

MILENE COSTA DOS SANTOS DE CASTRO

RAZÃO E FÉ
UMA LEITURA DA OBRA *TEMOR E TREMOR*
DE KIERKEGAARD

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia na Linha de Pesquisa Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2009

RESUMO

A presente pesquisa investiga a relação entre a razão e a fé na existência humana a partir da obra *Temor e Tremor* de Kierkegaard, procurando mostrar como, nesse autor, elas se revelam dimensões irreduzíveis de nossas vidas. Argumenta-se que o espaço escolhido por Kierkegaard para sua crítica à racionalidade especulativa é a narrativa bíblica em que Abraão se vê diante do dilema de sacrificar Isaac, a partir de uma solicitação de Deus. No sistema hegeliano, tanto o indivíduo quanto a fé são submetidos ao *Espírito Absoluto*, e isso elimina qualquer existência paradoxal que possa ir além dos limites racionais. O caminho que Silentio/Kierkegaard percorre através da crítica a Hegel é o de resgatar o indivíduo da esfera do racional e nomear a subjetividade como o domínio correto para a busca da verdade. Isso faz da interioridade o ponto de encontro do sujeito com seu próprio *eu*. Por isso, os elementos constituintes da conexão entre razão e fé se encontram na crítica a Hegel e na narrativa de fé abraâmica. A isso Silentio/Kierkegaard associa uma compreensão da fé como absurdo. O trabalho também mostra que é nas condições próprias da razão humana que se instaura a abertura para a experiência de fé. Para atingir esse objetivo, a investigação descreve os limites da razão e a abertura para a fé através das figuras kierkegaardianas do *cavaleiro da resignação* e do *cavaleiro da fé*, ambos descritos em *Temor e Tremor*.

Palavras-chave: Razão, fé, absurdo, paradoxo, indivíduo, Silentio, Kierkegaard.

ABSTRACT

The current research investigates the relationship between reason and faith in human existence from the standpoint of Kierkegaard's work *Fear and Trembling*, trying to show the way they reveal themselves as irreducible dimensions in our lives. It is argued that the *locus* chosen by Kierkegaard for his criticism to speculative rationality is the biblical narrative in which Abraham sees himself facing the predicament to sacrifice Isaac, as a result of God's request. In the Hegelian system, both the individual and faith are submitted to the *Absolute Spirit*, and this eliminates any paradoxal existence which is able to go beyond rational limits. The path followed by Silentio/Kierkegaard in the criticism of Hegel is to redeem the individual from the sphere of the rational and to name subjectivity as the correct domain to search for the truth. As a result, interiority becomes the point in which the subject meets his own *ego*. The constitutive elements of the connexion between reason and faith meet themselves in the criticism of Hegel and in the narrative concerning Abraham's faith. Silentio/Kierkegaard associates to this an understanding of faith as absurdity. The work also shows that it is in the conditions which are proper to human reason that the openness to the experience of faith is established. In order to reach this goal, the research describes the limits of reason and the openness to faith by means of the Kierkegaardian figures of the *Knight of Resignation* and the *Knight of Faith*, both described in *Fear and Trembling*.

Key-words: Reason, Faith, Absurdity, Paradox, Individual, Silentio, Kierkegaard.

AGRADECIMENTOS

A Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia pelo auxílio da bolsa como ajuda para realização dos estudos.

Ao orientador Dr. Paulo Roberto Margutti, pela paciência, exemplo e dedicação.

Ao mestre Ricardo Fenati pela credibilidade, referência e estímulo para participação no programa de mestrado.

Ao corpo docente do programa de Mestrado, pelo envolvimento e empenho com o ensino.

Aos meus pais e irmão, pelo impulso, carinho e apoio.

A mestre e amiga Súsie Helena Ribeiro pelas revisões e sugestões ao texto e pelo constante apoio.

A amiga Suelen Nery dos Santos pelo envolvimento, incentivo e assistência.

Aos colegas, alunos e irmãos que participaram direta e indiretamente desse projeto de vida.

A Deus, pela oportunidade graciosa da existência.

SUMÁRIO

1 Introdução.....	7
2 O cenário filosófico e religioso de Kierkegaard: o conflito entre o movimento iluminista e o romantismo.....	13
2.1 Observações iniciais	13
2.2 Breve apresentação das idéias principais do sistema hegeliano	17
2.2.1 Os fundamentos do sistema	17
2.2.2 A dialética como mediação para a apreensão do conhecimento absoluto.....	20
2.2.3 A questão da fé no sistema hegeliano.....	22
2.2.4 A questão do indivíduo no sistema hegeliano	23
2.3 Bases para elaboração da crítica kierkegaardiana	26
2.3.1 A ironia como recurso literário-filosófico nos escritos estéticos	27
2.3.2 A influência religiosa: entre o luteranismo e o pietismo	29
2.4 A crítica de Kierkegaard ao racionalismo hegeliano.....	33
2.4.1 A questão do indivíduo e da subjetividade em Kierkegaard	34
2.4.2 A dialética existencial sem mediação.....	36
2.4.3 O paradoxo como condição da existência	37
2.4.4 A fé como conhecimento paradoxal	38
2.5 Temor e tremor: entre a razão e a fé.....	40
2.6 Considerações Finais	41
3 Os limites da razão nas falas de Johannes de Silentio.....	44
3.1 Observações iniciais	44
3.2 Johannes de Silentio	48
3.2.1 O alônimo esteta	49
3.2.2 O silêncio de Johannes de Silentio	51
3.3 As falas de Silentio revelam os limites da razão	53
3.3.1 A suspensão teleológica da moralidade.....	53
3.3.1.1 A concepção hegeliana:a síntese de razão e fé e a crítica de Kierkegaard.....	56
3.3.1.2 A concepção kantiana: a razão kantiana e os estádios estético e ético.....	58

3.3.1.3 A crítica à racionalização de uma vida completamente moral	62
3.3.2 O encontro da razão com o paradoxo	64
3.3.2.1 O primeiro caminho: o encontro entre a razão e o paradoxo no Deus-Homem	67
3.3.2.2 O segundo caminho: o encontro entre a razão e o paradoxo na fé de Abraão..	69
3.4 Razão e fé como instâncias irreduzíveis da existência humana	72
3.5 Considerações finais	75
4 O movimento da fé: entre a entrega e o resgate	77
4.1 Observações iniciais	77
4.2 A angústia da escolha	78
4.3 O movimento de entrega	82
4.3.1 O cavaleiro da resignação.....	82
4.3.1.1 O cavaleiro da resignação renuncia a si mesmo para se revelar no geral.....	84
4.3.1.2 O cavaleiro da resignação conquista aceitação e admiração	85
4.3.1.3 O cavaleiro da resignação possui a consciência do dever cumprido.....	86
4.3.1.4 O cavaleiro da resignação encontra o repouso e a paz	87
4.4 O movimento do resgate.....	88
4.4.1 O cavaleiro da fé.....	88
4.4.1.1 O cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em indivíduo.....	89
4.4.1.2 O cavaleiro da fé se encontra em um absoluto isolamento.....	91
4.4.1.3 O cavaleiro da fé experimenta uma constante prova.....	93
4.4.1.4 O cavaleiro da fé se submete ao dever absoluto	94
4.4.1.5 O cavaleiro da fé é uma testemunha.....	95
4.4.2 O resgate da finitude.....	97
4.5 A fé como absurdo.....	99
4.6 A nova razão mediante o movimento da fé	102
4.7 O silêncio como resposta à razão especulativa.....	105
4.8 Considerações finais	108
5 Conclusão	111
6 Referências Bibliográficas.....	115

1 Introdução

A relação entre razão e fé foi tema de muitos debates durante a história do pensamento tanto teológico quanto filosófico, na história do ocidente. Pautar razão e fé na existência humana é característica dessa pesquisa. Como se conjectura essas formas de se compreender a realidade é desafiante. Na tentativa de descobrir como estão envolvidos razão e fé na existência humana, optou-se por um filósofo cristão que apresentasse tal possibilidade e a desenvolvesse de forma consistente já na Modernidade. Acredita-se que em Sören Kierkegaard os elementos fundamentais para trabalhar a problemática *razão e fé* sejam possíveis. Nas inúmeras possibilidades que o tema e o autor escolhidos oferecem, decidiu-se buscar compreender no pensamento de Kierkegaard como *a contingência da existência humana indica os limites da razão e ao mesmo tempo abre espaço para a fé*. Ou seja, embora se excluam, razão e fé exigem e de alguma forma se complementam.

A temática é significativa para os estudos da Filosofia da Religião, já que, no contexto da problemática filosófica contemporânea, conciliar razão e fé é objetivo de filósofos e filósofas que não concebem recusar a fé em função da razão e vice-versa. Nesse esforço de elaboração, limita-se a razão, muitas vezes, para se tentar explicar a fé e, em outras tantas, reduz-se ou aniquila-se a fé ao tentar explicá-la de forma racional. É necessário, então, compreender o espaço da razão e da fé na existência humana, de tal forma que a razão não seja eliminada na tentativa de problematizar a fé e nem a fé seja rejeitada na sua incapacidade de se tornar explicativa. Também se considera pertinente, atual e fundamental operar com a premissa da subjetividade do indivíduo na crença religiosa, além da premissa da reflexividade desse indivíduo.

Há elementos que se devem considerar ao avaliar a empreitada. Primeiro, a complexidade e atualidade do pensamento de Kierkegaard. Segundo, as implicações do

posicionamento do autor enquanto pensador radicalmente religioso cristão. Terceiro, o lugar e as características de *Temor e Tremor*, considerada a obra mais comercial de Kierkegaard e classificada no grupo de suas produções estéticas.

Quanto à complexidade e atualidade do pensamento de Kierkegaard, a crítica do filósofo ao racionalismo não parece pressupor a exclusão da razão na existência humana, pois ele não sugestionar ser irracionalista. Pelo contrário, aconselha a possibilidade de nova maneira de conceber a razão com base na categoria da *fé*, ou seja, pretende mostrar que a razão percebe os limites da especulação e compreende-se aberta e incapaz de controlar a existência contingente do indivíduo diante da fé. A reflexão em Kierkegaard parece buscar o equilíbrio entre o racionalismo absoluto, a palavra, e o subjetivismo exacerbado, o silêncio. Essa articulação passa pela compreensão da contingência e do mistério ao se lidar com a razão e a fé. Ela se justifica, de um lado, ao libertar a razão de conceitos e categorias fechadas e, de outro ao compreender a fé como uma experiência que pode ser narrada e não explicada. Assim, evita-se uma atitude exclusivamente apofática diante da experiência subjetiva da fé.

Quanto às implicações do posicionamento do autor enquanto pensador radicalmente religioso cristão, entende-se que Kierkegaard procura apresentar os limites da razão na sua obra *Temor e Tremor* ao utilizar a narrativa da fé de Abraão e o possível sacrifício de Isaac. Nessa exposição, o filósofo faz a crítica ao racionalismo hegeliano como símbolo da abstração e universalização do pensamento especulativo. A crítica resulta na aniquilação da noção do paradoxo proposto por Hegel. Para Kierkegaard, Hegel transforma a fé em um sistema, modificando assim o cristianismo na tentativa de racionalizá-lo.

Kierkegaard pretende mostrar que a razão não consegue articular sua racionalidade frente à transitoriedade da existência humana. É na condição própria da razão humana que se instaura a abertura para a experiência de fé.

Além disso, há certo caráter ambíguo em *Temor e Tremor*, por ser obra estética escrita por um autor religioso. Kierkegaard utiliza o recurso estético de um alônimo para chamar a atenção do seu leitor e, ao mesmo tempo, sutilmente, desconstruir as ilusões presentes na sociedade de seu tempo. De acordo com Kierkegaard, “[...] uma ilusão nunca é dissipada diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta”¹. Para isso, a comunicação indireta através de um alônimo atrai o leitor e o prepara para a perda de suas ilusões. E é, justamente, pelo fato de *Temor e Tremor* estar classificada no grupo de obras estéticas de Kierkegaard, pela utilização da comunicação indireta por meio de alônimos, que se torna interessante a esta pesquisa.

Torna-se necessário mostrar os caminhos que a pesquisa percorrerá para articular a razão e a fé. O espaço que Kierkegaard escolhe para sua crítica à racionalidade especulativa é a narrativa bíblica em que Abraão se vê diante do dilema de sacrificar Isaac. Nela procura-se encontrar elementos constituintes de uma nova concepção da razão. E, ao mesmo tempo, uma compreensão da fé como absurdo.

Assim, compreender o pensamento de Kierkegaard como autor religioso em uma obra estética é mostrar a riqueza de seu escrito e entender por quais caminhos pretende levar seus leitores a buscar articular a razão e a fé na existência humana. De um lado, limitar a razão como sistema responsável por oferecer explicações a tudo, inclusive ao indivíduo, de forma universal e absoluta. Por outro, compreender a fé como algo que escapa à reflexão sistematizada. Assim a fé encontra seu espaço na subjetividade do indivíduo que não consegue ser enquadrado num sistema idealista, mas consegue se descrever como existência vívida de fé no absurdo.

Pode-se prever que a conclusão da pesquisa estará relacionada com a possibilidade de articular de algum modo razão e fé na existência humana tão marcada pela contingência.

¹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 38.

Nessa articulação a razão não se limita a conceitos fechados e acabados ao lidar com a fé nem a fé despreza a razão como veículo para descrevê-la. Poder-se-ão obter elementos para pensar fé e razão como formas de conhecimento diferenciadas, mas não isoladas. Embora opostas, elas se exigem mutuamente, dialogam entre si, complementam-se e suplementam-se.

Compreende-se claramente a impossibilidade de trabalhar exaustivamente a obra *Temor e Tremor* e mostrar compreensivamente o pensamento de Kierkegaard. A proposta da pesquisa é apresentar uma leitura possível da relação entre razão e fé baseada na narrativa da conduta de Abraão ao tentar sacrificar Isaac. Kierkegaard afirma que a fé necessita do absurdo; a razão pode descrever o absoluto, mas não pode explicar o absurdo. Parece difícil articular a razão com o absurdo. Porém, mantém-se a sugestão de que o aprofundamento na compreensão da categoria “absurdo” na obra de Kierkegaard possa facilitar o processo.

O tema será tratado através de pesquisa bibliográfica, exclusivamente. A fonte primária é a obra de Kierkegaard, *Temor e Tremor*. Para analisá-la, pretende-se utilizar, do mesmo autor, *O ponto de vista explicativo da minha obra*, como auxílio na compreensão dos vestígios de Kierkegaard em seus alônimos. A partir da pesquisa de outros autores a respeito da obra de Soren Kierkegaard e da temática *fides et ratio* buscar-se-á auxílio interpretativo, crítico e referencial. Para tanto, foram eleitas as obras dos principais comentadores disponíveis, como, por exemplo, Gouvêa, Collins, Farago, Le Blanc e Valls, entre outros.

O primeiro capítulo, denominado *O cenário filosófico e religioso de Kierkegaard: entre o movimento iluminista e o romantismo*, apresentará o contexto do século XIX, profundamente influenciado pelo racionalismo hegeliano. Inicialmente, elaborar-se-á breve apresentação das ideias principais do racionalismo hegeliano, no que se refere à concepção de fé e de indivíduo no sistema. Em seguida, abordar-se-á a crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano, que exclui do indivíduo a subjetividade e a contingência da existência.

O segundo capítulo se organiza em torno de analisar, na obra *Temor e Tremor*, a comunicação indireta com a utilização do alônimo Johannes de Silentio, que simboliza os limites da razão. O título do capítulo é *Os limites da razão nas falas de Johannes de Silentio* e abordará a figura estética de Silentio, como reflexo de Kierkegaard, ainda marcado pela influência hegeliana, mas em profunda atitude crítica com relação ao seu racionalismo abstrato. Nesse percurso, buscar-se-á alcançar o que se considera central para a pesquisa: compreender como as falas de Silentio revelam os limites da razão e não sua exclusão. Através da crítica ao sistema filosófico especulativo, quer-se mostrar como o personagem Silentio descreve a razão e fé como instâncias irreduzíveis da existência humana.

Por fim, no terceiro capítulo, buscar-se-á compreender a fé que surge mediante a limitação da razão. Esse capítulo terá como título *O movimento da fé: entre a entrega e o resgate*. A fé em seu duplo movimento de entrega e resgate será enfatizada neste capítulo. O primeiro movimento envolve a entrega total do que temos de mais valioso, isto é, a desistência do finito diante do infinito. O segundo movimento é marcado pelo resgate de tudo aquilo que foi entregue, porém numa perspectiva diferenciada. O cavaleiro da fé é aquele que compreende e entrega sua finitude e tudo que nela há. É aquele que obtém de volta, no seu tempo, tudo que foi entregue, mas de forma diferente, inclusive na superação da razão diante do absurdo.

Mostrar-se-á como a fé, marcada por sua contínua movimentação e dinamicidade na existência humana, se dá paradoxalmente à razão, sendo por isso compreendida como absurdo. Quer-se mostrar como a fé possui sua própria lógica e organização, e é por esse motivo diferente da razão. Mesmo assim, ambas se revelam irrecusáveis para a existência humana.

Portanto, ao articular a razão e a fé na existência humana a partir de uma leitura da obra *Temor e Tremor* lançará bases para conectar o espaço da razão e da fé como conhecimento.

2 O cenário filosófico e religioso de Kierkegaard: o conflito entre o movimento iluminista e o romantismo

2.1 Observações iniciais

O pano de fundo da obra *Temor e Tremor* constitui-se de um cenário filosófico e religioso. Apresentar este cenário é relevante para a compreensão da obra. Por esse motivo, entende-se que o ambiente entre o final século XVII e o final do século XIX, marcado pelo movimento revolucionário conhecido como *Iluminismo*, é importante no processo de compreensão da obra. Ressalta-se também nesse período a mudança radical gerada pela revolução francesa de 1789, que gradualmente afirmaria o movimento romântico, contrapondo-se ao Iluminismo.

Mesmo que não se mostrasse homogêneo, o período das *Luzes* conservaria como elemento comum a segurança na razão como garantia do progresso da humanidade e a libertação da dependência da tradição, da ignorância, de todo tipo de superstição, mito ou opressão.

A partir dessa crença, a razão seria a única mediadora para a conquista da liberdade humana. A novidade disso estaria em uma idéia de expansão da crítica racional aberta e ponderada a todas as instâncias humanas. A religião, a moral e a política devem ser analisadas a partir desse crivo para alcançar o bem comum.

É por meio do movimento iluminista que se encontra uma nova atitude perante a vida, um exercício do juízo contra a tutela do dogmatismo e das instituições, que até então impedia a expressão livre do pensar². Não cabe à pesquisa mostrar os vários tipos de iluminismos, mas

² GOMES apud SILVA. Fé ou razão? O dilema do pensamento moderno. In: *Revista Lusófona de ciência das religiões*, ano V, 2006, v. 57, fasc. IV, p. 142.

sim identificar a ênfase na explicação racional da religião, provocando assim a reação de Kierkegaard na produção de *Temor e Tremor*. Pode-se afirmar então que, no tempo das *Luzes*, “iniciado nas artes, catapultado pela esfera religiosa, nomeadamente imbuído no Espírito da Reforma, o Iluminismo estendeu-se rapidamente ao campo científico”³.

A influência das idéias iluministas no campo religioso possui diversas vertentes. Enquanto alguns rejeitavam tratar a fé por vias racionais, como os franceses, outros arriscavam-se a racionalizar a fé, como os alemães. É, pois, no contexto alemão de racionalização da fé que a pesquisa se concentrará.

Como resultado dessas mudanças, na primeira metade do século XIX alguns temas polêmicos foram discutidos. Dentre eles se destacam: “o ceticismo radical, ou sobre a impossibilidade da apreensão total da verdade; a discussão em torno do fenômeno da obra de arte; a questão sobre o absoluto; bem como sobre o seu saber; a polêmica sobre a relação entre filosofia e religião, incluindo especificamente os temas de cunho político, como sobre o conceito de Estado ou a possibilidade da revolução etc”⁴.

Os principais autores da filosofia clássica alemã que discutiram inicialmente esses temas foram Fichte, Hegel e Schelling e, no movimento inicial do romantismo, Schleiermacher, Novalis e Schlegel.

Diversos países europeus da época sofreram a influência da cultura alemã. A Dinamarca é um exemplo típico desse fenômeno. Neste capítulo pretende-se mostrar as influências filosóficas que se apresentaram relevantes para a construção da obra *Temor e Tremor*, de Kierkegaard.

Inicialmente, o contexto filosófico será apresentado a partir da presença do Iluminismo alemão, que possui como principal característica uma confiança absoluta na razão. Essa

³ SILVA, Simão Daniel C. F. Fé ou razão? O dilema do pensamento moderno. In: *Revista Lusófona de ciência das religiões*, ano V, 2006, v. 57, fasc. IV, p. 142.

⁴GONÇALVES, Márcia C. F.. *Hegel e os românticos*. Disponível em: <<http://apario.com.br/forumdeutsch/revisas/vol6/hegel.pdf>>. Acesso: 18/ago/2007.

confiança tem a sua força na compreensão de que a razão pode criticar o mundo e transformá-lo; daí o pensamento hegeliano de que a razão absoluta é “um movimento do Espírito que avança com rigor e necessidade a partir de uma idéia, de uma determinação a outra, de tal forma que cada uma segue necessariamente a anterior e pode dela ser reduzida *a priori*”⁵.

O século XIX na Dinamarca, como em outras regiões européias, é marcado pela presença do racionalismo iluminista em confronto com o movimento romântico. Para as *Luzes*, “a capacidade de reflexão racional sobre objetos da vida humana”⁶ que influenciam e são importantes para o destino humano são características essenciais do movimento.

Kant (1724-1804), iluminista que introduziu a tese de que o conhecimento não pode apreender a essência das coisas, foi o responsável pela *grande luz* ou nova revolução do pensar. Esse filósofo tentou superar tanto o racionalismo quanto o empirismo e abriu uma nova era para a filosofia. Ele estabeleceu uma nova maneira de diferenciar o conhecimento sensível do inteligível. O primeiro é marcado pela receptividade do sujeito, que fornece a matéria do conhecimento através da intuição sensível. O segundo é marcado pela espontaneidade do sujeito, que provê a forma do conhecimento através das categorias e princípios do entendimento. O objeto conhecido é conhecido como fenômeno, mas não como coisa em si. Portanto, como resultado da *grande luz* filosófica kantiana, o “sujeito capta sensivelmente as coisas”, mas não é o sujeito que se ajusta ao objeto ao conhecê-lo, e sim o objeto que se ajusta ao sujeito. Por esse motivo, os sucessores de Kant irão estabelecer sistemas de tal forma que a oposição entre o objeto e o sujeito seja eliminada.

Daí a construção de sistemas como o idealismo subjetivo de Fichte (1762-1814), o idealismo objetivo de Schelling (1775-1854) e finalmente o idealismo absoluto de Hegel (1770-1831). O idealismo clássico alemão é herdeiro de Kant, porém procura eliminar o

⁵ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.24.

⁶ PAOLINELLI, Marco. A filosofia na Alemanha na era do Iluminismo. In: ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna*. São Paulo: Loyola, 1999. P. 430

transcendente incognoscível, reduzindo-o à imanência do Espírito. E desenvolve conceitos como a *criatividade do sujeito*, além de abordar as questões do *a priori* e da autonomia do Espírito. O objetivo desse desenvolvimento é reduzir toda realidade aos limites da experiência, que é produzida apenas pelo Espírito. Por isso, a razão se torna uma força infinita “que habita, domina e constitui o mundo”⁷.

Paralelamente ao idealismo alemão, o romantismo como movimento artístico e literário também enfatizava a criatividade e liberdade do Espírito. Os personagens de destaque do movimento são Schlegel (1772-1829) e Novalis (1772-1801), mas pode-se também acrescentar Schleiermacher (1768-1834) e Schelling (1775-1854). Estes são filósofos idealistas e pertencentes ao movimento romântico. Acreditam que o infinito não seria a razão, mas sim um sentimento sem determinação ou sem regulação a partir de alguma norma. A expressão desse infinito está presente nas atividades humanas como a arte e a religião.

O idealismo absoluto encontra sua maior expressão no sistema hegeliano, que defende um saber universal atuando na história humana. Essa afirmação encontrou oposição num grupo de pensadores, herdeiros de Hegel, que precisavam responder à questão sobre “o que ocorreria *a posteriori* ao indivíduo na história universal”⁸. Esse grupo ficou conhecido como o dos *filósofos da religião pós-hegeliana* e entre eles se encontra Kierkegaard, que recebeu influência inicialmente do idealismo alemão e logo depois do romantismo. Suas obras estéticas, assim chamadas em virtude das suas características literárias românticas, são classificadas e conhecidas como o grupo dos primeiros escritos do autor: *A Alternativa; Temor e Tremor; Repetição; O conceito de Angústia; Prefácios; Migalhas Filosóficas; Os estádios no caminho da vida; e dezoito discursos edificantes*⁹. Essas obras são retratos da sua

⁷ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.24.

⁸ GIMENES DE PAULA, Marcio. *A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade*. Campinas, SP: [s.n.], 2005. p. 15.

⁹ KIERKEGAARD, Soren A. *Ponto explicativo da minha obra como escritor*. São Paulo: Edições 70, p.26.

rejeição irônica ao absolutismo da razão e sua abertura para a subjetividade como lugar do infinito, já que é peculiar das obras estéticas a presença de alônimos¹⁰.

2.2 Breve apresentação das idéias principais do sistema hegeliano

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), autor importante para o pensamento filosófico, procurou, em sua obra, explicar dialeticamente a evolução histórica do pensamento ocidental.

O material hegeliano é muito vasto e rico, por isso a pesquisa se concentrará nos fundamentos do sistema para caracterizar a proposta da *Razão Absoluta* em Hegel. A partir duma breve apresentação do sistema, será possível encontrar tanto a questão da fé quanto a da relação do indivíduo com esse mesmo sistema.

2.2.1 Os fundamentos do sistema

No exame geral das principais idéias do sistema hegeliano, pode-se identificar três aspectos importantes. O primeiro deles está em que, para Hegel, a realidade é *Espírito Infinito*. Hegel entende o Espírito como uma síntese da *Idéia* e da *Natureza*¹¹. A *Idéia* está relacionada com uma espécie de mente absoluta, universal e abstrata, sem qualquer tipo de “implementação ou conteúdo”¹². Quando esse Espírito se manifesta ou aparece, tem-se então a *Natureza* como sua negatividade, isto é, como “determinidade”¹³. Essa manifestação do

¹⁰ GIMENES DE PAULA, Marcio. *A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade*. Campinas, SP: [s.n.], 2005. p. 15.

¹¹ NÓBREGA, Francisco P. *Compreender Hegel*. 3ed, São Paulo: Vozes, 2005. p.67.

¹² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. p.246. parte I

¹³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. p.246. parte I

Espírito como *Natureza* aparece como movimento e realidade e é “posta imediatamente como simples-ser-em-si”¹⁴.

Se a *Idéia* só possui existência e não realidade, então pode-se perceber que ela só existe exteriorizando-se, saindo de si mesma. Daí sua expressão como *Natureza*. Contudo, mesmo objetivada, a *Idéia* ainda revela escassez no seu existir. Por isso, ela retorna em direção ao *Espírito*. A exterioridade inicial cede lugar à interioridade¹⁵. A realidade e o que se julga verdadeiro não é a *substância* e sim o *Espírito*, o *Sujeito*. Esse último é entendido como sendo o *Espírito Infinito*. Ele gera a si mesmo, auto-determina-se e ao mesmo tempo se supera. Daí a idéia do movimento que o *Espírito* produz para se realizar. Ele vai do seu estado exteriorizado e irracional para a posição do sujeito em forma interiorizada, dando início ao processo de racionalização. A *Razão* encontra no indivíduo seu momento de manifestação e existência dentro da *Natureza*.

Hegel acredita que há uma identidade perfeita e infinita entre o pensamento e a realidade. Para se obter o conhecimento desse *Espírito* é necessário compreender o movimento que ele faz ao refletir-se a si mesmo.

O segundo aspecto é o processo que constitui o *Espírito*. Esse processo está relacionado com a metodologia que o saber filosófico utiliza para se desenvolver e conhecer: o movimento *dialético*¹⁶. Esse último constitui a realidade da existência do *Espírito Infinito*. Por meio desse movimento, novas realidades são obtidas através do jogo de afirmações e negações. Esse movimento da realidade não é simples, pelo contrário, é repleto de integrações. As etapas do processo dialético são denominadas *Tese*, *Antítese* e *Síntese*. Pensa-se a realidade a partir do princípio segundo o qual todos os seres envolveriam um reflexo

¹⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. p.246. parte I

¹⁵ NÓBREGA, Francisco P. *Compreender Hegel*. 3ed, São Paulo: Vozes, 2005. p.67.

¹⁶ NÓBREGA, Francisco P. *Compreender Hegel*. 3ed, São Paulo: Vozes, 2005. p.43.

simultaneamente idêntico e oposto a algo que já existia anteriormente. O movimento dialético do *Espírito Infinito* é realizado como uma forma de experiência. Nas palavras de Hegel:

Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência[...]A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do Espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto¹⁷.

O saber filosófico, isto é, o *Logos*, possui em si o princípio do seu desenvolvimento. Na própria *Tese* encontra-se a *Antítese*, já que cada momento codifica o seguinte. Para explicar melhor esse princípio do desdobramento da *Razão*, faz-se necessário compreender o princípio da identidade dos opostos em Hegel. O filósofo admite que o universo seja composto por seres opostos e contraditórios e que tudo tem sua origem num único ser. Então, os opostos seriam idênticos. Não há uma suspensão na oposição ou na identidade por causa da afirmação hegeliana, pelo contrário, “seres opostos são idênticos, permanecendo idênticos e permanecendo opostos”¹⁸. Por esse motivo, a Razão descrita como *Racionalidade Pura* não pode ser separada do ser real e efetivo. Daí resulta a afirmação de que todo o real é racional e vice-versa.

A *dialética* envolve a conciliação necessária entre os opostos. O que é idêntico a si mesmo se diferencia de si mesmo e como resultado os elementos opostos assim obtidos se relacionam entre si, constituindo a totalidade. O sistema é exatamente a realidade em sua totalidade.

¹⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Vozes, 1992, p.71,74.

¹⁸ NÓBREGA, Francisco P. *Compreender Hegel*. 3ed, São Paulo: Vozes, 2005. p.41.

O terceiro aspecto que caracteriza o sistema hegeliano diz respeito à singularidade dessa dialética. Diferentemente das dialéticas anteriores, Hegel reconhece que sua nova metodologia envolve um *elemento especulativo*. Esse último consiste na unificação dos conhecimentos que entram em oposição: o positivo como tese e o negativo como antítese. A especulação é a afirmação no nível mais alto, que resulta da transformação dos opostos em uma unidade, a síntese. O elemento especulativo está na afirmação de que os paradoxos, exemplificados pelo positivo e pelo negativo, deixam de ser antagônicos, para encontrarem a unificação por meio da razão. Dessa forma a razão atinge a dimensão do absoluto na existência humana.

O intelecto é o local das oposições, inclusive do que é subjetivo e objetivo. A dialética é o movimento que envolve as operações do *suprimir* e do *conservar*. Hegel resolve esse conflito com o estabelecimento da *Razão especulativa*, que, por um lado, nega as finitudes da consciência e, por outro, eleva a razão à categoria de *Absoluto*. Ele unifica, assim o finito com o infinito por meio do *Espírito Absoluto*.

2.2.2 A dialética como mediação para a apreensão do conhecimento absoluto

Hegel, diferentemente dos românticos, que acreditavam ser possível capturar o absoluto pela via da *imedição*, argumenta que a compreensão pela *imedição* é incerta, sendo a apreensão da verdade condicionada pela *mediação*.

Na concepção hegeliana, os românticos estariam com a razão ao afirmarem a possibilidade de apreender o Absoluto. Porém, quando eles tentam utilizar o sentimento, a intuição ou a fé, tornam-se incapazes de captar o Infinito. Para Hegel, somente se os procedimentos forem científicos será possível uma tal captação.

Hegel acredita que, com a introdução do método dialético, será possível apreender o Absoluto. Sua intenção é reelaborar o conceito de *Absoluto* de tal forma que ele perca seu caráter supra-sensível, isto é, deixe de situar-se para além da razão e se torne acessível ao entendimento¹⁹.

Para compreender essa reviravolta hegeliana na apreensão do Absoluto é importante considerar o significado da religião no sistema de Hegel. A captação do Absoluto de forma histórica é característica do conhecimento metafísico, que encontra sua identidade entre o universal e o individual. Essa qualidade é própria do sentimento e das crenças religiosas. A imediação, situação subjetiva de apreensão do Absoluto, é analisada por Hegel racionalmente através da mediação²⁰.

Hegel acredita que pode explicar o significado oculto da religião. Se o desenvolvimento religioso é uma fase da humanidade que encontrou seu ápice com o *Cristianismo*, então o objeto de estudo seria o homem e sua linguagem religiosa e não Deus. A transcendência divina não seria possível, já que a religião consistiria num fenômeno histórico, desembocando na idéia de que os seres humanos seriam “veículos conscientes de uma razão alegadamente absoluta que os transcendia”²¹. Daí a impossibilidade de refletir filosoficamente sobre os dogmas religiosos.

Para Hegel, os seres humanos compreendem a natureza como algo separado deles, à parte de suas experiências, reforçando assim a idéia da possibilidade de existir independentemente do sujeito. Esta hipótese causa problemas de ordem teórica e prática²². Na ordem teórica, o mundo não poderia ser conhecido pelos seres humanos, pois as *coisas-em-si*

¹⁹ ROSENFELD, Denis L. A metafísica e o absoluto. In: ZAHAR, Jorge(Ed). *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: 2002. p. 163.

²⁰ ROSENFELD, Denis L. A metafísica e o absoluto. In: ZAHAR, Jorge(Ed). *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: 2002. p. 163.

²¹ MORAES, Gerson Leite de. O salto da fé em Kierkegaard. *Phrónesis*, Campinas, v. 4, n. 1, p. 107-122, Jan-Jun/2002. p.112.

²² MORAES, Gerson Leite de. O salto da fé em Kierkegaard. *Phrónesis*, Campinas, v. 4, n. 1, p. 107-122, Jan-Jun/2002. p.113.

da natureza seriam inapreensíveis pelo pensamento e pela consciência humana. Na ordem prática, os seres humanos se tornariam estranhos à sociedade, mantendo-se alienados da mesma, já que não conseguiriam reconhecer a realidade.

As considerações acima mostram que a tarefa da filosofia especulativa é a da reconstrução do *Espírito Absoluto* pela consciência, conciliando os opostos por via do método dialético, para assim unir o finito com o infinito numa relação de princípio Absoluto. Com isso, a presença de paradoxos se faz inviável, já que no sistema hegeliano razão e religião se reconciliam e o cristianismo encontra finalmente um lugar seguro e definitivo²³.

2.2.3 A questão da fé no sistema hegeliano

A religião para Hegel é a “consciência absoluta em geral”²⁴. A partir daí, ele faz uma distinção inicial entre dois sentidos de *religião*: a *natural*, que é a essência absoluta com consciência de si na natureza, e a *religião da arte*, que é a forma das consciências-de-si do *Espírito*²⁵. Contudo, existe um ponto mais elevado da manifestação do *Espírito Absoluto* como humanidade, o qual vem expresso num sentido sublime de religião, a *revelada*.

Para expor a sua compreensão dos sentidos de *religião*, Hegel analisa os fenômenos do Espírito antes de chegar ao *Saber Absoluto*, percorrendo a trajetória da *fenomenologia do Espírito*, que apresenta a evolução do indivíduo desde seu estado inculto até o saber científico. Hegel faz isso com o objetivo de encontrar as várias modalidades da fé no mundo da humanidade. Os fenômenos religiosos analisados por Hegel possuem expressão na arte e na filosofia.

²³ MORAES, Gerson Leite de. O salto da fé em Kierkegaard. *Phrónesis*, Campinas, v. 4, n. 1, p. 107-122, Jan-Jun/2002. p.115.

²⁴ MENESES, Paulo. A fé e a Ilustração em luta no mundo da cultura. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro. 2002. p.12.

²⁵ MENESES, Paulo. A fé e a Ilustração em luta no mundo da cultura. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro, 2002. p.13.

O racionalista encontra, a título de expressões da fé, o *entendimento* e a *razão*. O entendimento surge como figura de um “interior supra-sensível”²⁶, que se revela como essência imutável de uma *consciência infeliz* por perceber que sua essência está além dela. Com efeito, mesmo que o *Imutável* estivesse expressado na figura humana, Ele estaria longe do tempo e do espaço. A *Razão* surge como figura que, considerada em si mesma, não conduziria à religião, porque sua busca se concentra no presente imediato. A consciência racional é a do mundo ético, que envolve uma forma de pura inteligência. Para Hegel, tanto o entendimento que racionalizou a fé quanto a razão prefigurada por legítima inteligência são a mesma coisa²⁷.

Ao submeter a fé à razão, Hegel extrai da primeira o seu conteúdo próprio. Ela se torna vazia e se transforma em uma consciência da relação do ser finito com o *Absoluto* sem predicados. Torna-se um mero evento.

Como se pode ver, Hegel tenta resolver a oposição entre a *razão* e a *fé* no tempo das *Luzes* através da utilização do “elemento da razão”²⁸. Ele unifica todas as diferenças a partir do crivo da razão como *Espírito Absoluto*. Para conseguir isso, ele recusa qualquer tipo de subjetividade que não seja racional sobre o *Absoluto*. Ele constrói um sistema inteligível para entender o *Absoluto* e expô-lo de forma compreensível.

2.2.4 A questão do indivíduo no sistema hegeliano

...toda a singularidade do agir ou do pensar ou do ser tem a sua essência e significação apenas no todo e, tanto quanto o fundamento da singularidade é pensado, apenas o todo se pensa, e o indivíduo não sabe e não imagina para si nenhum outro fundamento (...) o indivíduo é, enquanto consciência

²⁶ MENESES, Paulo. A fé e a Ilustração em luta no mundo da cultura. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro, 2002. p.13.

²⁷ MENESES, Paulo. A fé e a Ilustração em luta no mundo da cultura. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro, 2002. p.13.

²⁸ MENESES, Paulo. A fé e a Ilustração em luta no mundo da cultura. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro, 2002. p.13.

particular, pura e simplesmente igual ao universal; e esta universalidade, que sem mais unificou consigo a particularidade, é a divindade do povo, e este universal intuído na forma de ideal da particularidade é o Deus do povo²⁹.

Ao expor, na *Fenomenologia do Espírito*, as manifestações das figuras da consciência na história da humanidade, Hegel pode falar de um *processo de conscientização*. Esse último vai desde as percepções individuais até as instituições humanas e realizações coletivas da mente humana. O processo é descrito como uma forma de objetivação comum a todos os homens. Hegel indica a importância do conceito de *comunidade*, que é radicalmente diferenciada da consciência em si do sujeito. Compreender esse conceito é necessário para entender a diferença proposta por Hegel³⁰.

O *Espírito*, para Hegel, é “uma consciência de si para uma consciência de si. É a vida ética de um povo, enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo”³¹. Nessa condição é que o *Espírito* vem a ser para a consciência a unidade de si mesmo no ser-outro³². É na relação com os outros que o *Espírito* é ele próprio. Pode-se chamar essa relação de *intersubjetividade*, da qual a comunidade ética seria a mais significativa expressão. Essa caracterização do *Espírito* em comunidade é apresentada por Hegel em três dimensões: o mundo ético, a ação ética e o estatuto ético³³.

O mundo ético tem a sua expressão na família. É na família que o fato genético e a obediência do indivíduo ao grupo familiar se tornam éticos. Na união do homem com a mulher é estabelecida uma dimensão ética universal. Essa se apresenta acima de qualquer relação afetiva, embora a família se constitua de laços afetivos. Por isso a família é o primeiro modelo de comunidade ética.

²⁹ HEGEL apud SILVA, Fé ou razão? O dilema do pensamento moderno. In: *Revista lusófona de ciência das religiões*, ano V, n. 9/10, 2006. p.148.

³⁰ BARON, Jean Louis V. Comunidade ética e comunidade religiosa na fenomenologia do Espírito. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro, 2002. p.48.

³¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 9

³² BARON, Jean Louis V. Comunidade ética e comunidade religiosa na fenomenologia do Espírito. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro, 2002. p.48.

³³ BARON, Jean Louis V. Comunidade ética e comunidade religiosa na fenomenologia do Espírito. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro, 2002. p.50.

A ação ética é a relação da família em prol da totalidade que se manifesta na atividade cívica da cidade, isto é, na sociedade. A família é a unidade imediata, que se baseia no altruísmo particular motivado pelo sentimento. Entretanto, na sociedade reina o egoísmo universal, gerado pela particularização atomista, que precisa ser convertido em altruísmo universal³⁴. Esse processo trará conflitos que serão resolvidos por meio de leis jurídicas, ou seja, através da presença do Estado, cuja ação estabelecerá a ordem nas comunidades.

O Estado tem a função de promover o estatuto ético, propiciando um retorno à unidade essencial, que universaliza as ações, e rompendo assim com as diferenças da comunidade ética. Isso é feito não por meio de vias condicionais, como, por exemplo, o sentimento, mas sim por meio da razão, que estabelece a esfera do altruísmo universal. Na sua apresentação das três esferas, Hosle assim sintetiza:

A família é a unidade imediata, natural, na qual reina um altruísmo particular condicionado pelo sentimento; a sociedade civil é a esfera da particularização atomista, do entendimento calculista de um egoísmo universal, que somente com esforço é mantido por meio de uma generalidade exterior; o Estado, finalmente, retorna à unidade substancial, que então não se baseia mais em vínculos naturais ou em sensações, mas é querida racionalmente por meio da razão e inaugura a esfera de um altruísmo universal.³⁵

A presença do *Espírito Absoluto* está no Estado, o fundamento da razão, para Hegel. Por isso, o indivíduo localiza a sua confiança no Estado, que realiza seus interesses particulares e ao mesmo tempo estabelece as condições de realização da liberdade na organização política. O Estado é responsável pela moralidade universal. Os costumes se tornam a “base da comunidade e o fundamento das instituições, é nos costumes que o Estado

³⁴ HOSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 577.

³⁵ HOSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 577.

tem a sua existência imediata”³⁶. Estabelece-se a racionalidade moral das instituições e cria-se o universal.

Em Hegel, o indivíduo encontra liberdade não em sua individualidade, mas sim quando se submete ao todo, aos costumes e instituições do Estado. Na concepção hegeliana o que assegura a submissão do indivíduo ao Estado e suas instituições é a religião protestante, que conseguiu reatualizar a moralidade subjetiva no nível da comunidade. Somente a religião inclina o indivíduo a seguir as regras da moralidade. É por isso que Hegel acredita na verdadeira religião como serva das instituições³⁷.

2.3 Bases para elaboração da crítica kierkegaardiana

A revelação espiritual é um dos espaços encontrados por Kierkegaard para desenvolver a sua atividade intelectual. Em *Temor e Tremor* o filósofo utiliza a narrativa bíblica como lugar de aparição do homem enquanto criatura de Deus. A comunicação entre Deus e o homem acontece por via da revelação. Daí a afirmação de que para Kierkegaard a “revelação é a ordem de Deus que funda a única ordem no homem”³⁸.

Outro espaço para sua reflexão foi sua própria existência, repleta de “fenômenos negativos, como tédio, angústia e desespero, sua constante busca do sentido da vida e de qual papel sua existência individual deveria desempenhar”³⁹.

Com essas duas ferramentas Kierkegaard constrói seus questionamentos ao sistema hegeliano e reage ao idealismo alemão, que foge dos conflitos da existência e perde o compromisso com a realidade. Sua rejeição ao racionalismo hegeliano é motivada pelo fato de

³⁶ BORGES, Maria L. Moralidade e protestantismo em Hegel. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro, 2002. p.112.

³⁷ BORGES, Maria L. Moralidade e protestantismo em Hegel. In: ZAHAR, Jorge. *Hegel a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro, 2002. p.116.

³⁸ GUSDORF, G. *Kierkegaard*. Paris: Seghers, 1963. p.26.

³⁹ VALLS, Álvaro Luiz M. Kierkegaard. In: PECORARO, Rossano (org). *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v.II. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p. 145.

que o sistema desconsidera a existência individual e a natureza pessoal de Deus. Por esse motivo, será o centro dos escritos kierkegaardianos a relação do indivíduo com Deus.

Para a elaboração das obras estéticas, dentre as quais está incluído *Temor e Tremor*, Kierkegaard utilizará a ironia como recurso literário. A ironia inspirada em Sócrates e desenvolvida como mistério em Cristo será o ponto de partida para que o filósofo permaneça indecifrável⁴⁰. A ironia está presente na construção da filosofia kierkegaardiana. Por meio dela, o dinamarquês pretende preparar o contexto para que o leitor se relacione de maneira absoluta com o absoluto⁴¹.

2.3.1 A ironia como recurso literário-filosófico nos escritos estéticos

A ironia como característica fundamental do movimento romântico foi um dos elementos inseridos nas obras estéticas de Kierkegaard, inclusive *Temor e Tremor*, de *Silêncio/Kierkegaard*. Faz-se necessário, então, compreender melhor essa ferramenta de comunicação literário-filosófica que tenta ser um “código que oculta o significado”⁴².

Para os românticos, o infinito pode se apresentar de diversas formas finitas. Por outras palavras, “um ícone é a manifestação do infinito”⁴³. Os objetos finitos que traduzem fisicamente o infinito podem ser descritos de muitas formas, por exemplo, a teoria sobre Deus pode se exprimir na forma de um triângulo, uma pomba, um arbusto em chamas, etc. As representações finitas são essenciais ao entendimento do conceito de infinito. Mas a infinitude de manifestações não esgota sua compreensão. Daí a expressão *ironia romântica*, utilizada

⁴⁰ VALLS, Álvaro Luiz M. *Entre Sócrates e Cristo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 62.

⁴¹ VALLS, Álvaro Luiz M. *Entre Sócrates e Cristo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 62.

⁴² VALLS, Álvaro Luiz M. *Entre Sócrates e Cristo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p.21.

⁴³ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.25.

pelo movimento. Do mesmo modo, o uso da ironia nos textos kierkegaardianos é entendido como expressão duma inconformidade entre o infinito e suas manifestações particulares⁴⁴.

Todavia, para Kierkegaard a *ironia romântica* não é radical o suficiente. Ela não teria justificativa a partir do ponto de vista cristão. Para o escrito estético, a “realidade do irônico é somente possibilidade”⁴⁵. O que o filósofo pretende é uma total liberdade nas possibilidades por meio de múltiplas apresentações do infinito. Não apenas uma liberdade racional, mas também uma libertação do indivíduo como um todo.

A ironia é compreendida por Kierkegaard como um elemento de transição entre dois estágios da existência, o *estético* e o *ético*, em que o sujeito se liberta do apego à realidade. O ironista representado na figura do esteta é descrito como uma pessoa que segue sua própria interioridade. Nas palavras de Farago:

Segue o próprio caminho, mediatiza os contrários em uma espécie de loucura superior, altaneiro, como um aristocrata do Espírito, deleitando-se em se poder bastar a si mesmo. Se o ironista é animado por uma força interior que lhe permite tomar distância da vida, sua ironia, dissolvendo tudo na derrisão, deixa todavia órfã a subjetividade. Tudo aquilo que não é subjetivo se torna em nada: “a infinita subjetividade gravita sem cessar em torno de si mesma”, no vácuo, “em suspenso de modo infinito”. O engajamento se torna então impossível e toda a existência se torna estranha para o sujeito irônico que, por sua vez, se torna estranho para a própria existência. “Como não confere mais valor à realidade, também ele se torna em certa medida irreal”, de tal modo que o ironista é “negativamente livre”. “A subjetividade na infinita exaltação de sua liberdade, eis aí precisamente a ironia”⁴⁶.

Compreender o conceito de ironia em Kierkegaard é voltar-se para o Sócrates de Platão, que “tendo visto com ironia as vaidades da finitude chegou às idéias eternas do belo, do verdadeiro, e do bem...”⁴⁷. Assim, a estratégia de sua ética está em usar a ironia para levar o ético às pessoas. Por isso, Sócrates escolhe se ligar ao *abstrato* e não à religião grega. A

⁴⁴ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.59.

⁴⁵ VALLS, Alvaro Luiz M. *Entre Sócrates e Cristo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p.27.

⁴⁶ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. São Paulo: Vozes, 2006. p.40

⁴⁷ GOUVÊA, Ricardo Quadro. *Paixão pelo paradoxo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.258.

exemplo de Sócrates, “o indivíduo que Kierkegaard chama de ironista é a pessoa que tomou consciência de um *eu* real e de um ideal”⁴⁸. Ao lançar Sócrates como figura irônica, que resgata o ético através do encontro com paradoxos inerentes à existência, Kierkegaard também apresenta o silêncio como recurso irônico na obra estética *Temor e Tremor*. Através desse silêncio, ele pode ouvir a si próprio em sua subjetividade e efetuar sua crítica ao idealismo racionalista⁴⁹. São as seguintes as palavras utilizadas pelo filósofo:

O ponto de vista de Sócrates é pois o da subjetividade, da interioridade, que se reflete em si mesma e em sua relação para consigo mesma dissolve e volatiliza o subsistente nas ondas do pensamento, que se avolumam sobre ele e o varrem para longe, enquanto a própria subjetividade novamente afunda, refluindo para o pensamento. No lugar daquele pudor que poderosa mas misteriosamente mantinha o indivíduo nas articulações do Estado, aparece doravante a decisão e a certeza interior da subjetividade⁵⁰.

Portanto, quando Kierkegaard utiliza a ironia nos seus escritos, influenciado pelo romantismo mas ultrapassando-o, ele resgata o indivíduo em sua interioridade, para encontrar o próprio *eu*. Dessa forma, a ironia o auxilia na interpretação da existência e “lhe permite, entre outras alternativas, assumir a visão e a atitude apaixonada da fé”⁵¹, como ocorre em *Temor e Tremor*.

2.3.2 A influência religiosa: entre o luteranismo e o pietismo

Outro importante fator que influenciou os escritos kierkegaardianos, principalmente na obra *Temor e Tremor*, foi o contexto religioso do filósofo. De um lado, a presença marcante de um luteranismo exigente e de uma postura religiosa rígida, refletida na figura paterna. De

⁴⁸ GOUVÊA, Ricardo Quadro. *Paixão pelo paradoxo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.258.

⁴⁹ GOUVÊA, Ricardo Quadro. *Paixão pelo paradoxo*. São Paulo: Fonte editorial, 2006. p.258.

⁵⁰ KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de ironia*. Petrópolis: Vozes, 1991. p.131.

⁵¹ VALLS, Alvaro Luiz M. *Entre Sócrates e Cristo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p.33.

outro lado, uma forte influência pietista que protestava contra a secularização da Igreja dinamarquesa.

Michael Pedersen Kierkegaard, pai de Soren, possuía personalidade marcante e foi a influência mais significativa na vida e na formação do pensador dinamarquês. Para compreender essa influência sobre o filho, faz-se necessário narrar alguns fatos da vida social e religiosa do pai.

O Kierkegaard pai experimentou em sua história a mobilidade social. Ele deixou uma pequena casa camponesa de madeira na Jutlândia, onde exercia o serviço de pastor de ovelhas, para assumir uma promissora carreira como negociante de malhas e mercadorias em Copenhague⁵².

Com toda sua prosperidade financeira, o Kierkegaard pai pôde se dedicar à família. Porém, alguns acontecimentos dramáticos marcaram sua trajetória: a esposa morreu e logo depois ele se casou com sua criada. Esse novo enlace matrimonial o presenteou com sete filhos, dentre eles Soren Aabye Kierkegaard, considerado filho da velhice⁵³.

Mynster foi amigo e conselheiro da família de Kierkegaard e um dos responsáveis pela educação do filósofo religioso. Seus principais sermões constituíram a escola bíblica de Kierkegaard filho. Com um pai melancólico e um professor pastor que em seus sermões atacava as idéias hegelianas, Kierkegaard filho acreditava já ter nascido velho. Eis suas palavras: “já comecei pela reflexão. Não adquiri um pouco de reflexão com a idade. Sou, na verdade, a reflexão do começo ao fim”⁵⁴.

A herança cristã de Kierkegaard está marcada não por um Cristo redentor e salvador, mas sim por um Cristo ensangüentado que morre na cruz. A idéia de que o ser humano é

⁵² LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.30.

⁵³ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.31.

⁵⁴ KIERKEGAARD apud LE BLANC. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.32.

injusto, baixo e rebelde compõe a temática religiosa sobre o pecado original nos escritos kierkegaardianos⁵⁵.

Essa perspectiva se agravou porque Soren Kierkegaard perdeu seus irmãos e sua mãe, num trágico evento. Seu pai, ao revelar o ocorrido a Kierkegaard, levantou a possibilidade de uma maldição de Deus sobre a família. E é diante da revelação da maldição divina e paterna que Kierkegaard anuncia a teoria do salto, que mudará para sempre sua perspectiva sobre a existência, transformando sua maneira de ver a vida e de senti-la⁵⁶.

Kierkegaard também sofreu influência do pietismo. Trata-se de um movimento religioso, originário do luteranismo que a princípio se radicou na Alemanha do século XVII para irradiar-se em seguida por vários países, entre os quais a Dinamarca, que coloca em primeiro plano a experiência religiosa pessoal e a reforma interior. Os pietistas “protestavam contra uma espécie de “burocratização” da Igreja e uma secularização da prática religiosa”⁵⁷. Como corrente de restauração da piedade, o movimento buscava uma vida cristã mais fervorosa, fundamentada na prática das virtudes cristãs e na construção do caráter moral. Sua observância está na fé, através da qual o cristão entra em contato direto com Deus. Essa maneira pietista de vivenciar a fé exercerá influência na descrição do encontro com o absoluto em alguns escritos de Kierkegaard.

Outro marcante acontecimento na existência do Kierkegaard filho, que não se poderia deixar de narrar, foi o seu noivado com Regina Olsen. Durante a escrita da dissertação sobre *O conceito de ironia*, na qual atesta seu conhecimento das filosofias antiga e romântica, o filho da velhice pensou em terminar o noivado com Regina⁵⁸. Em 1841, Kierkegaard efetivou o rompimento, pois se sentia incapaz de cumprir “as categorias humanas comuns”⁵⁹.

⁵⁵ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.20.

⁵⁶ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.34.

⁵⁷ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.20.

⁵⁸ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.35.

⁵⁹ KIERKEGAARD apud LE BLANC. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.35

Uma hipótese para o término do noivado com Regina Olsen poderia ser o paralelo que Kierkegaard fez entre sua noiva e Isaac. Se esse último deveria ser sacrificado por ordem de Deus para provar a obediência de Abraão, então abrir mão de Regina poderia ser um ato semelhante ao do patriarca⁶⁰. Outra conjectura para explicar o rompimento está no conceito de casamento em Kierkegaard. Para o filósofo, o matrimônio é uma relação mútua, na qual tanto a esposa quanto o marido se compreendem e se revelam. Se na vida de um dos possíveis cônjuges houver algum segredo que não possa ser revelado, Kierkegaard sugere que ele jamais se case⁶¹. É por isso que, mesmo amando Regina, Kierkegaard preferiu abrir mão do seu amor a revelar o seu ser melancólico.

Tanto no luteranismo quanto no pietismo o sofrimento é uma virtude, ele aparece como condição necessária para se vencer o pecado original. E a fé aparece como um importante ingrediente para a alma, um auxílio para vencer as provações da dor. A fé não é apenas uma crença e sim “o modo de conhecimento do homem interior”⁶². Se essa fé é instigada pelo sofrimento, então o cristão não deve fugir dela, mas sim assumi-la como missão na existência, como paixão que dá acesso a Deus⁶³.

É a partir dessa concepção religiosa do sofrimento que Soren A. Kierkegaard superará a sua própria existência. Para chegar a isso, ele atuará, num primeiro plano, como escritor religioso e, num segundo plano, como opositor às idéias hegelianas.

Quando Kierkegaard faz menção ao cristianismo, parece pensar em uma fé sem mediações. Isso revela sua herança reformista. Ele escreve e luta por uma fé radical na tentativa de estabelecer uma nova reforma, já que a Igreja cristã dinamarquesa, devido ao processo de secularização se tornara nacional⁶⁴. Assim compreende Le Blanc

⁶⁰ GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p. 47.

⁶¹ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p. 104.

⁶² LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.22.

⁶³ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.22.

⁶⁴ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.18.

:

O protestantismo encontrara um aliado na nobreza dinamarquesa, que via em seu desenvolvimento uma oportunidade de aumentar sua influência em detrimento do rei, enfraquecido pela derrota da Suécia. Nesse clima conturbado – mais tarde fundamental –, os elos que uniam os sete bispados da Dinamarca ao trono pontifical romperam-se, de tal modo que se criou de facto, sem declaração oficial, uma Igreja nacional dinamarquesa⁶⁵.

No contexto de nacionalização do cristianismo dinamarquês, encontram-se a instabilidade da liderança religiosa nacionalizada e o exercício do ministério pastoral remunerado pelo Estado. O resultado de tantas modificações foi a abertura de espaço para a profissão de pastor, para a qual, na visão de Kierkegaard, os candidatos seriam suspeitos no quesito vocação. Daí a sua crítica à organização eclesiástica, liturgia, ética e vida religiosa na Dinamarca.

Esse contexto filosófico-religioso está presente na obra *Temor e Tremor*. Daí a necessidade de fazer uma breve apresentação das bases que sustentaram a crítica kierkegaardiana ao sistema hegeliano, já que ele influenciou diretamente o tipo de cristianismo vivido pela Igreja nacional dinamarquesa.

2.4 A crítica de Kierkegaard ao racionalismo hegeliano

Uma maneira de expor sua crítica ao sistema hegeliano foi a obra *Temor e Tremor*, na qual se desenrola uma esplêndida discussão em torno da ordem de Deus a Abraão, ordem essa que contraria toda concepção moral baseada no geral. Ao mesmo tempo em que efetua o resgate do indivíduo, Kierkegaard combate alguns conceitos desenvolvidos pelo sistema hegeliano. Em Abraão, a atitude de silenciar é uma afronta às três esferas hegelianas da manifestação do *Espírito* absoluto – a família, a sociedade e a moralidade geral refletida na

⁶⁵ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.18

divinização do Estado. Essas esferas de eticidade serão apresentadas a partir da questão do indivíduo e da subjetividade, da dialética existencial e da fé como conhecimento paradoxal.

2.4.1 A questão do indivíduo e da subjetividade em Kierkegaard

Para elaborar sua crítica a Hegel, o filósofo dinamarquês começa com o seguinte princípio: “a multidão é a mentira”⁶⁶. Se é verdade que o ético e o religioso pertencem à esfera do universal, também é verdade que a interioridade está enclausurada na dimensão da particularidade. Foi por isso que Kierkegaard afirmou que, de acordo com a perspectiva hegeliana, é necessário livrar-se da interioridade e encontrar-se na exterioridade, único lugar no qual a verdade pode ser descoberta⁶⁷.

Para Kierkegaard, o geral é enganoso, porque a tarefa de cada indivíduo é compreender-se a si mesmo na existência⁶⁸. E isso passa inevitavelmente pela interioridade, que pertence ao indivíduo.

O tornar-se sujeito, para Kierkegaard, é assumir o *eu* como possibilidade de existência consigo mesmo. Não é a relação que vai determinar o *eu* e sim o modo pelo qual o indivíduo alcança a plenitude do seu ser através da dimensão constitutiva de si mesmo, para encontrar-se como sujeito⁶⁹.

Se o *eu* é encontrado, então o sujeito se depara com a liberdade como origem e realização. A existência se apresenta como relação-consigo-mesmo. A partir dessa perspectiva, Kierkegaard afirma que a síntese de infinito e finito, de idealidade e realidade,

⁶⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.165.

⁶⁷ GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p.245.

⁶⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.164.

⁶⁹ MARION, Francisco J. *Kierkegaard: los limites de la dialectica del individuo*. Cali: Universidad del Valle, n.9, p.26.

existe de forma concreta no existente, de tal modo que os distintos momentos dialéticos se penetram e se interiorizam, possibilitando ao sujeito a resolução das oposições⁷⁰.

Ser indivíduo na concepção kierkegaardiana é uma “experiência de reapropriação do seu próprio eu e não de algo arbitrário ou irracional”⁷¹. O indivíduo encontra a verdade constituída na subjetividade por meio da descoberta do *eu* existente, daí a afirmação de Kierkegaard, atestando que “a subjetividade é a verdade”⁷². É importante lembrar que, na concepção do pensador dinamarquês, quando o indivíduo assume sua individualidade ele encontra sua subjetividade.

Ao falar em subjetividade, Kierkegaard estabelece uma verdade contida no interior do indivíduo. A palavra *interioridade*, no idioma dinamarquês, pressupõe “paixão, ardor, algo que é feito com profundo ânimo e vigor”⁷³. Já o termo *indivíduo* representa “aquele que faz suas escolhas dentro da sua particularidade”⁷⁴.

Ao apresentar o indivíduo indivisível com a verdade, Kierkegaard parece introduzir a verdade como uma busca, como mais um saber e finalmente como um caminho em direção ao conhecer. Seria um esforço apaixonado pelo conhecimento de si mesmo⁷⁵.

Ao estabelecer sua concepção de indivíduo, Kierkegaard critica o sistema hegeliano, afirmando que nenhuma verdade é objetiva e que o conhecer compete ao indivíduo existente. Dessa forma, a apresentação da dialética existencial aprofundará mais a crítica ao racionalismo.

⁷⁰ MARION, Francisco J. *Kierkegaard: los limites de la dialectica del individuo*. Cali: Universidad del Valle, n.9, p.30.

⁷¹ GIMENES DE PAULA, Marcio. *A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade*. Campinas, SP: [s.n.], 2005. p. 27.

⁷² KIERKEGAARD apud GIMENES DE PAULA, Marcio. *A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade*. Campinas, SP: [s.n.], 2005. p. 27.

⁷³ BENSE apud GIMENES DE PAULA, Marcio. *A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade*. Campinas, SP: [s.n.], 2005. p. 29.

⁷⁴ GIMENES DE PAULA, Marcio. *A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade*. Campinas, SP: [s.n.], 2005. p. 27.

⁷⁵ CLAIR apud GIMENES DE PAULA, Marcio. *A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade*. Campinas, SP: [s.n.], 2005. p. 44.

2.4.2 A dialética existencial sem mediação

Se o indivíduo é uma síntese de opostos no interior duma dialética existencial, então pode-se concluir que a concepção kiekegaardiana de dialética é diferente da hegeliana, que une os contrários. Em Kierkegaard, a síntese não significa conciliação entre os opostos e sim a passagem de um ao outro sem necessidade e sem conciliação. “Nessa contradição, a existência é acentuada paradoxalmente”⁷⁶.

A história de Abraão, que recebeu a ordem divina de sacrificar seu único filho, torna-se para Kierkegaard uma ilustração dessa dialética existencial. Abraão colocou a fé acima de todas as certezas universais e objetivas, fez a passagem de uma verdade objetiva aceita moralmente para uma verdade subjetiva, sem conciliações, sem mediações. Ele viveu o paradoxo da existência, “na solidão, no silêncio e na incerteza de sua própria origem... esse ponto coincide com o desamparo, com a angústia diante do absoluto”⁷⁷.

A angústia, o desespero e o paradoxo aparecem como categorias existenciais. Na angústia, o indivíduo se relaciona com o mundo e precisa constantemente fazer escolhas diante do desconhecido da possibilidade⁷⁸. O desespero é a relação do indivíduo consigo mesmo, o retorno sobre si mesmo na descoberta de sua identidade. Por fim, o paradoxo ou síntese dialética envolve não a conciliação dos opostos, mas sim a aceitação resignada dos mesmos.

A dialética existencial em Kierkegaard é justamente a separação entre o finito e o infinito, entre o ser e o pensar. No sistema hegeliano, os opostos são conciliados por meio do *Espírito Absoluto* que tudo abarca. Em Kierkegaard, o paradoxo é exatamente a convivência das realidades opostas e a existência é a síntese das possibilidades dialéticas.

⁷⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.234.

⁷⁷ SILVA, Franklin L. *O indivíduo diante do absoluto*. 2007, p. 02

⁷⁸ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.50.

2.4.3 O paradoxo como condição da existência

O paradoxo em Kierkegaard é descrito através de contrastes, tais como *Deus e mundo*, *Deus e homem*, *cristão e pagão*. O Paradoxo também denota uma qualidade interna de uma realidade que para o homem é absurda, como o Cristo homem-Deus, o homem finito-infinito, a razão-paixão, o instante que é tempo-eternidade, a fé como incerteza-certeza⁷⁹.

Conviver com o paradoxo é existir. Para Kierkegaard, tentar explicar o paradoxo é descobrir que ele é um paradoxo. Tais são suas palavras:

Explicar o paradoxo significaria assim compreender mais profundamente o que é um paradoxo e que o paradoxo é o paradoxo. Deus é uma representação suprema que não se pode explicar por algo diferente, mas somente pelo fato de aprofundar-se a si mesmo nesta representação. Os mais altos princípios de todo pensamento não podem ser provados senão indiretamente. Suponhamos que o paradoxo seja assim o limite para a relação de um ser existente com uma verdade eterna essencial, então o paradoxo não poderá ademais ser explicado por algo diferente se a explicação deve ser válida para seres existentes⁸⁰.

O paradoxo, na perspectiva do sistema hegeliano, nada mais é do que a diferença entre os homens mais instruídos e os menos instruídos⁸¹, tornando-se uma expressão retórica⁸². Não existe uma negação do paradoxo na filosofia especulativa, apenas a pretensão infundada de que se compreendeu o paradoxo. Compreender um paradoxo é suprimi-lo e reduzi-lo ao intelecto⁸³. Ora, Kierkegaard acredita que o paradoxo é a verdade presente no interior do indivíduo que existe concretamente, verdade na qual é necessário crer.

⁷⁹ FRAGATA. *Logos enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, v. 3, p.165.

⁸⁰ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.248.

⁸¹ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.248.

⁸² KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.248.

⁸³ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.250.

Existir paradoxalmente é ter “imaginação, sentimento e dialética na vida interior, além da paixão. Mas sobretudo paixão, pois é impossível que um ser existente reflita sobre a existência sem se apaixonar”⁸⁴, visto que para existir é necessário viver em contradição.

Para Kierkegaard, deve-se refletir com paixão, para não se esquecer do ser existente⁸⁵. Tentar abstrair a existência, como fez o sistema hegeliano, é remover as dificuldades e solucionar os paradoxos, impossibilitando assim a compreensão que o existente tem de si mesmo.

2.4.4 A fé como conhecimento paradoxal

A fé em Kierkegaard é o remédio para a angústia, para o pecado e para o desespero⁸⁶ na existência humana. Para desenvolver essa afirmação, é necessário compreender a questão do mal na moral clássica e na moral cristã.

Na concepção clássica, Sócrates afirmava que “ninguém fazia o mal voluntariamente. Aquele que faz o mal é sempre o homem que ignora o que é o bem”⁸⁷. A idéia de que a falta do bem era um reflexo da falta de instrução está presente na concepção moral da antiguidade grega. Era assim necessário instruir o homem na virtude, para que pudesse fazer o bem.

A moral cristã, por sua vez, reconhece a presença do seguinte paradoxo: “reconheço o bem, aprovo-o e, contudo, faço o mal”⁸⁸. Para Kierkegaard, esse paradoxo mostra como o homem precisa de uma revelação divina para orientá-lo a respeito de como vencer o mal. O contrário do mal, representado pelo cristianismo como pecado, era a fé.

⁸⁴ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.251.

⁸⁵ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.252.

⁸⁶ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.89.

⁸⁷ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.89.

⁸⁸ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.89.

A fé como remédio levaria o indivíduo “além da razão e de toda possibilidade de compreensão, porque a fé é absurdo, paradoxo, escândalo”⁸⁹. Por isso, é a fé que constitui o sujeito em sua relação com o mundo e em sua relação consigo mesmo, desfazendo toda angústia e desespero, provocando uma paz baseada na convicção de que para Deus tudo é possível.

O paradoxo da fé é o absurdo em ação, isto é, o indivíduo se torna superior ao universal, confunde os princípios éticos sociais e extrapola os limites da razão. A ética fica suspensa, a razão não consegue explicar, o silêncio se torna a resposta, porque diante do absurdo não se tem o que dizer.

O estágio da existência no qual Kierkegaard acredita ser possível essa reviravolta no existente é o religioso. Nele, encontramos uma dimensão para além do sistema racionalista, profundamente subjetiva e diferente da razão.

A fé para o existente é o encontro do seu ser finito com o infinito, é a mais elevada forma de vida, é a certeza existencial descrita, na forma esplêndida abaixo, por Farago:

A fé é o ardor íntimo totalmente irreduzível a uma crença que vai desafiando seus complementos de objetos diretos destinados à exterioridade onde o Espírito permanece estranho a si mesmo. A certeza interior, certeza existencial, não objetiva, é própria da fé que é precompreensão ao conceitual da própria lei do devir da criatura. A fé é paixão perseverante da existência no tempo. Vivificando a nossa condição de liberdade em devir no tempo, a irrupção do eterno no tempo abre o futuro para o existente em sua paixão, em sua paciência, em sua perseverança⁹⁰.

Isso é diferente de Hegel, que rebaixou a fé para privilegiar a razão. A fé serviria no sistema apenas como “representação simbólica religiosa”⁹¹, sem valor conceitual. Essa compreensão da fé como *paradoxo do absurdo* envolve pensar fora do referencial lógico. Como Kierkegaard localiza suas premissas na existência, que foge do referencial lógico, o

⁸⁹ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.90.

⁹⁰ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. São Paulo: Vozes, 2005. p.173.

⁹¹ GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p. 247.

existir, para ele, é ser totalmente contingente. Ele caracteriza a fé como “uma prova indireta da verdade do paradoxo”⁹².

A fé como paradoxo existencial determina a relação entre o ser humano e Deus, propondo um novo conhecimento. “É uma promessa de liberdade ilimitada e de possibilidades infinitas que um saber racional não pode propiciar”⁹³.

2.5 Temor e tremor: entre a razão e a fé

Conforme mencionado, um dos espaços que Kierkegaard encontrará para realizar suas reflexões sobre o momento da razão e da fé na existência humana será a aclamada obra *Temor e Tremor*, de 1843. Nesta obra, o filósofo dinamarquês rompe definitivamente com o pensamento racionalista, especificamente com o sistema hegeliano, apresentando o paradoxo da fé para além dos limites da razão⁹⁴. Ele apresenta uma “tensão entre o homem e Deus”⁹⁵.

A escolha de Silentio/Kierkegaard é pela narrativa bíblica que conta a história do possível sacrifício de Isaac por seu pai Abraão. A ambigüidade da prova à qual Abraão foi submetido encontra-se entre a questão ética descrita socialmente como assassinato e a questão religiosa que apresenta o ato como sacrifício e obediência a Deus.

Abraão deve escolher entre obedecer ao dever moral e ser aceito socialmente ou obedecer ao dever absoluto, fazendo a vontade de Deus e sendo socialmente rejeitado. Para Silentio/Kierkegaard, Abraão “é o personagem que concretiza o estar diante de Deus, é o

⁹² KIERKEGAARD apud FARAGO. *Compreender Kierkegaard*. São Paulo: Vozes, 2005. p.174.

⁹³ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. São Paulo: Vozes, 2005. p.204.

⁹⁴ GIMENES DE PAULA, Marcio. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume, 2001, p.98; GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p. 11.;

⁹⁵ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2007. p.47.

paradigma do sujeito que faz a experiência radical do absurdo”⁹⁶, é o maior de todos porque acreditou em Deus⁹⁷.

A estrutura da obra *Temor e Tremor* é a seguinte: ela começa com o *Prólogo*, no qual o mundo das idéias parece estar em liquidação, passando em seguida à *Atmosfera*, que narra quatro possibilidades para a história de Abraão. A seguir, vêm o *Elogio de Abraão*, como exaltação ao personagem, e uma *Efusão Preliminar*, que prepara o leitor para três *problematas*, nas quais se concentra a obra: *Problemata I*, que discute a possibilidade de uma *suspensão teleológica da moralidade*; *Problemata II*, que avalia se há *um dever absoluto para com Deus*; por fim, *Problemata III*, que pergunta se moralmente é possível *justificar o silêncio de Abraão*. A obra termina com o *Epílogo*, que estimula o leitor a ir além.

Pode-se afirmar que a leitura de *Temor e Tremor* é desafiante, pois permite “encontrar a morte e a ressurreição do *logos*”⁹⁸ entre os limites da razão e o movimento da fé. O presente trabalho procurará mostrar a razão e a fé como aspectos inelimináveis e irreduzíveis na existência humana.

2.6 Considerações Finais

No cenário filosófico, o *Iluminismo* é apresentado como um movimento que expressa a chegada do ser humano à maturidade. Essa última é marcada pela utilização da razão como veículo seguro para se chegar ao conhecimento. A força do movimento das *Luzes* está na libertação do pensamento em relação ao dogmatismo institucionalizado. A pretensão de tudo conhecer por meio de uma razão autônoma era o ideal dessa época. Os iluministas, ao erguerem a bandeira da razão como o único meio de se chegar ao conhecimento com

⁹⁶ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2007. p.49.

⁹⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*, 1979, p. 118.

⁹⁸ GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p. 12.

segurança, conseguiram desenvolver conceitos e idéias para compreender a realidade sob um novo ponto de vista.

O movimento romântico, uma reação contra o racionalismo absoluto, foi inicialmente representado por Schleiermacher, Novalis e Schlegel e buscou, por meio da interioridade do indivíduo, outra forma de chegar ao conhecimento. Diante das diversas facetas da interioridade, o romantismo utilizou a ironia como recurso literário para criticar os pensadores racionalistas.

O autor mais destacado desse grupo é Hegel, que apresenta um sistema no qual o real e o racional se identificam. A razão assume seu lugar de *Espírito Absoluto*, presente no universal. Através do mundo ético, da ação ética e do estatuto ético, Hegel estabelece uma articulação entre o indivíduo, o *Espírito Absoluto* e a religião. O indivíduo é aquele que precisa sair da sua interioridade para se compreender no universal. O *Espírito Absoluto* é a consciência infinita que se manifesta a partir do reflexo de si mesma, ou, por outras palavras, a razão que utiliza o método dialético. E a religião, expressa na fé, é nivelada e abarcada pela razão. No sistema hegeliano, só se fala de fé no nível da razão especulativa.

Kierkegaard, influenciado por esse movimento, utilizou o mesmo recurso. Diferentemente dos românticos, porém, ele ultrapassou o conceito, compreendendo a ironia como uma tomada de consciência do *eu* real. Para isso, o filósofo usou alguns personagens como Johannes de Silentio em sua crítica ao racionalismo hegeliano.

Outra influência marcante nas obras de Kierkegaard foi o protestantismo de caráter luterano e pietista, que significou para ele o resgate de uma religiosidade preocupada com a devoção, o sofrimento e com a questão do pecado. É sob essa influência que Kierkegaard desenvolve, na sua crítica ao sistema hegeliano na obra *Temor e Tremor*, as idéias sobre a fé, o paradoxo e o lugar da razão na subjetividade humana.

No que diz respeito à subjetividade, Kierkegaard resgata o indivíduo como um *eu* que precisa retornar a si mesmo. Esse retorno é marcado por escolhas individuais que resultam no encontro com a verdade. Daí a afirmação de que a existência é marcada por uma dialética sem mediação.

Hegel, em sua construção da dialética, pressupunha a conciliação dos opostos. Kierkegaard acredita que a existência é paradoxal porque separa os opostos. Sua dialética existencial consiste justamente mostrar como a angústia, o desespero e o paradoxo são categorias existenciais impossíveis de serem conciliadas pela razão.

Por fim, Kierkegaard apresenta a fé como um remédio para os dilemas da existência, não como forma conciliatória, mas como um meio de levar o indivíduo para além da razão, para além da angústia, para além do desespero. O paradoxo da fé é absurdo quando é analisado pelas vias lógicas da razão. Porém, quando apreendido pelo existente, ele se torna a mais elevada forma de vida.

Temor e Tremor é o ambiente no qual Kierkegaard desvendará os limites da razão e o paradoxo da fé. Sua intenção parece ser destituir a pretensa soberania da razão, resgatando a fé como uma verdade subjetiva do existente.

3 Os limites da razão nas falas de Johannes de Silentio

3.1 Observações iniciais

Silentio é um dos alônimos de Kierkegaard, conforme Gouvêa⁹⁹. Essa afirmação é básica para o entendimento da obra *Temor e Tremor*. Mesmo que Kierkegaard seja o autor original do texto, ele utiliza um outro nome de autor, o que pode ser entendido como uma tentativa de comunicação indireta das suas próprias idéias. Johannes de Silentio é uma criação literária de Kierkegaard. Portanto, na presente pesquisa será utilizada a expressão composta *Silentio/Kierkegaard* para identificação do eixo que une o filósofo ao seu alônimo. Essa é uma maneira de atribuir ao filósofo a autoria da obra *Temor e Tremor*, como uma de suas inúmeras produções pseudônimas. Diante dessa constatação, supõe-se que Silentio é construído como representação simbólica do necessário silêncio da filosofia especulativa diante da fé. Defende-se a hipótese que, em Silentio, podem ser detectados vestígios das proposições kierkegaardianas sobre a influência e a crítica da filosofia racionalista, assim como seu esforço de repensar o uso da filosofia no caminho da fé existencial.

O esforço de análise se concentrará nas afirmações desse personagem. Nesse sentido, o capítulo procurará conhecer Johannes de Silentio, suas falas que revelam os limites da razão e a irredutibilidade da razão e da fé na existência humana.

O próprio Kierkegaard considera *Temor e Tremor* uma obra estética¹⁰⁰. Talvez porque nela ele se observe em um jogo de imagens ao mesmo tempo contraditórias e complementares: a de filósofo radicalmente religioso que produz um escrito estético. A

⁹⁹ GOUVEA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002, p. 73.

¹⁰⁰ KIERKEGAARD, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. São Paulo: Edições 70, 1986, p.27.

aparente contradição seria proposital, como “um disfarce estético”¹⁰¹ tanto do filósofo como do humano piedoso.

Corroborando essa idéia, convém lembrar que as obras do filósofo, enquadradas na categoria *estética*, são assinadas por alônimos, isto é, personagens simbólicos que expressam as idéias do pensador dinamarquês. Essa estratégia é explicada pelo autor como um convite ao leitor a desvendar seu enigma ou a participar do jogo proposto nas e pelas personagens:

[...] quando uma mistificação, uma reduplicação dialética é posta ao serviço da seriedade, este procedimento supõe que se recorra a ele simplesmente de maneira a evitar os equívocos e os acordos provisórios, deixando ao investigador honesto o cuidado de encontrar a explicação verdadeira¹⁰².

Para alguns estudiosos das obras de Kierkegaard, o significado da utilização dos alônimos kierkegaardianos nas obras estéticas tem como finalidade mostrar as diversas facetas da identidade do próprio filósofo¹⁰³. É como se Kierkegaard oferecesse a seus pensamentos a possibilidade de tomarem vida própria, através de outros nomes e imagens de si, de forma não rígida ou sistemática. Ele vive como pessoa interposta em cada um de seus personagens. Ele se diverte em colocar em cena, graças a eles, a pluralidade de suas aspirações contraditórias¹⁰⁴.

A utilização kierkegaardiana dos alônimos é uma espécie de recusa ao absoluto da única verdade perfeita em relação a si e ao humano, em última instância. Afinal, “um único homem não pode dizer toda a verdade”¹⁰⁵. Tão múltiplos quanto seus alônimos, são os pensamentos de Kierkegaard e vice-versa.

¹⁰¹ KIERKEGAARD, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. São Paulo: Edições 70, 1986, p.30.

¹⁰² KIERKEGAARD, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. São Paulo: Edições 70, 1986, p. 31.

¹⁰³ GUSDORF, G. *Kierkegaard*. Paris: Ed. Seghers, 1963, p.75.

¹⁰⁴ GUSDORF, G. *Kierkegaard*. Paris: Ed. Seghers, 1963, p.75

¹⁰⁵ GUSDORF, G. *Kierkegaard*. Paris: Ed. Seghers, 1963, p.76.

A essa estratégia do filósofo dá-se, contemporaneamente, o nome de “método indireto”¹⁰⁶ ou “comunicação existencial”¹⁰⁷. Esse método tem o objetivo de oferecer, nas vozes pseudônimas, um espelho da existência e da natureza humana, “pois cada personagem tem a capacidade de representar internamente os vários estádios da existência humana”¹⁰⁸. Pode-se então compreender o método da comunicação indireta como um esforço de refletir em múltiplas imagens as diversas possibilidades de existir.

Assume-se, como pressuposto para esta reflexão, que a pseudonímia em Kierkegaard é uma estratégia literária consciente e um método por meio do qual o filósofo deseja refletir sobre um tema e que ele precisa de outras vozes e instâncias estéticas, dadas as complexidades e demandas desse tema.

Além da questão da pseudonímia, é relevante compreender a relação da estética e do religioso em *Temor e Tremor*. Kierkegaard utiliza a retórica como metodologia de caráter estético como autor religioso. Com essa elaboração, há dois movimentos, em que o segundo exige o primeiro, ao tempo que também o reforça e prepara. Primeiramente, ele atrai e seduz o leitor. Encantado o leitor, paulatinamente desconstrói-lhe as ilusões, demonstrando a falácia de suas convicções, e, simultaneamente, oferece-lhe uma concepção, a religiosa, que é superior à estética. Tais são suas palavras:

[...] uma ilusão nunca é dissipada directamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indirecta. O ataque directo não faz mais do que ancorar o homem na ilusão, exasperando-o. O autor religioso deve, portanto, em primeiro lugar, entrar em contacto com os homens. Por outras palavras, deve começar por uma produção estética que lhe servirá de preço a pagar. E quanto mais brilhante é o seu trabalho, melhor se sente com ele. Seguidamente, deve estar seguro de si, ou antes (e é o meio mais seguro e até o único certo), deve permanecer sob o olhar de Deus no temor e no tremor, a fim de evitar o resultado inverso e de não se tornar um animador do poder daqueles que estimula, para se atolar finalmente no estético. Deve, portanto,

¹⁰⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. São Paulo: Edições 70, 1986, p. 39.

¹⁰⁷ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007, p.33.

¹⁰⁸ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007, p.13

estar totalmente pronto para produzir o religioso, sem qualquer impaciência, mas tão depressa quanto possível no exacto momento em que conquistou os leitores, de modo a que embatam contra o religioso à velocidade com que se abandonam do estético¹⁰⁹.

Nesse método retórico, Kierkegaard acentua a responsabilidade daquele que conduz a reflexão acerca dos efeitos sobre seus leitores “conquistados”, ou seja, dos efeitos estéticos que a reflexão deve necessariamente chegar a produzir em ambos, leitor e escritor.

Tem, pois, significado religioso a conjugação da metodologia estética de produção da reflexão religiosa com o uso da estratégia da pseudonímia. Na obra *Temor e Tremor* percebem-se muitas características estéticas, mas não é o intuito desta pesquisa descrevê-las. Pretende-se ressaltar uma das características marcantes nesta obra, ou seja, a utilização do alônimo. Daí a necessidade de compreender Silentio como figura representativa do pensamento de Kierkegaard.

A função de cada alônimo nas obras kierkegaardianas é, como já citado, um espelho existencial, no qual cada leitor pode enxergar-se¹¹⁰. O efeito sobre o leitor que é seduzido ao diálogo com Don Juan, Margarida, Fausto, Asvero, Jó, Climacus, Abraão, Guilherme, Victor Eremita, Anti-Climacus, Johannes de Silentio, Nicolaus NTabene, Frater Taciturnus ou Constantin Constantius¹¹¹ é se deparar com várias visões da existência e, com todas essas possibilidades, deixar-se levar ao que é superior.

Nessa perspectiva, Johannes de Silentio, como alônimo de Kierkegaard, torna-se a imagem e a voz responsável pela obra *Temor e Tremor*. Por meio da compreensão dessa personagem tão enigmático e ao mesmo tempo tão revelador percebem-se caminhos para refletir sobre a razão e a fé na agenda kierkegardiana.

¹⁰⁹ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007, p. 40.

¹¹⁰ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007, p.12.

¹¹¹ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007, p. 33.

3.2 Johannes de Silentio

Silentio, como personagem simbólico de Kierkegaard, não é uma unanimidade entre os estudiosos do filósofo. Tanto é identificada a figura do filósofo com a de seu pseudônimo¹¹², como se distinguem os dois¹¹³. Não existe uma unanimidade sobre essa questão. Evans descreve Silentio como um hegeliano, com obrigações morais altíssimas que se refletem na sociedade e são atribuídas à família de Abraão¹¹⁴. Essa interpretação não pode ser atribuída a Kierkegaard, que não concordou com as concepções hegelianas. Daí a existência de uma corrente que separa Kierkegaard de seu alônimo.

Contudo, a ligação do filósofo com seu alônimo é aceita por diversos estudiosos, os quais acreditam que Silentio é uma personagem estética utilizada por Kierkegaard para chamar a atenção dos seus leitores. Nem a junção ou a diferenciação afetariam a leitura da obra, tanto o autor como o alônimo revelam-se positivos e nenhuma das leituras produziu um autor irracionalista. O importante é reconhecer e pesquisar o valor dos alônimos nas obras estéticas de Kierkegaard. A referida pesquisa segue a concepção que identifica Kierkegaard com Silentio, por considerar, como exposto há pouco, que o método indireto é uma estratégia retórica e literária do escritor. Assim, é necessário conhecer Silentio, a partir de suas falas, com o objetivo de encontrar Kierkegaard.

Considera-se Silentio um personagem simbólico de atração estética para revelar as concepções e as reflexões de Kierkegaard. Essas observações estão relacionadas com o complexo tema da razão e da fé na existência humana, contrapondo-se assim à tendência hegeliana em que se racionaliza a fé como sistema.

¹¹² Por exemplo, Schestow, Blanshard, Buber, Kaufmann, MacIntyre, Arbaugh, Bixler, Barrett entre outros, conforme relaciona GOUVEA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p. 72,

¹¹³ Por exemplo, B. Dewey, J. Collins, C.S. Evans, Green, Mooney entre outros, conforme indica GOUVEA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002, p.72

¹¹⁴ GOUVEA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p.72.

Portanto, encontrar Kierkegaard em Silentio exige, inicialmente, desvelar a função e a importância de Silentio na obra *Temor e Tremor*.

3.2.1 O alônimo esteta

A metodologia da comunicação indireta utilizada na obra *Temor e Tremor*, possibilitada pela figura existencial de Johannes de Silentio, procura mostrar aos leitores contemporâneos de Kierkegaard “a inadequação entre o viver a vida e o existir no interior da própria vida”.¹¹⁵

O pseudônimo esteta é figura que serve de espelho ao escritor e ao leitor, forma alegórica que revela realidade outra, além da estrita representação que encena, de forma dramática, cômica, irônica e, até mesmo, trágica, como o explica Valls:

Eis a importância da comunicação indireta: mostrar pelas alegorias que o homem do seu tempo, bem como o do nosso, tornou-se um “cadáver ambulante”, uma máscara, um fardo pesado, e que existir é demasiado, preferindo ser um “simples espectador” da existência¹¹⁶.

Johannes de Silentio é a imagem que tem como objetivo dissipar a ilusão que limitou a filosofia às categorias do pensamento hegeliano. Para Silentio, quando o assunto é a existência, os sistemas e conceitos se tornam impotentes, pois o existente é contraditório e contingente.

Compreendida a função de Johannes de Silentio, a questão que se apresenta é identificar o que Kierkegaard constrói por meio dessa personagem. A citação de Hamann

¹¹⁵ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007.p. 33.

¹¹⁶ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007, p.34.

indica um caminho: “O que Tarquínio o Soberbo pretendia designar com as papoulas do seu jardim, compreendeu-o o filho, não o mensageiro”¹¹⁷.

De acordo com Gouvêa, Hamann exerceu influência significativa no pensamento de Kierkegaard. Alguns conceitos como *angústia*, *paradoxo*, *ironia*, *comunicação indireta* e *humor* foram extraídos da leitura das obras desse escritor”¹¹⁸.

Hamann foi um dos mais importantes pensadores do movimento *Sturm und Drang* na Alemanha¹¹⁹. “Para Hamann, o iluminismo absolutizou a razão e tendeu a dar ao homem uma falsa concepção de si mesmo”¹²⁰. Sua crítica ao sistema filosófico e a denúncia às deficiências da abstração influenciaram Kierkegaard¹²¹. No entanto, sua maior influência terá sido a afirmação que Hamann faz, na existência humana, de um contraste entre razão e fé.

Para Hamann, a razão e a fé são partes constituintes da existência humana. O que de fato existe “não necessita ser demonstrado pela razão para ser experimentado e crido, ainda que se possa, a *posteriori*, construir estruturas racionais sobre isso”¹²². A crítica de Hamann está relacionada à tentativa de argumentar racionalmente em favor da fé cristã.

Outra característica de Hamann que influenciou o pensamento e a forma dos escritos de Kierkegaard foi o estilo literário. Hamann não fazia ataques diretos contra seus opositores. Pelo contrário, utilizava a ironia, o humor e aforismos, cômico de que, por meio de argumentos lógicos, não ganharia seus opositores, mas, por meio da comunicação indireta, atrairia seus corações¹²³.

¹¹⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979, p.109.

¹¹⁸ GOUVEA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p. 83.

¹¹⁹ O *Sturm und Drang* foi um movimento de caráter nacional que desencadeou o Romantismo. O movimento se opunha ao Iluminismo. Este conferia o predomínio da razão sobre os demais valores do ser humano e do mundo. O *Sturm und Drang* colocou a vida como valor supremo e recusou todas as normas que, mesmo válidas racionalmente, pudessem limitar o desenvolvimento individual.

¹²⁰ GOUVEA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p. 84.

¹²¹ GOUVEA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002, p.85.

¹²² HAMANN apud GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002., p. 95.

¹²³ GOUVEA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002, P. 98.

Assim, no prólogo da obra *Temor e Tremor* foram encontrados pistas e rastros que parecem indicar Silentio/Kierkegaard e seu tema: a verdade não é comunicável diretamente nem conceitual, mas é silenciosa, individual, subjetiva e existencial. Passa necessariamente pelo “filtro da ironia, do humor etc”¹²⁴, para encontrar o que é mais importante: a verdade do indivíduo.

3.2.2 O silêncio de Johannes de Silentio

É nessa perspectiva que, ao citar Hamann na abertura de *Temor e Tremor*, Silentio/Kierkegaard oferece pistas dos métodos e intenções que giram em torno da obra. A possibilidade de uma comunicação indireta a partir de Silentio revela os caminhos que Kierkegaard percorrerá em sua obra.

O prólogo é elaborado a partir de uma narrativa sobre o mundo agitado do mercado que afetou também o mundo das idéias. Como narra Silentio/Kierkegaard:

Processa-se nesta época uma verdadeira liquidação que tanto exige o mundo das idéias como o mundo dos negócios. Tudo se obtém por preços tão irrisórios que cabe perguntar-se, depois, se haverá ainda comprador. O arbítrio da especulação muito conscienciosamente aplicado em assinalar as etapas mais significativas da evolução da filosofia, o professor, o mestre de estudos, o estudante e enfim o filósofo, amador ou formado, não ficam na dúvida radical – vão ainda mais longe¹²⁵.

Silentio/Kierkegaard, em sua reflexão, curiosamente, cita Descartes, símbolo da dúvida e do ceticismo na modernidade. Sua crítica à filosofia moderna diz respeito à relação da razão com a fé. “Ninguém hoje se detém na fé – vai mais longe”¹²⁶, e ir mais longe não significa alcançar a fé. É o que compreende Silentio/Kierkegaard quando afirma que “embora

¹²⁴ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p.115.

¹²⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979, p. 109.

¹²⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979, p. 110.

se possa formular em conceito toda a substância da fé, não resulta daí que se alcance a fé, como se a penetrássemos ou ela se houvesse introduzido dentro de nós”¹²⁷.

Kierkegaard, na figura de Silentio, nega-se como filósofo, já que não assume sistema filosófico algum, e questiona mesmo se existe algum. Sua identidade está na poética e no amadorismo. Mesmo que formule algo sobre a fé, nega a possibilidade de alcançá-la pela própria razão. Daí sua estratégia de utilizar o silêncio de Silentio e seu amadorismo, no qual assume que não desenvolverá sistema algum¹²⁸. O seu próprio nome, Silentio, revela essa atitude frente à especulação racional de sua época. O silêncio é marca registrada do alônimo de *Temor e Tremor*.

A obra se inicia com o silêncio do significado de Silentio, o silêncio de Tarquínio e, por fim, se fecha com o silêncio de Abraão. Não há voz que fale à maneira da racionalidade especulativa da época, mas a voz que se quer fazer ouvida em *Temor e Tremor* é a da subjetividade, do indivíduo singular e da existência.

Silentio/Kierkegaard conduz seus leitores a uma escolha, que está relacionada com o que é a verdade para o indivíduo. Também está preocupado em como a verdade se torna significativa para uma existência concreta e real. Silentio/Kierkegaard não é o *logos* que busca uma verdade por meio da racionalidade e, sim, o *pathos* que alcança uma verdade que atende à situação existencial do indivíduo¹²⁹.

Portanto, o alônimo esteta da obra *Temor e Tremor* é aquele que busca criticar a filosofia especulativa de sua época por ter rejeitado os dramas presentes na decisão e escolha do indivíduo concreto. Ao compreender que a razão possui os seus limites frente à existência humana, Silentio/Kierkegaard propõe mostrar a necessidade de uma nova razão possível no existente sem anular a sua interioridade.

¹²⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979, p. 110.

¹²⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979, p. 110.

¹²⁹ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p.115.

3.3 As falas de Silentio revelam os limites da razão

A partir da compreensão do alônimo que Kierkegaard utiliza em sua obra, como função irônica para falar sobre algo do qual se deve silenciar, descobre-se que esse silêncio está relacionado aos limites que a racionalidade especulativa encontra ao se defrontar com a fé.

Por esse motivo, quer-se mostrar como as falas de Silentio/Kierkegaard indicam os limites da razão. Ao narrar a fé de Abraão na tentativa de sacrificar Isaac, Silentio/Kierkegaard procura mostrar, na suspensão teleológica da moralidade, a racionalidade limitada frente ao absurdo, assim como mostrar que a fé e a razão são aspectos irreduzíveis da existência.

3.3.1 A suspensão teleológica da moralidade

A suspensão teleológica da moralidade é o espaço escolhido por Silentio/Kierkegaard para mostrar que quando o assunto envolve a subjetividade do indivíduo singular se faz necessário repensar a utilização e os limites da razão. Silentio/Kierkegaard começa sua exposição compreendendo a moral como racionalidade universal aplicável a todos.

É notável a influência de Kant na concepção moral de Silentio/Kierkegaard. Na filosofia de seu tempo, a moral parece não dar espaço para que o indivíduo seja ele mesmo, pois segue sempre um padrão universal. A existência de uma tarefa moral “consiste em exprimir-se constantemente, em se despojar do seu caráter individual para alcançar a generalidade”¹³⁰.

¹³⁰ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 283.

O espaço ético pode ser descrito como forma racional de conceber a existência humana. O *telos* do indivíduo não estaria em algo exterior a ele, mas, sim, na moralidade que representa o todo¹³¹. Qualquer tentativa de superar o geral para encontrar a individualidade seria contraditória.

A proposta de Silentio/Kierkegaard com a narrativa de fé abraâmica é superar e ultrapassar essa concepção racional da existência humana. Sua metodologia é encontrar um *telos* para a existência humana que seja compatível com a contingência dela. Para isso, torna-se necessário suspender o ético, o racional e o controlável. Tais são suas palavras:

Peca o Indivíduo que reivindica a sua individualidade frente ao geral, e não pode reconciliar-se com ele senão reconhecendo-o. De cada vez que o Indivíduo, depois de ter entrado no geral, se sente inclinado a reivindicar a sua individualidade, entra numa crise da qual só poderá libertar-se pela via do arrependimento e abandonando-se, como Indivíduo, no geral. Se tal é o fim supremo destinado ao homem e à sua vida, a moralidade participa então da mesma natureza da eterna felicidade do homem, a qual constitui em cada momento, e para toda a eternidade, o seu *telos* porque haveria contradição em afirmar-se que ela pode ser abandonada (quer dizer, teleologicamente suspensa), visto que, desde o momento em que se suspendeu, está perdida, enquanto que estar suspenso não significa perder-se, mas conservar-se na esfera superior que é o seu *telos*¹³².

A narrativa de Silentio mostra que ultrapassar o geral significa ir além da razão e suspender a moral frente à fé. Silentio/Kierkegaard destaca Abraão ao compará-lo aos heróis trágicos: o grego Agamemnom, que ofereceu em sacrifício sua filha Ifigênia aos deuses; o romano Brutus, que condenou o seu filho à morte; e o judeu Jefté, que salvou Israel e cumpriu seus votos ao preço do sacrifício da filha. Esses heróis devem a sua glória ao sofrimento de outros.

Todos esses heróis, no entanto, se limitam à esfera moral por terem agido por obrigação. Jefté, em favor do seu povo, Brutus, em favor do Estado e Agamemnom, para

¹³¹ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 283.

¹³² KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p.141.

acalmar os deuses. O contraste se dá com Abraão, que superou a moralidade através do absurdo: “Abraão por meio do seu ato ultrapassou todo o estádio moral; tem para além disso um *telos* perante o qual suspende esse estádio”¹³³.

Enquanto Abraão age diante do absurdo, os heróis agem de acordo com a racionalidade e a objetividade. Silentio/Kierkegaard limita a razão ao narrar a experiência subjetiva de Abraão, pois ele age “no estritamente privado, estranho ao geral”¹³⁴.

Outra limitação que a razão encontra nas falas de Silentio/Kierkegaard ao narrar o exemplo de fé abraâmica está na sua relação pessoal com Deus. A relação pessoal com a divindade é ignorada pelo paganismo, os heróis não desenvolvem uma relação pessoal com a divindade. Pelo contrário, o exercício da moralidade é o lugar do encontro com a divindade. Assim, Silentio/Kierkegaard conclui que “o paradoxo se refere ao geral por mediação”¹³⁵.

Ora, Abraão não utiliza essa mediação. Sua relação pessoal com Deus o leva ao silêncio. Ele se cala, ninguém pode entendê-lo e a razão não pode explicá-lo. É dessa forma que Silentio/Kierkegaard atinge uma das suas expressões mais profundas na obra *Temor e Tremor*:

Então por que é que o fez Abraão? Por amor a Deus, como, de maneira absolutamente idêntica, por amor de si mesmo. Por amor de Deus porque este exige essa prova de fé; e por amor de si mesmo para dar a prova. É por isso que ele me aterroriza ao mesmo tempo que suscita a minha admiração. Aquele que se renega a si próprio e se sacrifica ao dever renuncia ao finito para alcançar o infinito¹³⁶.

Quando a razão se limita frente ao indivíduo, porque é essa a situação de Abraão ao suspender teleologicamente a moral, o ser humano supera o geral para existir como

¹³³ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 144.

¹³⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 144.

¹³⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 145.

¹³⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 144, 145.

indivíduo¹³⁷. Nesse momento, Silentio apresenta o paradoxo na existência humana como crítica ao sistema hegeliano que nega qualquer possibilidade de paradoxo contrário à racionalidade.

A limitação da razão em Silentio/Kierkegaard pode ser compreendida a partir de duas concepções racionais existentes na sua época. A primeira está relacionada com o sistema racional hegeliano e a segunda, com a razão kantiana expressa na moralidade.

3.3.1.1 A concepção hegeliana: a síntese de razão e fé e a crítica de Kierkegaard

No sistema racional hegeliano não existe a oposição dos contrários, como por exemplo, razão e fé. Contudo, seu sistema busca conciliar os contrários por meio da absolutização da razão. Nesse sentido, a partir da unificação de todas as diferenças, a existência do indivíduo se torna um processo dialético no qual a vida se revela “enquanto capacidade de interpretar a estrutura real onde coexistem as mesmas contradições”¹³⁸. Assim compreende Renaud:

A realização dialética do devir é um processo no qual a realidade infinita, negando a sua condição, assume realidades finitas para em seguida superá-las mediante nova negação e assumir de novo a sua infinitude. É ser-que-se-tornou (*Gewordensein*), a partir da dupla negação, a qual expressa a negatividade inerente ao real [...] A lógica não faz senão traduzir em conceito ontológico o conteúdo dessa dilaceração interna da vida [...]¹³⁹.

¹³⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 146.

¹³⁸ SILVA, Simão Daniel C.F. Fé ou razão? O dilema do pensamento moderno. In: *Revista Lusófona de ciência das religiões*. Ano V, n. 9/10, 2006, p. 148.

¹³⁹ RENAUD apud SILVA, Simão Daniel C.F. Fé ou razão? O dilema do pensamento moderno. In: *Revista Lusófona de ciência das religiões*. Ano V, n. 9/10, 2006, p.148.

A razão e a fé em Hegel são sintetizadas em uma única forma de “crença racional lógica”¹⁴⁰. O sistema, portanto, impede qualquer possibilidade de superação da razão. Por esse motivo, a crítica de Silentio/Kierkegaard pressupõe que os pensadores do sistema são repelidos pelo paradoxo que “os leva a falsear a fé para integrá-la ao sistema”¹⁴¹.

A existência de uma forma de conhecimento contrária, diferente ou superior à razão é negada no sistema hegeliano através da dialética. Hegel propõe, a partir da absolutização da razão, a convergência de toda a singularidade para a totalidade:

[...] toda singularidade do agir ou do pensar ou do ser tem a sua essência e significação apenas no todo e, tanto quanto fundamento da singularidade é pensado, apenas o todo se pensa, e o indivíduo não sabe e não imagina para si nenhum outro fundamento [...] o indivíduo é, enquanto consciência particular, pura e simplesmente igual ao universal; e esta universalidade, que sem mais unificou consigo a particularidade, é a divindade do povo, e este universal intuído na forma de ideal da particularidade é o Deus do povo [...]¹⁴².

Em outras palavras, o sistema racional hegeliano não só supera as imagens religiosas descritas por meio de símbolos, mas também qualquer verdade subjetiva por meio do indivíduo, já que tudo é um sistema de idéias.

Na tentativa de conciliar a fé cristã com a racionalidade especulativa, Hegel a transformou, racionalizando o que é considerado objeto da fé. Esse tipo de sistema racional é o que Kierkegaard não aceita na existência humana. Afirma Valls:

Hegel, de certo modo, quer compreender a fé. Muitas vezes ele interpreta a fé apenas como crença imediata, sem fundamentos: como essa crença que a gente tem de abandonar quando começa a refletir. Mas, mesmo uma fé superior, Hegel quer de certo modo definir, conceituar, *begreifen*, conceptualizar, conceber. Então quando eu conceituo, quando eu concebo, como um bom alemão, aí eu entendi. Nesta hipótese, bastaria estudar bem Hegel, dominar a ciência hegeliana, e não precisaríamos mais perder tempo

¹⁴⁰ SILVA, Simão Daniel C.F. Fé ou razão? O dilema do pensamento moderno. In: *Revista Lusófona de ciência das religiões*. Ano V, n. 9/10, 2006, p.150.

¹⁴¹ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p.142.

¹⁴² HEGEL apud SILVA, Simão Daniel C.F. Fé ou razão? O dilema do pensamento moderno. In: *Revista Lusófona de ciência das religiões*. Ano V, n. 9/10, 2006, p. 148.

com o cristianismo, com a fé, não precisaríamos perder tempo com a religião e com a Bíblia, que trabalham em cima da linguagem da representação, da imaginação (das parábolas e das figuras) e não do conceito¹⁴³.

3.3.1.2 A concepção Kantiana: a razão kantiana e os estádios estético e ético

A razão kantiana expressa na moralidade é descrita por Kierkegaard nos seus estádios da existência humana¹⁴⁴. Em um primeiro momento, o filósofo revela a influência kantiana e, num segundo, sua crítica à mesma.

Por influência kantiana a perspectiva ética como estádio da vida humana é analisada por Kierkegaard em contraste com a concepção estética. Para Kierkegaard, o estádio estético é a vida do desejo, do prazer e do imediato¹⁴⁵. Na proposta da vida estética, a escolha não é considerada válida e permanente devido à diversidade e ao instante¹⁴⁶, o que faz com que a escolha seja provisória, “podendo, no momento seguinte, eleger outra coisa”¹⁴⁷. É a busca pelo que existe fora do ser humano e que possa garantir-lhe satisfação e dominá-lo. Assim, o indivíduo estético não pode esperar nada de si mesmo, mas apenas o que lhe é exterior, como o afirma Kierkegaard:

Aquele que vive esteticamente espera tudo de fora. Daí a angústia enfermiza com que muita gente fala do que há de terrível no fato de não ter

¹⁴³ VALLS, Álvaro Luiz M. *Entre Sócrates e Cristo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p.185.

¹⁴⁴ Os estádios podem ser compreendidos também como as etapas no caminho da vida. "Kierkegaard distingue assim três estádios existenciais: o estádio estético em que o homem se abandona à imediatidade, o estádio ético em que se submete à lei moral ou geral como se diz, e o estádio religioso em que o homem, abraçando a eternidade se deixa dirigir pelo amor, para além do bem e do mal" FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. São Paulo: Vozes, 2006. p.120.

¹⁴⁵ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p. 119.

¹⁴⁶ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p.56.

¹⁴⁷ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p. 119.

encontrado seu lugar no mundo. A angústia demonstra sempre que o indivíduo espera tudo desse lugar, nada de si mesmo¹⁴⁸.

É perceptível que a abordagem estética é momento da vida ligado aos sentimentos, às sensações, em que o prazer se torna a meta última da vida humana. Por isso, o que o estético valoriza é o gozo, a satisfação, resultando em desespero, já que não há constância e nem individuação definida. Assim, o estágio estético como referencial para a vida humana deixa a desejar no processo do conhecimento de si próprio e, também, no amadurecimento interior relativo às escolhas, já que sua vivência se baseia na promoção de sensações temporárias.

O estágio ético, em contrapartida, valoriza escolhas permanentes. Na exposição de Kierkegaard, a existência é “ou isto - ou aquilo”¹⁴⁹ e escolher diante das possibilidades que se apresentam é característica que conduz ao amadurecimento e à consolidação da personalidade: “minha alma amadurecia na hora de decisão”¹⁵⁰. A escolha por si mesmo é percebida quando existem, de um lado, “verdade, justiça e santidade”, e, de outro, “desejos, inclinações e paixões”¹⁵¹.

A escolha por si mesmo é, pois, forma de reconhecimento existencial no mundo, na qual quem escolhe está profundamente ligado com o que escolheu. Para Kierkegaard, existe forte relação entre a escolha e o objeto escolhido. Existe significado interior que reflete e fundamenta a personalidade quando se escolhe por si mesmo, pois “o que deve ser eleito encontra-se na mais profunda relação com o que elege”¹⁵².

O processo da escolha por si mesmo se dá na conscientização da responsabilidade diante da existência, na ambição do indivíduo em tornar concreta sua realidade e encontrar

¹⁴⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p. 131.

¹⁴⁹ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.114.

¹⁵⁰ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p. 113.

¹⁵¹ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p.113

¹⁵² KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p. 117.

seu lugar no mundo. O mundo é visto por aquele que escolhe por si mesmo como espaço de “realização de tarefas”¹⁵³, no qual o humano é “soberano sobre si mesmo”¹⁵⁴. O dever de cumprir as diversas tarefas se torna o objetivo da vida, fim último, que resulta em vida estável e segura. Kierkegaard pontua-o:

Dizer-se que o indivíduo vê sua possibilidade como sua tarefa é expressar justamente a soberania do indivíduo sobre si mesmo, soberania que nunca abandonará ainda que, de outro lado, não se acomode na soberania muito desenvolvida que possui sempre um rei sem reino. Isto confere ao indivíduo ético uma segurança que falta por completo àquele que não vive senão esteticamente¹⁵⁵.

Portanto, escolher por si mesmo é compreender-se como sujeito responsável, livre que, ao eleger seu lugar no mundo, cumpre sua tarefa consciente de sua responsabilidade e fortalece, cada vez mais, sua personalidade, porque quando exercita a escolha, escolhe por si mesmo. Esse processo é possibilitado pela reflexão que avalia a escolha a ser feita, tornando-se, assim, “auto-afirmação”¹⁵⁶ da pessoa no mundo.

Até aqui se procurou mostrar que a escolha por si mesmo engloba o aspecto ético que envolve a consciência da presença no mundo e o autoconhecimento.

Ora, Kierkegaard define a ética como a atitude humana de participar do que está em contínua transformação: “a ética é o que faz com que o homem devesse o que devém, não faz, portanto, do homem algo distinto de si mesmo”¹⁵⁷. Ao tomar consciência de si mesmo, isto é, de que é um ser em constante transformação, o indivíduo, ao agir no mundo, forma-o e transforma-o a partir de suas escolhas.

¹⁵³ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p. 130.

¹⁵⁴ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p. 130.

¹⁵⁵ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007, p. 130.

¹⁵⁶ SWENSON apud GOUVÊA, R.Q. *Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.261.

¹⁵⁷ SWENSON apud GOUVÊA, R.Q. *Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.261. p.131.

É importante ressaltar que o estágio ético não é compreendido como a relação externa do ser humano com o dever, ao contrário, “a ética é determinada como dever e o dever, por sua parte, como uma multiplicidade de proposições particulares”¹⁵⁸. O indivíduo e o dever encontram-se e nesse encontro unem profundamente o dever e a personalidade. O dever, nesse sentido, não é obrigação e, sim, algo que constitui a compreensão de si mesmo e, por isso, não é exterior à personalidade do indivíduo. O dever como escolha por si mesmo é construtor da personalidade que “torna o indivíduo infinitamente seguro de si mesmo”¹⁵⁹:

O dever não é uma senha, senão algo que nos incumbe. Se o indivíduo considera desta maneira o dever, isto prova que se orientou em si mesmo. O indivíduo revestiu-se com o dever, que é para ele a expressão de sua natureza mais íntima. Assim orientado em si mesmo, aprofundou o ético e não permanecerá sem alento quando se empenhar em cumprir seus deveres¹⁶⁰.

A ética explicitada no dever constitui o que é interior ao humano, não algo imposto de fora, isto é, fora da personalidade humana, como norma ou lei. Se assim o fosse “a gente tudo abandona e se desespera”¹⁶¹. A essa forma de compreender a ética como dever exterior ao indivíduo Kierkegaard denomina *erro*¹⁶², porque reduz a compreensão da ética ao “cumprimento dos deveres”¹⁶³. Nessa forma externa e normativa, a ética reduziria a pessoa à mera relação externa com o dever, o que remeteria o indivíduo exclusivamente ao estágio estético, e, além disso, acrescentaria peso demasiado, difícil de suportar, à existência humana:

¹⁵⁸ SWENSON apud GOUVÊA, R.Q. *Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.261. p. 132.

¹⁵⁹ SWENSON apud GOUVÊA, R.Q. *Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.261, p. 133.

¹⁶⁰ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001. p. 132.

¹⁶¹ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001, p. 133.

¹⁶² KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001, p. 132.

¹⁶³ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001, p.132.

A vida cheia de deveres é naturalmente muito feia e aborrecida e se a ética não tivesse uma união mais profunda com a personalidade, seria muito difícil mantê-la contra a estética. Reconheço que há muita gente que aceita essa vida. A causa, porém, reside não no dever, mas nos homens¹⁶⁴.

A vida ética baseada somente na execução de deveres não é considerada por Kierkegaard como escolha por si mesmo, pois não produz a formação da personalidade. Seu resultado é desesperador e inquietante, já que se baseia em algo externo ao indivíduo, tornando o ser humano inseguro por não saber se está cumprindo o que é certo, sendo-lhe necessário “consultar a cada instante os outros para conhecê-lo enfim”¹⁶⁵.

Pode-se, assim, compreender o estágio ético como escolha pessoal que constrói a personalidade humana no mundo, de maneira concreta, que não depende de orientação externa e, sim, das escolhas pessoais e autônomas, em que o humano “funda a sua vida”¹⁶⁶ e sente-se seguro, não porque cumpre deveres, mas porque é orientado por si mesmo.

É mister, ainda, compreender, a partir da definição de ética acima discutida, o que Kierkegaard critica na perspectiva kantiana.

3.3.1.3 A crítica à racionalização de uma vida completamente moral

A crítica de Kierkegaard à ética racionalizada de Kant está relacionada com a redução da fé a aspectos exclusivamente morais. A fé em Kant é prática e ligada ao dever-ser. Nesse sentido, a busca do ser humano está relacionada ao que o indivíduo pode fazer de si mesmo enquanto um ser livre e autônomo. A fé, portanto, é racional por se tornar um dever moral. Silencio/Kierkegaard afirma que o estágio ético não é o fim do caminho, mas passagem para

¹⁶⁴ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001, p. 132.

¹⁶⁵ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001, p. 132.

¹⁶⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001, p. 132.

algo mais sublime, isso é, para o estágio religioso. Dessa forma, o estágio ético se limita em sua eficácia por causa dos aspectos incontornáveis da existência e, ao mesmo tempo, constitui caminho e valor essencial para o estágio religioso

Essa concepção racional se limita frente ao que Silencio/Kierkegaard compreende como absurdo. Na história de Abraão, Silencio/Kierkegaard levanta uma problemática, identificando-a na expressão “suspensão teleológica da moralidade”. Nela a fé é relacionada ao paradoxo no qual o indivíduo se encontra acima do geral, em uma relação de conhecimento tornada absurda tanto pela absolutização da razão hegeliana como pela fé racional por meio da moralidade kantiana.

Para discutir a suspensão teleológica da moralidade, Silencio/Kierkegaard toma como pano de fundo a idéia de que o personagem bíblico, Abraão, ao obedecer a Deus tentando sacrificar seu filho Isaac, moveu-se “em nome do absurdo; porque o absurdo consiste em que está como indivíduo acima do geral. Este paradoxo escapa à mediação”¹⁶⁷. Mediação é, nesse argumento kierkegaardiano, o ato que leva o indivíduo a agir por meio de uma compreensão racional ou por um ideal moral.

No caso de Abraão, o absurdo está na impossibilidade de tais motivos e escolhas serem compreendidos pelo idealismo de Hegel e pela moralidade de Kant. É aceitável, de forma universal, que uma prova ou uma tentação não requeira um desvio do indivíduo do seu dever, “mas aqui a tentação é a moral, coisa de impedir Abraão de realizar a vontade de Deus. Que é, então, o dever? A expressão da vontade de Deus”¹⁶⁸.

O paradoxo aparece como resistência a qualquer tipo de mediação e de síntese, pois é o fundamento da existência humana. E, por isso, é contrário, negador e absurdo ao sistema hegeliano que procura um meio de conciliar a fé e a razão pela via da mediação. O paradoxo

¹⁶⁷ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 142.

¹⁶⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 144.

impossibilita a redução das esferas “constitutivas da existência humana”¹⁶⁹ a uma forma mediada ou síntese.

A razão é limitada frente ao paradoxo. Esse faz parte da dialética kierkegaardiana, que não é “um conhecimento, não é uma concessão lógica, é antes uma categoria, ou seja, uma estrutura que atribui uma forma particular a um conceito”¹⁷⁰. O paradoxo é demonstrado a partir da fé e não da razão. E a fé faz parte da certeza subjetiva do indivíduo que deseja ser.

Portanto, a razão idealista e moralista se limita ao tentar compreender e abarcar o absurdo, pois essa razão se exige como instância suprema e absoluta, rejeitando esferas outras constitutivas da existência. Silentio/Kierkegaard não subestima ou descarta a importância desses tipos de racionalidades, rejeita sim seu intento colonizador e sua autoproclamada absolutização. Silentio/Kierkegaard, pelo modo indireto, quer desmascarar a ilusão da instância suprema e absoluta da razão e demonstrar que a fé, como absurdo, poderia ser outro tipo de entendimento, um paradoxo da existência humana, isso é, um conhecimento irreduzível à razão.

3.3.2 O encontro da razão com o paradoxo

A estrutura paradoxal em Silentio/Kierkegaard é fundamental para se compreender sua argumentação, que exige análise mais detalhada. Para efetuar-la, é necessário seguir dois caminhos que auxiliam na exposição desse conceito em Silentio/Kierkegaard. O primeiro a ser percorrido está ligado à essência do cristianismo. Nesse aspecto, a religião cristã se torna paradoxal devido ao fato da encarnação de Cristo, através do qual Jesus de Nazaré se torna Deus-Homem. O segundo caminho a ser percorrido está na compreensão da fé de Abraão, de acordo com Silentio/Kierkegaard.

¹⁶⁹ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 103.

¹⁷⁰ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 102.

A questão do paradoxo, para o filósofo, é ferramenta que revela as verdades cristãs mais profundas, permitindo que essas verdades sejam transmitidas. A idéia que perpassa essa compreensão é a de que o paradoxo remove a obscuridade, tornando a explicação mais clara¹⁷¹. Assim, Silentio/Kierkegaard supera a filosofia especulativa ao se fundar firmemente na existência do paradoxo:

A explicação do paradoxo torna claro o que é o paradoxo, removendo a obscuridade. A retificação retira o paradoxo e torna claro que não há paradoxo, mas esta última não é uma explicação do paradoxo, bem ao contrário, uma explicação do fato de que não há paradoxo. Mas se o paradoxo surge porque o eterno e um homem particular existente são colocados juntos, então a explicação, ao mesmo tempo em que suprime o paradoxo retira também a existência do existente¹⁷².

Na visão de Kierkegaard, o paradoxo não exclui a importância das racionalidades científicas para a existência. Ao usar esse termo, o filósofo procura mostrar a superioridade qualitativa que existe no paradoxo frente ao entendimento. Por esse motivo, pensar a existência de maneira kierkegaardiana é recorrer a uma “determinação ontológica” inconversível à razão¹⁷³.

O relacionamento entre a razão e o paradoxo é possível, na concepção de Silentio/Kierkegaard, na medida em que a razão se limite frente ao paradoxo como absurdo. Isso significa que a razão kierkegaardiana é uma ordenação de verdades e uma concepção a partir de causas. Em contrapartida, pensar o paradoxo como absurdo é não provar, não fundamentar e não explicar a partir das causas.

Isso não significa que haja oposição entre razão e paradoxo. Este último é tido como uma categoria diferenciada para se conhecer verdades ontológicas. Daí a afirmação da “fé que

¹⁷¹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 247.

¹⁷² KIERKEGAARD, S.A. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 247.

¹⁷³ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 165.

crê no paradoxo”¹⁷⁴. A partir dessa premissa, o paradoxo em Silentio/Kierkegaard se relaciona com “a verdade eterna e a existência humana”¹⁷⁵. Com isso, abrem-se as portas para o primeiro caminho proposto para compreender a concepção do *paradoxo*.

Tal concepção está ligada à união do ser humano existente finito com o eterno infinito. De acordo com essa descrição, Silentio/Kierkegaard vê o paradoxo como absoluto, diferenciando-o dos paradoxos relativos. O paradoxo absoluto possui a seguinte formulação: “Deus existiu sob a forma humana, nasceu, cresceu etc., é bem o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto”¹⁷⁶. Os paradoxos relativos são aqueles que podem ser compreendidos através de uma retificação que os torna aceitáveis e que a filosofia especulativa pode admitir. Silentio/Kierkegaard afirma que a explicação de um paradoxo é a retificação que retira do paradoxo seu caráter contraditório, transformando-o em algo relativo, daí a necessidade de diferenciar paradoxo absoluto de paradoxo relativo¹⁷⁷. O paradoxo absoluto é descrito por Silentio/Kierkegaard na categoria de *absurdo*, isto é, algo que a inteligência e a especulação não conseguem alcançar.

Não se pode, no entanto, com base nessa afirmação, considerar Silentio/Kierkegaard um irracionalista. O filósofo apenas usa a categoria do *absurdo* para deixar clara a diferença entre dois meios de conhecimento, o objetivo e o subjetivo, ou seja, a razão e a fé. A meta da razão é um conhecimento livre de contradições, por isso admite paradoxos relativos que podem ser retificados. Já a fé é um conhecimento continuamente absurdo, por isso considerado paradoxo absoluto, restrito apenas à subjetividade do existente:

Não...o conceito de absurdo é precisamente perceber o fato de que ele não pode e não deve ser compreendido. Este é um conceito determinado negativamente, mas é tão dialético quanto qualquer positivo. O absurdo, o paradoxo, é composto de tal forma que a razão não tem nenhum poder para

¹⁷⁴ KIERKEGAARD *apud* FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 168.

¹⁷⁵ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.p. 165.

¹⁷⁶ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 246.

¹⁷⁷ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 247.

dissolvê-lo em *nonsense* e provar que ele é *nonsense*; não, ele é um símbolo, um enigma, um enigma composto sobre o qual a razão deve dizer: Eu não posso dissolvê-lo, ele não pode ser entendido, mas não segue daí que ele seja *nonsense*. Mas, é claro, se a fé é completamente abolida, toda a esfera é derrubada, e então a razão fica arrogante e talvez conclua que, *ergo*, o paradoxo é *nonsense*¹⁷⁸.

O absurdo como paradoxo está de tal forma construído no pensamento kierkegaardiano que possibilita a constatação da tensão dialética expressa a partir da categoria de absurdo. Essa tensão está relacionada à ligação de dois contrários qualitativos, o temporal e o eterno, entendidos como dois caminhos que a razão encontra na agenda kierkegaardiana.

3.3.2.1 O primeiro caminho: o encontro entre a razão e o paradoxo no Deus-Homem

De forma geral o paradoxo como absurdo é o ponto de partida que Kierkegaard estabelece para descrever o obstáculo que a razão encontra ao se deparar com o paradoxo da fé. Sem anular o valor do conhecimento racional, o filósofo mostra a importância de um conhecimento paralelo na subjetividade do indivíduo, no qual encontra espaço a impossibilidade da explicação objetiva. Portanto, para o crente, a fé no paradoxo absoluto não é paradoxal, é apenas uma categoria, um critério diferente, paralelo, não tangencial ao conhecimento racional¹⁷⁹.

Cristo, como o paradoxo absoluto, “é escândalo para o judeu, loucura para o grego, o absurdo para a razão”¹⁸⁰. O cristianismo, na concepção kierkegaardiana, é uma comunicação existencial que revela a contradição própria do existir. O Deus-Homem é noção escandalosa e contraditória para a razão, como o aponta Kierkegaard:

¹⁷⁸ KIERKEGAARD apud GOUVÊA, Ricardo Q. *Paixão pelo paradoxo*: Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p. 178.

¹⁷⁹ KIERKEGAARD apud GOUVÊA, Ricardo Q. *Paixão pelo paradoxo*: Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p. 176.

¹⁸⁰ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 168.

A possibilidade do escândalo é de tal forma inseparável da fé que se o Deus-Homem não fosse esta possibilidade, não poderia também ser objeto da fé. A possibilidade do escândalo, passada na fé e assimilada por ela, é assim o caráter negativo do Deus-Homem. Pois, sem a possibilidade do escândalo, ter-se-ia então o reconhecimento direto e o Deus-Homem seria um ídolo. O reconhecimento direto é paganismo. Vê-se quanto se desmereceu o cristianismo eliminando-se a possibilidade do escândalo. Vê-se como se faz dele um paganismo amável e sentimental¹⁸¹.

O Deus-Homem é um sinal paradoxal que elimina qualquer tipo de mediação, ou seja, um elemento que traduz de forma inteligível a verdade para o existente. O sinal “somente o é para aquele que sabe o que ele significa”¹⁸². Ser um sinal não significa ser o que imediatamente é, pois o sinal é representação e determinado pela reflexão.

Para Kierkegaard, o Deus-Homem é sinal de contradição que implica a constituição estrutural da contradição: “é ser uma outra coisa que o que se é imediatamente, opondo-se a ela”¹⁸³. Tal é o paradigma do Deus-Homem: “ele é um homem particular, inteiramente semelhante aos outros, um homem de condição humilde. Mas, eis aqui a contradição: Ele é Deus”¹⁸⁴.

O paradoxo do Deus que se faz carne propõe a unificação dos contrários. Essa relação é qualitativamente descrita na dialética paradoxal de Kierkegaard. A harmonia presente no Deus-Homem inspira cada indivíduo a vivenciar, no seu tempo de existência, essa unificação. O cristianismo, no paradoxo do Deus-Homem, convida o indivíduo existente a seguir em direção a um *telos*, que é encontrar um fim infinito para sua existência finita, em outros termos, “seguir os passos daquele que se proclama o caminho”¹⁸⁵.

¹⁸¹ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 312.

¹⁸² KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 300.

¹⁸³ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 300.

¹⁸⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 301.

¹⁸⁵ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 170.

3.3.2.2 O segundo caminho: o encontro entre a razão e o paradoxo na fé de Abraão

Trilhado o primeiro caminho, pelo paradoxo do Deus-Homem, pode-se voltar a Silentio/Kierkegaard que narra a existência do paradoxo na fé de Abraão. O alônimo de Kierkegaard afirma “Ele crê. Tal o paradoxo que o impele até o extremo e que não pode tornar inteligível a ninguém, porque o paradoxo consiste em que se coloca como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto”¹⁸⁶. Esse será o segundo caminho para se verificar o encontro da razão com o paradoxo proposto nesta pesquisa relativa à obra *Temor e Tremor*.

Kierkegaard é criticado e tachado de irracionalista por causa da utilização do absurdo como conhecimento presente no paradoxo. Investigar as falas de Silentio/Kierkegaard sobre o percurso de Abraão ao obedecer a Deus como algo paradoxal e absurdo envolve a tarefa de mostrar a inadequação dessa crítica ou pelo menos de amenizá-la.

O paradoxo presente na fé de Abraão se torna compreensível a partir da perspectiva kierkegaardiana que enquadra o personagem na metodologia estética para alcançar a sedução do leitor e a desconstrução das “ilusões” da especulação racionalista hegeliana e kantiana. No elogio de Abraão, notam-se os elementos que caracterizam a importância e grandeza do indivíduo e a irredutibilidade de sua subjetividade e de sua fé.

Silentio/Kierkegaard, no intuito de narrar o valor da atitude de Abraão, começa com o argumento de que a história celebra seus personagens emblemáticos. Então, compara Abraão aos grandes personagens que marcaram significativamente a memória da humanidade. Prossegue, argumentando que Abraão deve ser considerado não somente um marco entre os heróis, mas, sim, o maior de todos, porque amou, esperou e acreditou em Deus, elementos essenciais à fé. Tais são as palavras de Silentio:

¹⁸⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 146.

[...] mas o maior de todos foi o que acreditou em Deus. E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor – mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio¹⁸⁷.

A entrega sacrificial de Isaac não seria o primeiro ou único ato de fé do patriarca bíblico. Sua relação com Deus é descrita por Silentio/Kierkegaard em outros episódios, tais como o abandono de sua própria terra para outra desconhecida, em uma escolha marcada pela sua obediência pela fé. Para Silentio/Kierkegaard, a fé, nessa narrativa, seria o abandono de uma razão especulativa, já que Abraão “abandonou uma coisa, a sua razão terrestre, por outra, a fé; se refletisse no absurdo da viagem, nunca teria partido”¹⁸⁸. Novamente, diante da promessa de que seria o pai de muitas nações, Abraão se viu diante do abandono da razão, porque “passava o tempo, mantinha-se a possibilidade e Abraão cria. Passou o tempo, tornou-se absurda a esperança, Abraão acreditou”¹⁸⁹. Ele jamais poderá ser esquecido, na concepção de Silentio/Kierkegaard, por ter conhecido no mundo o que significa ter esperança.

Contudo, Abraão passou por mais uma prova, talvez a maior de todas, que a razão especulativa ou a moralidade kantiana jamais entenderia, contraditória ao extremo e, ao mesmo tempo, aparentemente desumana: “E Deus pôs Abraão à prova e disse-lhe: toma o teu filho, o teu único filho, aquele que amas, Isaac; vai com ele ao país de Mirija e, ali, oferece-o em holocausto sobre uma das montanhas que te indicarei”¹⁹⁰.

De fato, a grandeza de Abraão, diante de sua imensa prova, está marcada pelo amor, “porque aquele que se amou a si próprio foi grande pela sua pessoa; quem amou a outrem foi grande dando-se; mas o que amou a Deus foi o maior de todos”¹⁹¹. Foi o amor que motivou o

¹⁸⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 118.

¹⁸⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 118.

¹⁸⁹ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 118.

¹⁹⁰ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 118.

¹⁹¹ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 117.

patriarca a esperar e o fez também lutar, o que, na perspectiva de Silentio/Kierkegaard, o capacitava a vencer o inimigo do humano, o tempo, que a tudo devora, através de sua fé¹⁹²:

Mas Abraão acreditou e, por isso, se manteve jovem, porque aquele que espera sempre o melhor envelhece na decepção e o que aguarda sempre o pior mais depressa se gasta, mas o que crê conserva eterna juventude [...] tinha lutado contra esse manhoso poder a que coisa nenhuma escapa, contra o inimigo que, ao longo dos anos, não cessa de vigiar, contra o ancião que a tudo sobrevive, tinha, enfim, lutado contra o tempo e conservado a fé¹⁹³.

Silentio/Kierkegaard entende a fé de Abraão como paradoxo por diversos motivos: é paradoxal porque não confia em seu próprio entendimento; porque reformula significados e sentidos de elementos como força, saber, esperança e amor; porque tem como característica essencial a absurdidade, pois escapa aos limites da razão e ao mesmo tempo é vivida nessa vida. Assim, “Abraão acreditou e acreditou para esta vida”¹⁹⁴. Se, por um instante pensasse na existência apenas no futuro, teria sim, se despojado de tudo para sair dessa realidade, entretanto, isso não seria fé, pois “acreditava que iria envelhecer na sua terra, honrado e benquisto do seu povo, inolvidado pela geração de Isaac, o seu mais caro amor nesta vida”¹⁹⁵.

Soma-se a todos esses aspectos o fato de que a fé de Abraão não se reporta a uma concepção escatológica. Se assim fosse, não seria a fé “apenas uma possibilidade que adivinha o seu objeto no horizonte longínquo, embora dele separada por um abismo onde se agita a desesperação”¹⁹⁶. Pelo contrário, presentificada, a fé de Abraão é temporal e absurda, isto é, paradoxal. Silentio/Kierkegaard quer deixar claro que o que envolve a fé demanda outro tipo de conhecimento, o qual desempenha exigente tarefa na existência¹⁹⁷.

¹⁹² KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 119.

¹⁹³ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 119.

¹⁹⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 120.

¹⁹⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 120.

¹⁹⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 120.

¹⁹⁷ ROSS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Soren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal: EST, 2006. p. 72.

3.4 Razão e fé como instâncias irreduzíveis da existência humana

Considerar a razão e a fé como instâncias ou categorias irreduzíveis na existência humana é o fio condutor da estrutura argumentativa kierkegaardiana no labor da metodologia estética conduzida por seu pseudônimo. Silentio/Kierkegaard utiliza a questão do dever, descrita na ética kantiana como moralidade, e na concepção hegeliana como razão absoluta para contrapor a idéia de que a existência humana não se limita apenas à utilização da razão.

Para mostrar a possibilidade de existir razão e fé como conhecimentos distintos e não opostos entre si, na individualidade de cada ser existente, Silentio/Kierkegaard pergunta se há um dever absoluto para com Deus na vivência da fé¹⁹⁸. Para responder à questão, o próprio Silentio/Kierkegaard propõe três caminhos que revelam a irreduzibilidade da razão e da fé na existência humana.

O primeiro caminho percorrido por Silentio/Kierkegaard expõe a compreensão do exercício do dever propriamente dito, sem relação direta com o divino. Para mostrar essa afirmação, o esteta demonstra que a razão como moral se limita ao seguinte pensamento: “a moralidade é o geral e, como tal, também o divino”¹⁹⁹. A razão, nas concepções racionalistas, como as de Kant e Hegel, possui características divinas, ou seja, é universal, infinita e absoluta. Então, exercitar o dever é também um dever para com Deus. Contrapondo-se a essa concepção, Silentio/Kierkegaard mostrará que a concretude de um dever está relacionada apenas ao outro, ao próximo, algo exterior que não seria, necessariamente, incomensurável na vida humana. Ele o articula da seguinte maneira:

Assim sucede com o dever de amar o próximo: é dever, na medida em que este amor está referido a Deus; no entanto, no dever, não entro em relação com ele, mas com o próximo que amo. Se digo, segundo esta relação, que é

¹⁹⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 150.

¹⁹⁹ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 150.

um dever amar Deus, enuncio uma simples tautologia, sendo aqui tomado *Deus* no sentido totalmente abstrato de divino, de geral, de dever. Toda a vida da humanidade arredonda-se então e toma forma de uma esfera perfeita, de que a moral é ora o limite ora o conteúdo. Deus torna-se um ponto invisível e dissipa-se como um pensamento sem consistência; seu poder só se exerce no moral que enche a vida²⁰⁰.

Nesses termos, se um indivíduo amar a Deus em um sentido diferente do proposto pela moralidade, então esse indivíduo será tido como alguém “que ama um fantasma”, talvez compreendido como louco, e sua prática, colocada sob suspeita. Abraão, como pai da fé, torna-se incompreensível segundo as concepções racionalistas, pois não utiliza a moralidade no geral e, sim, no particular, no interior, em relação absoluta com o absoluto. Para Silentio/Kierkegaard, existe um dever para com Deus além do exercício da razão expresso na moralidade.

O segundo caminho proposto por Silentio/Kierkegaard mostra, a exemplo de Abraão, como a interioridade, isso é, a fé, está em um nível diferente, como um dever absoluto para com Deus. Por esse motivo, a vivência da fé está diretamente relacionada a uma “interioridade incomensurável em relação à exterioridade”²⁰¹. É o que Silentio/Kierkegaard nomeia *paradoxo da fé*, um movimento infinito e superior ao geral. O indivíduo, em sua existência, toma consciência de que seu dever possui um *telos* que não se restringe a um ponto de vista intelectual. Daí, a afirmação de que o paradoxo da fé não se presta a mediações²⁰².

É importante destacar que, para Silentio, não há um rebaixamento da moral na existência. Simplesmente, a moralidade se torna relativa por ter encontrado um dever absoluto, restrito ao indivíduo. Quando a razão expressa pela moralidade se depara com o paradoxo, não se faz necessariamente oposição entre eles. Estabelecem-se, sim, níveis diferentes de expressão da verdade. Vale ressaltar que, para o pseudônimo de Kierkegaard, “o

²⁰⁰ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 150.

²⁰¹ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 151.

²⁰² KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 151.

interior é superior ao exterior”, e, por isso, a razão seria relativa e a fé, o paradoxo absoluto que supera ou se estende para além da razão.

Ainda sob o ponto de vista do interior como nível diferente e superior da existência, na percepção de Silentio/Kierkegaard, o indivíduo é que determina a sua relação com o absoluto. Tal não implica dizer que a fé seja antinômica, mas o que Silentio/Kierkegaard parece propor é uma nova concepção de dever para com Deus, que difere do ético e necessita do aspecto religioso. Além disso, “significa uma transformação do velho sentido estático de dever para com Deus, de mandamento divino, pois a ética enquanto reflexão natural acerca das relações humanas não é invalidada”²⁰³.

Assim se constrói o terceiro caminho da irredutibilidade da razão e da fé na existência. O paradoxo da fé no indivíduo não é compatível com a moralidade descrita no geral. Ao afirmar que o indivíduo singular está acima do geral, Silentio/Kierkegaard percebe que tanto a razão quanto o seu reflexo na moral excluíram a interioridade da existência. As conseqüências da moralidade no geral eliminaram da vida o espaço da fé. Então, Abraão está perdido, visto que abriu mão do ponto de vista moral da sua responsabilidade exterior, que era amar o seu filho e não matá-lo.

A compreensão de que há dois pontos de vista na história de Abraão, um moral e outro paradoxal, oferece fundamento para a afirmação de que, na existência, a fé e a razão são irredutíveis, pois possuem níveis diferentes de entendimento e perspectivas. Do ponto de vista moral, pode-se compreender as ações e limitá-las ao racional. Entretanto, do ponto de vista da fé, o indivíduo “não pode de forma alguma fazer-se compreender por ninguém”²⁰⁴. Abraão só pode ser apreendido no seu interior, do ponto de vista paradoxal da fé; esta, por sua vez, é colocada por Silentio/Kierkegaard no nível superior que se estende para além da razão. É

²⁰³ GOUVEA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p. 245.

²⁰⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p.152.

dessa forma que a razão e a fé devem ser compreendidas como irreduzíveis. Daí sua afirmação:

Ou o Indivíduo se transforma em cavaleiro da fé, carregando ele mesmo o paradoxo, ou nunca chega realmente a sê-lo. Nessas regiões, não se pode pensar em ir acompanhado. O Indivíduo nunca pode receber, senão a si próprio, a explicação aprofundada do que é necessário entender-se por Isaac. E se, do ponto de vista do geral, se pudesse exatamente determiná-lo (por outro lado haveria uma contradição terrivelmente ridícula em colocar um Indivíduo, que está fora do geral, nas categorias gerais, pois que ele deve agir na sua qualidade de Indivíduo que se acha fora do geral), o Indivíduo nunca poderá, no entanto, assegurar-se disso pelos outros senão por si mesmo, como Indivíduo²⁰⁵.

É nesses termos que Silentio/Kierkegaard mostra a grandeza de Abraão. A explicação do seu ato não pode ser apreendida, porém, o espanto por ter agido de acordo com um dever absoluto e privado na sua existência pode ser concebido. De forma alguma a moral pode ser ou foi abolida na argumentação de Silentio/Kerkegaard. Ela foi apenas suspensa, temporariamente, por uma instância superior, alienígena à razão e, por isso, para ela tornada absurda. Foi somente um instante “em que o seu ato está em contradição absoluta com o seu sentimento”²⁰⁶. Portanto, o caráter paradoxal da fé se torna superior porque se estende para além da razão e, ao mesmo tempo, encontra espaço na existência, em um nível diferente da razão, sem aniquilar ou abolir a razão, pois ela também é instância irreduzível da existência.

3.5 Considerações finais

Procurar nas falas de Silentio pistas dos pensamentos de Kierkegaard sobre a situação da razão e da fé na existência humana foi a tentativa desse capítulo. Seus apontamentos mostraram os limites que a razão encontra ao deparar-se como o paradoxo absoluto da fé.

²⁰⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 152.

²⁰⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 154.

O caminho que a pesquisa encontrou foi o da suspensão teleológica da moralidade, expondo tanto a síntese hegeliana como a kantiana. Essa exposição buscou mostrar essas sínteses como estilos racionais para apreender a verdade. Silentio/Kierkegaard critica esse tipo de racionalização de uma vida completamente moral.

Assim, foi necessário abordar o encontro da razão com o paradoxo, e compreender a distinção entre *paradoxo relativo* e *paradoxo absoluto*. O paradoxo absoluto é marcado pela exposição do Deus-Homem. Dessa forma, Silentio/Kierkegaard expõe a narrativa de fé abraâmica como o lugar do encontro da razão com o paradoxo da fé.

O percurso trilhado na presente pesquisa possuía como objetivo mostrar que a razão e a fé são instâncias irreduzíveis da existência humana. Silentio/Kierkegaard não propõe uma oposição entre ambas e também não propõe uma postura irracional ou fideísta para o conhecimento. Sua proposta é criticar a capacidade da razão compreender outro tipo de conhecimento que ultrapassa os seus limites. A fé é superior à razão, mas não exclui a racionalidade.

Compreende-se que a razão e a fé são elementos constitutivos da existência humana, próprias e relacionadas ao indivíduo. Contudo, faz-se necessário apreender como se dá o movimento da fé em Abraão. Silentio/Kierkegaard, em sua interpretação da narrativa abraâmica, demonstra pelo método indireto que o paradoxo da fé se desenvolve a partir da entrega e do resgate de Isaac. Nessa narrativa, aparecem descritos o cavaleiro da resignação e o cavaleiro da fé como representações que expõem um duplo movimento, temática que será abordada no próximo capítulo.

4 O movimento da fé: entre a entrega e o resgate

4.1 Observações iniciais

Na tentativa de compreender a fé de Abraão, Silentio/Kierkegaard procura demonstrar que na fé existe um movimento estruturado entre a entrega e o resgate. Esse movimento da fé é ilustrado por Silentio/Kierkegaard através dos cavaleiros da resignação e da fé e conduzirá a pesquisa descrita em “Problemata”, na seção “Efusão Preliminar”, da obra *Temor e Tremor*.

Silentio/Kierkegaard inicia sua exposição distinguindo o mundo exterior do mundo do espírito. O primeiro, marcado pela indiferença, é regido pela lei da imperfeição. Nele, o “espírito da lâmpada mágica obedece ao seu possuidor”²⁰⁷ e a posse e o usufruto das riquezas do mundo não dependem de como foram obtidas. Por isso, encontra-se certa dificuldade em caracterizar Abraão em relação aos demais heróis, pois sua conduta não se destaca no contexto da indiferença. O segundo é regido pela subjetividade do indivíduo, pelo mundo do espírito, no qual “reina eterna e divina ordem”. Nesse mundo é marcante a diferença entre o justo e o injusto. Nesse espaço, o sol não brilha com indiferença, mas nele repousam a angústia e a contradição como marcas daqueles que se arriscam, pois “só o angustiado encontra repouso, só aquele que desce aos infernos salva a bem amada, só quem empunha a faca recebe Isaac”²⁰⁸. Nele, a conduta de Abraão é superior à dos demais heróis.

A narrativa sobre a entrega de Isaac é conhecida, decorada e recitada por muitos do mundo exterior, porém Silentio/Kierkegaard questiona se algum deles já chegara a perder o sono refletindo sobre ela. Abraão é conhecido no mundo exterior como aquele que “foi grande por amar Deus até o ponto de lhe sacrificar o melhor que possuía”²⁰⁹. O ato de entregar o seu

²⁰⁷ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 123

²⁰⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.123.

²⁰⁹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p123.

melhor, realizado por Abraão, tornou-se um ato especial, demonstrando, dessa forma, como o foco para o mundo exterior centra-se na ação moral. Silentio/Kierkegaard utiliza o exemplo do relato bíblico do jovem rico²¹⁰ e o compara a Abraão, com o objetivo de mostrar que, se o jovem tivesse feito a entrega de todo o dinheiro nomeado na narrativa, isso seria considerado um grande ato. E, ainda que não expressasse grande esforço, a ação moral seria elogiada. Contudo, “enquanto, para com o dinheiro não tenho nenhuma espécie de obrigação moral, o pai está ligado ao filho pelo mais nobre e mais sagrado vínculo”²¹¹.

A angústia é omitida da narração popular e religiosa do ato abraâmico, porém Silentio/Kierkegaard enfatiza essa angústia e a contradição que Abraão precisa enfrentar, já que Isaac é filho da promessa e Deus ordena matá-lo. Todavia, é exatamente a angústia omitida na história, por ser perigosa à existência e profunda demais para os “débeis de espírito”²¹², que Silentio/Kierkegaard se preocupa em expor.

4.2 A angústia da escolha

Embora omitida, a angústia é fundamental para que se possa entrever o âmago da escolha abraâmica do ponto de vista kierkegaardiano.

Para melhor compreensão do conceito da *angústia* no pensamento do filósofo, buscou-se apoio em *O conceito de angústia* para subsidiar o entendimento da obra *Temor e Tremor*. A angústia, no sentido *lato*, é a postura do ser humano que compreende sua situação no mundo. Essa situação é marcada pelas escolhas que precisa fazer sem realmente saber se essas são corretas²¹³.

²¹⁰ Lucas 18. 18-25

²¹¹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.124.

²¹² KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 124.

²¹³ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 80.

Para Silentio/Kierkegaard, o absurdo é algo que ultrapassa a razão sistêmica e especulativa. Para aceitar o absurdo é necessário, portanto, outro tipo de conhecimento, que é denominado *fé*. Essa forma de conhecimento encontra-se fora do alcance do ser humano comum, não sendo, por isso, uma certeza racionalizada e, sim, subjetivada. Através dessa certeza subjetivada, o indivíduo entrega-se ao possível. As angústias, contradições, incertezas e falhas são “precisamente o que o possível gera no ser humano”²¹⁴. A angústia seria, nessa perspectiva, a vida de possibilidades geradas pela liberdade, sobre a qual Kierkegaard assim se expressa: “a angústia é uma antipatia simpática. É um não querer, querendo. É uma tonteira, que a liberdade nos causa. A liberdade nos permite fazer ou não uma coisa, é a liberdade de poder. Nesse dom do homem, está o segredo de sua angústia”²¹⁵.

A angústia pode ser entendida como a vontade do medo, medo daquilo que o ser humano deseja. Por isso, ela é “antipatia simpática” que de fato constitui uma sensação estranha que aprisiona o indivíduo sem qualquer possibilidade de libertação. O indivíduo sente profundo temor frente a esse universo de possibilidades que envolve tanto a liberdade como o desejo. O que alimenta a sensação de medo é a angústia que, para Kierkegaard, é a própria manifestação da relação do indivíduo com o mundo.

Existir é, pois, sinônimo de suportar a angústia que está essencialmente ligada à realidade e à possibilidade de fazer escolhas e, ao fazê-las, arriscar a própria finitude. Por esse motivo, para Kierkegaard, não se fala em liberdade vertiginosa, aquela que provoca tontura de forma especulativa, mas sim em liberdade como um estado no qual o ser humano experimenta a finitude.

Com o intuito de explicar a origem da angústia, Kierkegaard faz menção à queda do ser humano conforme a narrativa bíblica do livro de Gênesis²¹⁶. Para o filósofo, o fundamento

²¹⁴ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 80.

²¹⁵ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de angústia*, São Paulo: Hemus, 1968. p. 60.

²¹⁶ Gênesis 3.1-24

do que é denominado “pecado original” não é outra coisa que a própria angústia. Adão, personagem bíblico que representa o gênero humano, vivia entre a inocência e a ignorância. A ordem de Deus para não comer do fruto do bem e do mal é vazia de significado para Adão, pois ele não poderia compreender essa proibição. No seu estado de inocência, ele não entenderia o que era o bem e o mal, nem, tampouco, saberia sobre suas conseqüências, visto que a morte era por ele ignorada. Na relação entre a ordem divina e a ignorância pode se manifestar a angústia, a qual, para Kierkegaard, é a possibilidade de poder²¹⁷.

Compreende-se a partir daí que Kierkegaard tenha proposto a distinção entre *angústia objetiva* e *angústia subjetiva*. A angústia objetiva é a do ser humano diante de sua própria existência genérica, diante da sua liberdade teórica – que é compreendida em Adão. É a angústia da inocência marcada pela interioridade da liberdade como poder. A angústia subjetiva é a do ser humano particular, que mergulha em suas próprias possibilidades e, por meio dos seus atos e escolhas, experimenta, de maneira pessoal, a vertigem da liberdade. Tais são as palavras de Kierkegaard:

A angústia pode ser comparada à vertigem. Quando o olhar imerge num abismo, existe uma vertigem, que nos chega tanto do olhar como do abismo, visto que nos seria impossível deixar de o encarar. Esta é a angústia, vertigem da liberdade, que surge quando, ao desejar o espírito estabelecer a síntese, a liberdade imerge o olhar no abismo das suas possibilidades e agarra-se à finitude para não soçobrar²¹⁸.

A angústia subjetiva para Kierkegaard existe no ser humano como conseqüência do seu pecado. E é aí que a vertigem da liberdade se acentua, “no mesmo momento, contudo, tudo se modificou, e quando a liberdade se levanta, acha-se culpada”²¹⁹. A angústia é o que há de mais profundo no ser humano e sua manifestação é o que se revela da liberdade mais real e concreta, ou seja, é o *Eu* como possibilidade de existência. Por isso, para o filósofo, o

²¹⁷ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 81

²¹⁸ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.66.

²¹⁹ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de angústia*, São Paulo: Hemus, 1968. p. 66.

indivíduo vem depois de Adão. Somente depois da primeira escolha marcada pela angústia é que nasce o indivíduo, sujeito de sua própria liberdade de poder.

Se a angústia é a possibilidade através da qual o ser humano se encontra diante do possível, então se pode resgatar a ação de Abraão ao entregar aquilo que possuía de melhor para além da estreiteza da moral. A oferta do seu melhor envolve um tipo de angústia que é subjetiva e, na entrega de Isaac, ele tenta salvar a si próprio. Kierkegaard afirma que há um momento, o momento do salto, que é o ápice, o exato instante em que o ser humano vislumbra o remédio que produz a reviravolta da existência. A esse *salto* Kierkegaard denomina *fé*. Por esse motivo é que Abraão, por meio da fé, procura salvar-se. Essa salvação é apresentada como o único caminho pelo qual a realidade humana supera a angústia. Pela fé tudo é possível. Deus é a própria transfiguração desse possível. É Deus que vence esse possível e liberta Abraão da angústia existencial. A idéia “de que no possível tudo é possível”²²⁰ lança Abraão na angústia, porém a fé no fato de que Deus pode fazer algo contra o possível é salvadora.

Não é só a angústia presente na ação de Abraão que precisa ser superada, mas também a contradição. Aparentemente, Deus se contradiz porque ordena a Abraão que mate Isaac. Ora, como pai, Abraão deve cuidar do seu filho, já que nele está a promessa, a possibilidade de sua posteridade.

É diante da angústia, da contradição e de toda incerteza racional que Abraão obedece à ordem divina e escolhe realizar o sacrifício, confiando plenamente que Deus lhe devolveria Isaac. Ele crê no absurdo. O anseio surpreendente e contraditório de Abraão é apresentado por Silencio/Kierkegaard no duplo movimento que envolve o despojar-se de tudo, e, ao mesmo tempo, acreditar que Deus devolverá aquilo a que se renunciou. É dessa forma que Silencio/Kierkegaard apresenta duas figuras que compõem o processo pelo qual Abraão

²²⁰ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 82

atravessa e supera a angústia. A estrutura conflitual é tão densa que o autor corporifica, metaforicamente em uma batalha campal, dois cavaleiros que se enfrentam. O primeiro é o cavaleiro da resignação, exemplificado pela figura de Sócrates, que a tudo abandona no finito. O segundo é o cavaleiro da fé, exemplificado por meio de Abraão, que entrega o seu melhor e o resgata.

4.3 O movimento de entrega

4.3.1 O cavaleiro da resignação

A resignação infinita é o que Silentio/Kierkegaard compreende como “último estágio que precede à fé”²²¹, quando o ser humano toma consciência do seu valor eterno e só então alcança, pela fé, a vida temporal. Veja-se a subversão do pensamento kierkegaardiano. Não é a consciência da vida temporal que é elevada pela fé para ter sentido, mas é o eterno e o não dizível que precisam de fé para alcançar a realidade e o significado.

O movimento que entrega tudo e abandona o finito não é a fé, pois a resignação não a implica. Isso é assim “porque o que eu adquiro no seio da resignação é a minha consciência eterna; e é isso um movimento estritamente filosófico que tenho a coragem de efetuar”²²². Esse movimento filosófico é totalmente racional e não exige a mediação do absurdo.

O movimento da resignação infinita está associado a um caráter ético. Nesse processo, o cavaleiro da resignação, que é apresentado como símbolo da renúncia que abre mão de toda a sua realidade, não retorna ao finito. O cavaleiro da resignação não possui novo olhar sobre a realidade, não possui nova concepção sobre a vida. É por isso que, no movimento da

²²¹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.135.

²²² KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.137.

resignação infinita, a fé não é condição para atingi-la. Não obstante, para se alcançar a fé é imperioso, inicialmente, resignar-se.

O cavaleiro da resignação poderia ter sacrificado Isaac sem acreditar que o teria de volta. É esse o movimento do herói trágico: ele é capaz do despojamento, da ascese na mais estrita acepção da palavra, de entregar o que tem de melhor, mesmo sem crer ou esperar recebê-lo de volta, ele efetua apenas uma entrega.

Um exemplo de cavaleiro da resignação é Sócrates que, nesse sentido, é considerado o “herói da abnegação, da renúncia, do despojamento, do desapego”²²³. O movimento de resignação de Sócrates é considerado intelectual porque ele faz o salto ao abandonar as riquezas, os belos corpos, as belas idéias, para ficar apenas com a idéia infinita do bem²²⁴.

O cavaleiro da resignação é movido, no entanto, por um desejo. Ele concentra a sua força para conquistar aquilo que sua mente determinou e, por isso, encontra consolo em sua renúncia. Quando ele efetua o movimento de entrega, reconcilia-se com a vida, isto é, aprende a partir do movimento doloroso de abrir mão de coisas em função de algo que para ele tem o maior significado. Afirma Kierkegaard:

A resignação infinita implica a paz e o repouso; aquele que a deseja, aquele que não se aviltou rindo-se de si próprio (vício mais terrível que o excesso de orgulho), pode fazer a aprendizagem deste movimento doloroso, sem dúvida, mas que leva à reconciliação com a vida. A resignação infinita é parecida com a camisa do velho conto: o fio é tecido com lágrimas e lavado com lágrimas, a camisa é também cozida com lágrimas, mas, ao cabo, protege melhor que ferro e aço. O defeito da lenda é que um terceiro pode tecer o pano. Ora, consiste o segredo da vida em que cada um deve coser a sua própria camisa e, coisa curiosa, o homem pode fazê-lo tão perfeitamente como uma mulher.²²⁵

A resignação infinita é o encontro com aquele que renuncia à própria vida e pode ser realizada por qualquer indivíduo. A figura do cavaleiro da resignação é a de um solitário que

²²³ PLATÃO. *O banquete*, [s.d] p.186.

²²⁴ VALLS, Álvaro Luis M. *Entre Sócrates e Cristo*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p.182.

²²⁵ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.135.

encontra em seu esforço a recompensa de sua própria consciência eterna, os seus motivos estão medidos pelo fato de se encontrar “incomensurável com a realidade”²²⁶.

Silentio/Kierkegaard propõe, então, “renunciar a nossas mais acalentadas esperanças quando o que se espera prova ser inatingível”²²⁷. Assim, o cavaleiro da resignação não é exemplificado por Abraão e, sim, por Sócrates, que não faz o movimento da fé como fez Abraão. Este último extrapola esse paradigma e é considerado o cavaleiro da fé porque atinge nova concepção sobre sua realidade.

O cavaleiro da resignação para Silentio/Kierkegaard é aquele que possui em sua ação a recompensa de seu próprio esforço. Para examinar a renúncia efetuada pelo cavaleiro da resignação, não se dispensa a apreciação de alguns aspectos descritos na trajetória de tal cavaleiro, como a renúncia a si mesmo para se revelar no geral; a completa aceitação e admiração; a consciência do dever cumprido e o encontro do repouso e da paz.

4.3.1.1 O cavaleiro da resignação renuncia a si mesmo para se revelar no geral

A vida ética é descrita em Kierkegaard como um dos estágios da existência humana. Ela se torna totalmente racional porque pode ser medida e explicada. Como não leva em conta o indivíduo singular, a vida ética torna-se a base para o sujeito ser aceito universalmente.

O cavaleiro da resignação, ao renunciar à própria vida em prol de algo maior e mais sublime, apresenta-se como herói. O herói é aquele capaz de abandonar a si mesmo em prol de um bem maior. E esse bem maior é eticamente aceito e elogiado.

²²⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.139.

²²⁷ HANNAY *apud* GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*, São Paulo: Custom, 2002. p.198.

Por esse motivo, o cavaleiro da resignação, no âmago da sua renúncia, constrói a sua própria identidade infinita, pois “nada mais pode fazer do que recordar”²²⁸ e sua conduta é admirada. Ao renunciar a si mesmo para se revelar no geral, o cavaleiro da resignação encontra, na sua narrativa de vida, uma expressão da moralidade capaz de explicar e autorizar sua escolha, tal como ocorre com os exemplos de Jefté, Agamenon e Brutos.

O fato de renunciar à própria vida implica na continuidade do cavaleiro na esfera moral. A sua busca se efetua na esfera da finitude, apesar de ter realizado uma renúncia infinita. O cavaleiro da resignação encontra a sua mais elevada realização no tempo, o que significa que sua ação é aprovada e medida como excelente moralmente: ele controla heroicamente a dor, cumpre o seu sacrifício de forma visível, desperta a compaixão e as lágrimas por ser visto como nobre.

Por essas vias, ao se aniquilar a si mesmo com a intenção de ser aceito moralmente, o cavaleiro da resignação renuncia ao certo pelo mais certo e, por causa disso, tem creditada a si a confiança. A certeza é fundada pelo geral, que se transforma em transcendência, por sua vez fundada no divino, na concepção do cavaleiro da resignação. Daí, é possível concluir que “o paradoxo se refere ao geral por mediação”²²⁹ e, dessa forma, é através da moral que se alcança o divino

4.3.1.2 O cavaleiro da resignação conquista aceitação e admiração

Ao se exprimir no geral, o cavaleiro da resignação encontra aceitação e admiração, porque pertencer ao geral é magnífico, belo e benéfico²³⁰. Ao se tornar compreensível a todos, o cavaleiro produz segurança e isso justifica a sua ação. O geral passa a ser um espaço

²²⁸ HANNAY *apud* GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*, São Paulo: Custom, 2002. p.117.

²²⁹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.145.

²³⁰ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979., p.155.

possível e desejável de habitar, como sua própria casa. Um espaço sempre pronto a acolhê-lo todas as vezes que dele necessitar ou o desejar, já que a ação do cavaleiro justifica sua presença, pois fundamenta e valoriza o geral.

O cavaleiro da resignação concilia o desejo com o dever. Sua tarefa é permanecer no dever e convertê-lo em desejo. Por isso, a renúncia ao desejo para cumprir o dever envolve a aceitação e a admiração moral. O que justifica a ação do cavaleiro “é a obrigação moral que está completamente presente em si próprio pelo fato de a poder transformar em desejo”²³¹. Não há, no cavaleiro da resignação, um dever absoluto que o leve a renunciar ao dever moral. O que há é apenas o cumprimento do dever moral como instrumento e fim em si mesmo.

4.3.1.3 O cavaleiro da resignação possui a consciência do dever cumprido

A segurança encontrada no geral significa, para o cavaleiro da resignação, a realização do movimento infinito, o alcançar o inefável e o cumprimento absoluto e inafastável do dever. Sua certeza e segurança revelam-lhe o objetivo e o sentido, o fim da renúncia. Portanto, a consciência do dever cumprido é nítida, satisfatória e realizadora para o cavaleiro da resignação ao ser reconhecido.

O cumprimento do dever não é algo imprevisto ou inesperado. Quando o cavaleiro se resigna, o resultado é o exame racional que indica a aprovação moral do ato, o qual, por sua vez, torna clara a sua realização. Dessa forma, no âmago da resignação, ele encontra a possibilidade de se abrir para algo que não é absurdo para a razão. A fim de que se cumpra o dever, no exercício da resignação, são importantes a força, a energia e a liberdade. Em outras palavras, o paradoxo da renúncia é traduzido na força e energia que a moral confere à

²³¹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.156.

renúncia como o lugar do racional, da aprovação e da certeza. Aí reside a liberdade: em poder se submeter à racionalidade inexorável da moral, ainda que isso resulte em dor. A força deve ser suficiente para suportar a dor e a energia deve ser suficiente para amparar a renúncia própria do dever.

4.3.1.4 O cavaleiro da resignação encontra o repouso e a paz

O cavaleiro da resignação encontra “repouso, paz e consolação no seio da dor”²³². Sua paz resulta na condição de que o seu movimento, isto é, a sua renúncia, tenha sido efetuada normativamente. Silentio/Kierkegaard afirma que não teria muito trabalho em descrever as situações que vivenciou por causa de movimentos “abortados”²³³. A ação moral é tão realizadora que o seu efeito não importa no momento em que ela ocorre. A realização no geral é tão empolgante do que o ato em si.

Nesse sentido é que se entende a alegação de Kierkegaard, segundo a qual se dá pouco ou nenhum valor ao indivíduo na instância moral. Para ele, na verdade, é indispensável a presença do indivíduo para realizar o movimento da resignação. Como a razão especulativa só aceita o movimento que se expressa na esfera do geral, Silentio/Kierkegaard, como indivíduo, parece não se sentir aprovado nessa instância. Daí, o seu sentimento de desprezo para com o resultado das suas próprias ações.

A necessidade do movimento e o resultado desse movimento é que produzem o aspecto normativo. No caso do cavaleiro da resignação, sua renúncia conduz à tranquilidade. A satisfação que encontra no próprio movimento é o seu consolo.

Ao encontrar repouso em sua renúncia, o cavaleiro da resignação não sente necessidade de outras buscas ou sentidos. A paz que encontra e o satisfaz se estabelece a

²³²KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.135.

²³³KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.135.

partir da aceitação e não a partir do conhecimento de si mesmo, como indivíduo. Para o filósofo, “ninguém pode viver a morte antes de morrer realmente”²³⁴.

4.4 O movimento do resgate

O movimento de resgate é a continuação do movimento da entrega. Silentio/Kierkegaard afirma que, para encontrar a fé, faz-se necessário esse duplo movimento.

A entrega, como primeiro movimento, é marcada pela figura do cavaleiro da resignação, que, ao renunciar a tudo para encontrar o infinito, reconcilia-se com sua própria vida. E se reduz à pacificação do desejo na moral, sem ultrapassar a esfera do geral. No geral, o indivíduo perde o finito e o temporal, dissolvendo-se na moral em algo superior ou mais abrangente, que se designa aqui como o *geral*. Mas o indivíduo encontra a paz da renúncia de si e do seu desejo. O resgate, como segundo, ulterior e necessário movimento, é marcado pela figura exemplar do cavaleiro da fé que constitui, a exemplo de Abraão, o retorno paradoxal para aquilo que é finito e temporal.

4.4.1 O cavaleiro da fé

O Cavaleiro da Fé é a figura exemplar que Silentio/Kierkegaard utiliza para mostrar o alcance da fé na existência humana. Se o cavaleiro da resignação tem como modelo Sócrates, o cavaleiro da fé se identifica com Abraão, o qual efetua o duplo movimento já mencionado. O “pai da fé” opera o movimento da resignação, mas o supera por não se deter exclusivamente na entrega.

²³⁴ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.135.

A caracterização do cavaleiro da fé se faz importante para compreender Abraão, porque a grandeza do personagem não se encontra apenas no fato de que é capaz de abrir mão do seu melhor (o seu filho), mas também pela convicção de que obterá de volta o seu único filho, que havia sido entregue. É isso que torna sublime o ato de Abrão e leva Silentio/Kierkegaard a afirmar: “aí reside a sua grandeza que posso compreender mas não atingir, por falta de coragem; aí reside também o espanto, e esse posso ainda melhor concebê-lo”²³⁵.

O cavaleiro da fé, para Silentio/Kierkegaard, é aquele que possui, em sua ação, sem negar, adiar ou recusar, a atribulação e a angústia na configuração do paradoxo que é a renúncia e o desejo de permanecer. Opta-se, neste trabalho, por realizar o exame da fé do Segundo Cavaleiro, que levanta algumas características descritas na trajetória do sacrifício de Isaac, tais como a renúncia ao geral para se converter em indivíduo, o isolamento absoluto, a constante prova, o dever absoluto e o fato de ser uma testemunha.

4.4.1.1 O cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em indivíduo

O paradoxo da fé não depende de qualquer instância intermediária. Não encontra sua aprovação na dimensão do geral. Ao contrário, a fé se manifesta como “supremo egoísmo”²³⁶ que realiza o “terrificante”²³⁷ ato, o qual o indivíduo realiza por amor de si próprio. Agindo por amor a Deus, o indivíduo encontra o abandono e o isolamento, pois se torna incompreensível para os demais, não recebendo qualquer aprovação ou estima. Dessa forma,

²³⁵ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.152.

²³⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.152.

²³⁷ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.152.

tem-se uma das primeiras características do cavaleiro da fé: ele sai da instância do geral para se converter em indivíduo.

O indivíduo é uma categoria enfatizada por Kierkegaard e significa a oposição ao público, à multidão ou à massa. Por esse motivo, o indivíduo é o sujeito que constitui a sua própria história e que “não pode de forma alguma fazer-se compreender por ninguém”²³⁸. A explicação da escolha que o indivíduo faz só é compreendida por ele mesmo. Somente o cavaleiro da fé compreende o que significa para ele o que é o seu melhor. Somente Abraão possuía a certeza do valor e da medida da sua entrega.

A categoria de indivíduo se desloca para fora do geral. Sua satisfação, certeza e segurança dependem da atitude que o indivíduo adota. Se, por um lado, o cavaleiro da fé, que se converteu em indivíduo, não desvaloriza pertencer ao geral, sabe de sua importância e de seu benefício, compreende quão acolhedor é tornar-se aceitável a si próprio no geral, por outro, compreende como é sublime ser singular e superar o geral.

Nesse ponto, percebe-se a originalidade kierkegaardiana, já desde o início, em sua crítica a Hegel quanto ao entendimento do indivíduo. O indivíduo, para Kierkegaard, é o único responsável por possuir a verdade enquanto se encontra e se percebe na existência²³⁹.

Abraão, como cavaleiro da fé, enfrenta esse desafio: precisa sair do nível do geral para o nível do sujeito, o da identidade do seu próprio eu. Como indivíduo, Abraão abandona as fortes pressões das aprovações sociais recebidas no âmbito da família, nas memórias e na construção social da infância, que moldam suas demandas de moral. Abandona, principalmente, as certezas adquiridas que ocupam o espaço da promessa de si mesmo. Abraão caminha para o encontro brutal e vital consigo mesmo, nomeado como a sua própria verdade subjetiva. Sua meta é não somente pacificar a angústia do possível pela adesão ao dever e à moral, mas superá-la e, assim, fortalecer sua identidade como indivíduo. O resultado

²³⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 152.

²³⁹ GALLIMARD *apud* FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p.109.

não é a aprovação da moral nem a pacificação do geral, mas um “indivíduo abraâmico” que, ao se descobrir, revela “a fonte transcendental de vida”²⁴⁰ que se desvelou por meio do absurdo: o próprio sujeito.

Nas narrativas bíblicas, é comum a eleição de pessoas às quais Deus submete a determinada prova, como Jacó e o próprio Abraão. Ao término do processo probatório, o nome dessas pessoas precisa ser modificado. Essa mudança do nome compreende e expressa que aconteceu ou se fez realizar nessas pessoas outro modo de ser no mundo e na presença de Deus. Tal mudança pode ser vista como o movimento de saída do geral para a abertura ao indivíduo.

Essa mudança pode ser exemplificada como a imagem de um profundo abismo entre a infinitude e a finitude. É nesse abismo que se encontra Abraão, que atende à ordem divina para entregar Isaac e, ao mesmo tempo, transcende o geral para encontrar a si mesmo. A fé é, nesses termos, um movimento de volta para a finitude, porém, somente se tornará possível se o indivíduo se transformar em cavaleiro da fé.

4.4.1.2 O cavaleiro da fé se encontra em um absoluto isolamento

A solidão do cavaleiro da fé é notória em virtude da impossibilidade de se expressar no geral. A moral do geral é incapaz de salvá-lo. Por esse motivo, o caminho do cavaleiro da fé se torna solitário e estreito. No geral, ele seria considerado louco ou, pelo menos, inadequado. Para a fé, no entanto, em seu duplo movimento, o cavaleiro cumpre um dever absoluto. Entre a loucura e a obediência, ele se encontra em absoluto isolamento. No caso de Abraão, Silentio/Kierkegaard explica:

²⁴⁰ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p.135.

Abraão teria assim podido desejar, por vezes, que o seu papel fosse amar Isaac como convém a um pai, amor inteligível para todos, e para sempre inolvidável; podia desejar que a sua tarefa consistisse em sacrificar Isaac no interesse geral, e despertar nos pais o entusiasmo das façanhas gloriosas – sentimo-nos quase espantados ao pensar que estes desejos não passam de crises e como tal devem ser tratados; porque ele sabe que percorre um caminho solitário, que nada fez no interesse geral, mas que simplesmente sofre uma provação e uma tentação. Então, que fez Abraão pelo geral? Permitam-me falar disto como um homem, com toda a humanidade! Recebe, passados setenta anos, o filho da velhice. Esse bem que outros obtiveram tão rapidamente para o poderem gozar por muito tempo, espera ele setenta anos; e por quê? Porque sofreu uma prova e uma tentação. Não é loucura! Mas Abraão acreditou²⁴¹.

A confiança do cavaleiro da fé centra-se em si próprio, já que ninguém pode fazer o caminho da fé por ele. A coragem da fé é o único ato de humildade que é possível àquele que se vê absolutamente isolado em sua prova ou tentação. Abraão sabe o quanto foi terrível e angustiante caminhar aqueles três dias sem um único companheiro de viagem, além do seu melhor, que deverá ser entregue. É por não encontrar nenhuma expressão no geral que justifique o seu ato que o cavaleiro da fé se torna um solitário.

Quando Abraão é posto à prova ao ser-lhe exigido que sacrifique Isaac, ele possui noção da pacificação e satisfação que lhe adviriam se optasse por se expressar no geral, pois “sabia que sacrificar semelhante filho ao bem geral era digno de um rei”²⁴². Com tal solução, Abraão alcançaria paz e encontraria consolo em sua própria ação. Todavia, a missão de Abraão não era ser apenas um cavaleiro da resignação. O seu *telos* não se limitava a esse geral conciliador e preche de sentidos. Ele deveria sofrer a prova sem consolo, o que implicaria em suspender o geral, conforme já descrito na suspensão teleológica da moralidade.

Abraão não pode explicar sua atitude e isso resulta em isolamento. Por esse motivo, sua vida não se torna pública. Tais são as palavras de Silentio/Kierkegaard:

²⁴¹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.155.

²⁴² KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.156.

Abraão não se cansou de esperar e finalmente teve um filho; foi preciso tempo! E agora eis que o quer sacrificar. Não estará louco? Se, no entanto, pudesse explicar-se... Mas repete sempre que se trata de uma prova. Também Abraão não poderia dizer muito mais, porque a sua vida é como um livro sobre o seqüestro divino, e que não se torna de direito público.²⁴³

4.4.1.3 O cavaleiro da fé experimenta uma constante prova

O cavaleiro da fé encontra-se, na sua trajetória entre a entrega e o resgate, em uma situação de constante provação. A cada instante, tem a possibilidade de recuar, arrependendo-se na dimensão do geral por sua escolha individual. Essa possibilidade de recuar tem como conseqüência destacar o caráter constante da prova. Demonstra, também, que ninguém pode ajudá-lo, pois, se alguém o fizesse, retirá-lo-ia, imediatamente, da dimensão do paradoxo.

O indivíduo é aquele que se submete à prova. Ser indivíduo é viver como se a sua própria existência fosse a sua escolha e o único caminho. A prova torna-se a pedagogia do indivíduo. Quando Abraão é comparado por Silentio/Kierkegaard ao cavaleiro da fé, ele é mostrado em constante prova como indivíduo. Isso significa que o pai da fé poderia desistir em qualquer momento e que a possibilidade de regressar é presente e inolvidável. Contudo, o que impede Abraão de voltar ou se arrepender é o fato de concentrar toda sua certeza no amor que realmente nutre por Isaac²⁴⁴. O amor de Abraão pelo outro e não pela aceitação social através do apelo ao geral, seja pela racionalidade, seja pela renúncia, possui força e energia suficientes para “mobilizar, num abrir e fechar de olhos, toda essa segurança”²⁴⁵ que a moral proporciona, superando-a. Abraão volta à sua “primitiva realidade”²⁴⁶ e supera, teleologicamente, a moral. O cavaleiro da fé entrega-se a si mesmo e, por isso, é constantemente submetido à prova.

²⁴³ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 156.

²⁴⁴ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.156.

²⁴⁵ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 156.

²⁴⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 157.

A prova coloca o cavaleiro da fé em uma situação vulnerável pela sua dubiedade. Por um lado, sua conduta é ética no que diz respeito à decisão de matar Isaac. Por outro lado, sua conduta é religiosa no tocante a sacrificar Isaac pela fé. A prova, em seu fundamento, possui aspectos tanto positivos como negativos da norma de conduta, se esta é considerada como valor absoluto. Nessa dualidade, Abraão deve escolher entre cumprir o dever moral, que é amar o seu filho e, portanto, conservar-lhe a vida, ou realizar a vontade de Deus, que é matar o seu filho.

A situação do patriarca é contraditória e Silêncio/Kierkegaard propõe nova categoria para que se possa fazer distinção entre o movimento da fé e a crise religiosa. A constante prova possibilita ao indivíduo o encontro com o interior de si mesmo. A interioridade auxilia no discernimento, no reconhecimento e na adesão a uma ação como compromisso pessoal e não como mera ordem externa, ainda que divina. A constante prova faz amadurecer o indivíduo na luta, pois lhe permite realizar o duplo movimento de entrega e de resgate.

4.4.1.4 O cavaleiro da fé se submete ao dever absoluto

O cavaleiro da fé de Silêncio/Kierkegaard é o indivíduo que possui a paixão do infinito. Por outras palavras, ele tem convicção da existência de momentos definidores, ou seja, de situações em que só existam deveres para com Deus. Através dessa constatação, compreende que a organização da vida moral é ultrapassada no dever absoluto.

O risco no qual o cavaleiro da fé incorre ao admitir o dever absoluto é o de romper com os outros seres humanos e com a moral. Daí, ao sentir a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de encontrar apoio, o indivíduo sofre por não conseguir fazer-se compreender, “a sua dor é a sua segurança”²⁴⁷, porque só encontra apoio em si mesmo.

²⁴⁷KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.158.

O dever do cavaleiro da fé se concentra não na aprovação e satisfação do geral, mas na relação subjetiva com o absoluto. Por isso, ele não sente a “vã necessidade de guiar os outros”²⁴⁸. O falso cavaleiro não suporta a incompreensão dos outros, prefere ser admirado, mostrando a sua capacidade de domínio. Por isso, o cavaleiro da fé é remetido ao espaço do isolamento e da solidão, espaço necessário para que se possa fazer indivíduo.

No dever absoluto a condição do cavaleiro da fé é de incerteza, de temor e tremor, estes últimos possibilitados e fortalecidos pelo isolamento e pela contradição. Por outro lado, o bem estar e a felicidade supridos pela paixão e pelo resgate de si como indivíduo, incentivam-no a continuar a cavalgada da fé.

4.4.1.5 O cavaleiro da fé é uma testemunha

Silentio/Kierkegaard afirma que o cavaleiro da fé é uma testemunha e nunca um mestre. Essa característica expressa a sua profunda humanidade, pois o cavaleiro da fé pode apenas ser simples testemunha. Como tal, o cavaleiro da fé abre espaço para que a grandeza de sua ação e experiência possa ser compartilhada e se torne acessível a todos²⁴⁹. Abraão evita alçar-se em um pedestal e ensinar a trajetória da fé paradoxal. O caminho existencial é privado, é do indivíduo. Nesse sentido, Silentio/Kierkegaard critica profundamente o racionalismo especulativo que reduz a experiência individual àquilo que pode ser explicado pela razão. Se, em Hegel, todo o real é racional, em Silentio/Kierkegaard faculta-se considerar real aquilo que se apresenta como racionalmente impossível.

A razão não é sacrificada pelo caráter testemunhal da experiência daquele que foi resgatado em sua individualidade. Ao contrário, a experiência paradoxal é analisada racionalmente, porque essa é a única forma para ela alcançar significado. A condição nova

²⁴⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.158.

²⁴⁹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.158.

para a razão está na possibilidade de mudar de perspectiva ao admitir não apenas sua limitação, mas também que não é irracional aquilo que a ultrapassa. Em outras palavras, “uma vez que o entendimento é transformado, batizado pelo absurdo, ele se torna novamente disponível e útil de uma forma que antes era impossível²⁵⁰. O que ultrapassa a estrutura do dever e da moral do geral é, também, razão, porém em outra categoria²⁵¹. É outra forma de racionalidade. É a lógica do absurdo que pode ser organizada pela fé.

É por isso que Silentio/Kierkegaard não pode ser considerado um irracionalista, pois, de fato, ele não se opõe à razão. Contudo, ele indica a não autonomia da razão, ao reconhecer que a mesma possui suas próprias limitações.

O cavaleiro da fé, como testemunha, compreende que a razão não comporta o absurdo. Ele tem consciência desta impossibilidade e, por esse motivo, crê no absurdo. A fé não está em oposição à razão, porém, pertence a uma categoria diferente, que faz parte do paradoxo da vida. Esses são os termos de Silentio/Kierkegaard a respeito:

Eu creio, sem reserva, que obterei o que amo em virtude do absurdo, em virtude da minha fé de que tudo é possível a Deus. O absurdo não pertence às distinções compreendidas no quadro próprio da razão. Não se pode identificar com o inverossímil, o inesperado, o imprevisto. No momento em que o cavaleiro se resigna, convence-se segundo o humano alcance, da impossibilidade. Tal é o resultado do exame racional que tem a energia de fazer. Porém, pelo contrário, do ponto de vista do infinito, subsiste a possibilidade no seio da resignação; mas esta posse é, também, uma renúncia, sem ser entretanto por isso um absurdo para a razão, visto que esta conserva o direito de sustentar que, no mundo finito onde ela é soberana, a coisa é e continua a ser uma impossibilidade. O cavaleiro da fé tem também lúcida consciência desta impossibilidade; só o que o pode salvar é o absurdo, o que concebe pela fé.²⁵²

²⁵⁰ GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*, São Paulo: Custom, 2002. p. 113.

²⁵¹ GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*, São Paulo: Custom, 2002. p. 160. “*Temor e Tremor* pode ser visto, portanto, como uma introdução à filosofia do absurdo, e do absurdo enquanto categoria filosófica que se define pelo estabelecimento dos limites da razão e pelo retorno, por meio de uma segunda imediatez, às formas de discurso supraracionais típicas da experiência e da comunicação moral e religiosa.

²⁵² KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.136.

A dialética da fé em Silentio/Kierkegaard é expressa pela figura de Abraão, como cavaleiro da fé, que renuncia a tudo. Ao renunciar a si mesmo e a tudo o que o identifica como geral, transforma-se em indivíduo ao optar pelo caminho solitário da resposta individual às constantes provas a que é submetido. O duplo movimento de renúncia e resgate, com a manutenção do seu desejo e a manifestação da confiança no cumprimento do dever para com o divino, transforma-o em testemunha de si mesmo e de Deus. Por seus resultados, a fé torna-se categoria mais adequada do que a mera razão especulativa. No entanto, a fé não pode ser ensinada no geral. Abraão pode apenas, como testemunha, expressar a idéia do que seja essa relação do indivíduo com a fé e “não mais do que isso”²⁵³.

A figura da testemunha fecha o ciclo de características propostas por Silentio/Kierkegaard para o cavaleiro da fé, que demonstra como é sublime viver, a cada momento, feliz em virtude do absurdo. Ele vê “a cada instante a espada suspensa sobre a cabeça do melhor”²⁵⁴, encontrando não o repouso na dor da resignação, mas a alegria em virtude do absurdo”²⁵⁵.

4.4.2 O resgate da finitude

A grandeza de Abraão, tão enfatizada por Silentio/Kierkegaard, não se encontra no fato de ser capaz de se despojar do seu melhor, mas de obter de volta o seu Isaac. Essa é a prova de que Abraão, como cavaleiro da fé, supera o cavaleiro da resignação. A sua relação absoluta com o absoluto o fez abandonar o seu dever moral de pai. Contudo, a fé não é o abandono do temporal. O duplo movimento da fé implica no resgate paradoxal da finitude.

²⁵³ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.129.

²⁵⁴ Grifo nosso

²⁵⁵ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.138.

A resignação infinita deixa clara a impossibilidade do resgate, enquanto a fé, em virtude do absurdo, crê, apesar de toda a impossibilidade. Se Abraão se obriga a sacrificar Isaac, é um absurdo acreditar que o terá de volta. Entretanto, apesar de toda a impossibilidade, Abraão confia e crê que terá Isaac de volta. Por isso, obedece. Por isso, espera, sozinho.

O movimento que Abraão faz como cavaleiro da fé envolve o retorno ao temporal, ao finito. A sua fé não é atemporal nem inclui a expectativa de resgatar Isaac em outra realidade.

Assim diz Ross:

A fé de Abraão não acontece numa abstração atemporal, mas é o que lhe possibilita retomar a temporalidade e vivê-la em toda a sua plenitude. Neste movimento está seu consolo e sua alegria, de modo que o cavaleiro da fé “vive ditoso e contente em virtude do absurdo, encontrando não repouso na resignação, mas alegria em virtude do absurdo”.²⁵⁶

Silentio/Kierkegaard afirma que a vida de fé não ocorre em um ambiente extraordinário ou fora da realidade. A exemplo de Abraão, a fé acontece no mundo finito e concreto, no cotidiano. É por isso que Kierkegaard afirma que a fé ordinária é o que há de mais alto.

A fé exige coragem para ser experimentada como estilo de vida. Ela só pode ser vivida se o indivíduo se estabelecer e se permitir o movimento de retorno à temporalidade. Daí se percebe que o movimento da fé deve ser realizado a partir da renúncia a toda temporalidade para conquistar a eternidade e retornar ao finito.

²⁵⁶ MARTÍNEZ *apud* ROSS, Jonas. *Razão e fé*. São Leopoldo: Sinodal;EST, 2006. p.79.

4.5 A fé como absurdo

A fé em Silentio/Kierkegaard é o movimento da finitude humana em direção à infinitude, que é Deus²⁵⁷. A fé é absurda em *Temor e Tremor* porque é esperança contra toda a esperança. Implica em superar o desespero, atingir o inatingível, realizar e viver o paradoxo sem reduzi-lo ou fragmentá-lo.

Para compreender a fé como absurdo é importante esclarecer o conceito de *salto* em Kierkegaard. Tal conceito está presente no estágio religioso da existência humana, no qual o indivíduo experimenta a presença da eternidade no tempo. A fé é a “certeza interior que antecipa o infinito”²⁵⁸, é o reconhecimento do outro na transcendência. É descrita por Silentio/Kierkegaard como o paradoxo que “consiste em que há uma interioridade incomensurável em relação à exterioridade”²⁵⁹.

A fé se apresenta na existência humana quando as categorias da razão são reconhecidas como insuficientes ou limitadas e o indivíduo efetua um salto. Este último não é compreendido por Silentio/Kierkegaard como a adoção de uma atitude niilista, mas sim como o alcançar uma certeza interior inquestionável. Assim descreve Silentio/Kierkegaard:

É agora o meu propósito extrair da história, sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão.²⁶⁰

Pode-se então entender o salto como mudança radical de ponto de vista, pois a verdade alcançada pelo indivíduo configura-se absolutamente transcendente e não um conceito isolado sobre objetos existentes. Abraão, em sua fé, acreditava todo o tempo que teria Isaac

²⁵⁷ GUSDORF, G. *Kierkegaard*. Paris: Seghers, 1963. p.55, 56.

²⁵⁸ MURTERIRA, José Maria. Kierkegaard: angústia e fé. *Broteria*, v. 126, n.03, 1988. p.345.

²⁵⁹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.151.

²⁶⁰ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.140.

novamente: um possível que *Deus providenciará. Deus me dará Isaac outra vez.* A fé de Abraão salta por força do absurdo. O pensamento de Silencio/Kierkegaard sobre o salto é de que a fé existe justamente porque é impossível sua compreensão. Contudo, ela continua sendo verdadeira mesmo sem que possa ser racionalizada ou reduzida às categorias da razão no geral.

O *salto* kierkegaardiano foi compreendido por muitos pesquisadores como uma forma de avançar “às escuras” ou mesmo como uma alternativa que se opõe à razão. Diante de tantas especulações sobre o salto no filósofo, Ferm é quem melhor parafraseou, na visão de Gouvêa, o pensamento de Kierkegaard sobre esse tema. Ele diz que o salto seria simultaneamente um ato realizado e um ato a realizar, incluindo passado e futuro no presente: “um compromisso de fé e uma caminhada de fé”²⁶¹. Daí pode-se pensar que, quando Silencio/Kierkegaard elogia a fé abraâmica e faz menção ao seu caráter paradoxal, ele se refere à sujeição de Abraão à categoria de *relação* expressa na forma de aliança com Deus, que é algo feito no passado, que rege o futuro e só é possível em cada ato do presente.

Não está claro nos escritos de Kierkegaard o pensamento de que o *salto* seja direcionado ou deva se direcionar para o escuro ou o desconhecido. A ênfase de Silencio/Kierkegaard está no ato de Abraão, em sua decisão livre de confiar em Deus além da razão. O *salto* é um *telos* diferente, é a escolha entre o temporal e o eterno, é o encontro com a verdade interior e inquestionável

É por isso que Silencio/Kierkegaard fala da fé como absurdo. O absurdo se configura por estar acima do geral, além da moral e em contato com o infinito. Em outras palavras, a fé, como absurdo, não necessita de mediações, supera a razão na forma da moral e exige uma nova categoria para se falar sobre ela.

²⁶¹ FERM apud GOUVÊA, Ricardo Q. *Paixão pelo paradoxo*. São Paulo: Fonte Editorial Ltda, 2006. p. 162.

Por esse motivo, Abraão tem de silenciar como mestre e se manifestar como testemunha, pois é incapaz de expressar racionalmente sua experiência nas categorias da resignação. Ele precisará de novas categorias, as categorias do absurdo e da fé. Se, por um lado, a fé como absurdo coloca a razão à margem e revela a sua limitação, por outro lado, o absurdo devolve a razão para o existente. Se a razão parece ter sido sacrificada inicialmente, ela é devolvida, ao final do movimento da fé, como um processo de renovação e de restauração que habilita a convivência do finito e do infinito na existência humana.

O movimento realizado por Abraão mostra, ainda, pela submissão constante à prova, que a fé é contínua e por isso deve ser repetida a cada instante. Tal repetição se dá através de um processo pelo qual o indivíduo renuncia ao mundo e a tudo em seu redor e, ao mesmo tempo, recupera esses mesmos elementos paradoxalmente. A fé, como absurdo, é um movimento de repetição transcendental em que a entrega e o resgate são fundamentais²⁶².

Sobre a repetição, Valls diz o seguinte:

O paradoxo absoluto requer outras duas categorias para ser vivenciado: a repetição e a reduplicação. A novidade introduzida por Kierkegaard em relação à compreensão e classificação da verdade no âmbito filosófico é original, uma vez que a verdade deixa de ser um fundamento lógico e adquire o estatuto da apropriação existencial e relacional. Existencial, pois é o indivíduo singular que a reduplica no movimento de concretizar a si mesmo, por isso a tese de que a verdade só existe se ela faz vida no interior de quem, agindo, a produz. E relacional, porque substancialmente a verdade, na ótica do pensador dinamarquês, é Jesus Cristo encarnado na mais profunda subjetividade (a fé é uma determinação da subjetividade) do existente e que se deixa apropriar mediante a relação e unicamente através da relação.²⁶³

A fé está ligada à subjetividade nos escritos kierkegaardianos justamente na categoria de *absurdo*. É através dela que o indivíduo compreende que a verdade interior deve ser constantemente atualizada, porque a subjetividade não é fechada em si mesma. Pelo contrário,

²⁶² GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*, São Paulo: Custom, 2002. p.224.

²⁶³ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007. p.56.

ela é uma realização no tempo. Não é um sistema de idéias, é a verdade que se faz vida no interior do indivíduo singular²⁶⁴.

A verdade subjetiva deixa de ser um conceito para ser parte da pessoa, uma determinação da individualidade. Quando o indivíduo se relaciona com o paradoxo, ele se concretiza a si mesmo. Assim é a fé como absurdo: uma certeza interior que exige compreender a Deus com outras categorias que não se limitam à razão, mas que não podem prescindir da razão²⁶⁵.

Portanto, a fé como absurdo, como verdade subjetiva no existente singular, é devir. Abraão se renova a cada instante em um fluxo que o domina e o faz aceitar “o descontínuo e o salto”²⁶⁶. Abraão passa a ser sujeito único, encontra a liberdade. Encontra também a solidão diante de si mesmo e diante do infinito. Torna-se síntese entre o imanente e o transcendente.

4.6 A nova razão mediante o movimento da fé

Silentio/Kierkegaard parece introduzir com sua obra *Temor e Tremor* o que se poderia denominar *filosofia do absurdo*. Esse último poderia ser entendido como categoria filosófica para definir os limites da razão e ao mesmo tempo compreendê-la em nova perspectiva.

Temor e Tremor procura introduzir a noção de *fé* liberta de qualquer tipo de vida moral. A fé é apresentada como uma singularidade que rompe com o universal. Esse rompimento leva ao encontro com a própria identidade individual. Entretanto, não é intenção de Silentio/Kierkegaard excluir a razão dessa nova identidade, mas sim mostrar as possibilidades, a partir da narrativa de Abraão, de lidar com a onipotência da perspectiva especulativa da filosofia de seu tempo.

²⁶⁴ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007. p.56.

²⁶⁵ ALMEIDA, Jorge M. VALLS, Álvaro L.M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007. p.56.

²⁶⁶ LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.116.

O resgate de Isaac foi para Abraão uma possibilidade de compreender a realidade e sua relação com a fé. É assim que Silentio/Kierkegaard apresenta a viabilidade e a necessidade de uma razão não especulativa que tenha consciência de suas fronteiras.

No sistema hegeliano, a razão posiciona-se como o estado absoluto, o que implica a servidão do ser humano a ela. A nova razão, restaurada nos movimentos do cavaleiro da fé, permite espaço e significado para o existente humano em sua complexidade sem a simples redução à moral. Essa é a proposta de Silentio/Kierkegaard, ao apresentar a fé em virtude do absurdo e a volta do cavaleiro da fé para a sua realidade com a razão ressignificada.

A metafísica em Silentio/Kierkegaard recebe nova leitura em *Temor e Tremor*, segundo a qual existe “a fé sem âncoras, razão sem soberba e repetição e redenção sem limites”²⁶⁷.

No entanto, a maioria dos racionalistas contemporâneos a Silentio/Kierkegaard defendia que a fé é inferior à razão. Por esse motivo, colocar a fé acima da razão comprometeria a autonomia desta última, estabelecendo uma forma de conhecimento fideísta. O fideísmo, no sentido aqui utilizado, deve ser compreendido como uma corrente na qual a compreensão do conhecimento religioso se dá unicamente por meio da fé, sem recorrer às vias racionais²⁶⁸.

Silentio/Kierkegaard parece não compactuar com nenhuma das duas posturas. Ele não é racionalista nem fideísta e pode-se, inclusive, negar que seja irracionalista. Se, com o retorno do duplo movimento da fé, há uma restauração da razão, então seu objetivo é mostrar como a fé, além da razão, precisa ser considerada inelutavelmente para uma forma renovada de pensar.

A razão renovada mediante a fé é aquela da qual Abraão dá testemunho, “é a fé que obedece, apesar dos limites da razão, a fé que confia apesar da evidência da impossibilidade, a

²⁶⁷ GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p.200.

²⁶⁸ GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*, São Paulo: Custom, 2002. p.248.

fé que é uma *plerophoria*, uma firme convicção de que podemos descansar nas mãos de Deus”²⁶⁹. A fé, enquanto outro tipo de conhecimento, cria condições para o pensamento racional; salva o indivíduo da anulação; salva a reflexão humana da sua pretensa autonomia e do seu isolamento.

A nova razão em Silentio/Kierkegaard não pode ser compreendida como uma categoria que desemboque em um niilismo moral ou resulte da ingenuidade da fé. O que o filósofo propõe é mostrar que a própria razão se relaciona com a fé e a ela demanda em função de suas próprias limitações. Há relação entre a razão e a fé, entre a transcendência e a imanência, entre o geral e o particular²⁷⁰. Nessa relação, Silentio/Kierkegaard procura mostrar como a vida poderia ser alcançada a partir de certezas subjetivas, segundo as quais o indivíduo não pode ser reduzido a conceitos abstratos e teorias irreais. Essa nova razão, mediante a fé, fortalece o indivíduo, identifica-o como sujeito, responsabiliza-o por suas escolhas e fundamenta-o na sua história. O sujeito age, então, eticamente, a partir da sua certeza interior, mesmo que ela ultrapasse as limitações do universal.

Para entender melhor o resgate do sujeito por meio da nova razão mediante a fé faz-se necessário compreender que parte da argumentação responde à compreensão de que “a filosofia hegeliana não admite o interior oculto”²⁷¹. Quando ele se manifesta, deve ser punido. Isso significa que o interior do indivíduo é dispensável à razão especulativa pelo simples fato de não poder ser controlado. A nova razão mediante a fé é fluxista, pois se estabelece a partir do acaso e a razão hegeliana ignora o acaso.

Diante dessa forma da razão especulativa, cabe ao indivíduo, a exemplo de Abraão, silenciar-se. Não porque não saiba o que dizer, mas porque a razão especulativa não alcança

²⁶⁹ GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*, São Paulo: Custom, 2002. p.248.

²⁷⁰ PIZETTA, Inácio. A repetição como movimento para frente. A nova categoria kierkegaardiana. In: ALMEIDA, Jorge M. REDYSON, Deyve. GIMENES DE PAULA, Marcio. *Soren Kierkegaard no Brasil*. João Pessoa: Idéia, 2007. p.237.

²⁷¹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.159.

essa nova maneira de receber o infinito no finito. E é sob o silêncio de Abraão que a nova razão é apresentada por Silentio/Kierkegaard.

4.7 O silêncio como resposta à razão especulativa

Silentio/Kierkegaard chega ao final da sua exposição sobre o sacrifício de Isaac e a incompreensível atitude de Abraão perguntando se é possível justificar moralmente o silêncio de Abraão perante os seus.

Já foi visto que a moral diz respeito ao geral. Com isso, quer-se dizer que o indivíduo se submete a ela como coletividade, anulando sua individualidade. Dizendo de outro modo, o ser humano ético é aquele que cumpre a tarefa de se libertar do interior secreto. Essa tarefa de libertação interior é vista por Silentio/Kierkegaard como uma forma de se fazer compreender pelos outros.

Enquanto o herói trágico é ético, revelando-se no geral, o ser humano estético se apresenta como cômico, ocultando, as aparentemente sem sentido questões no interior da sua existência. Dessa maneira, Silentio/Kierkegaard apresenta o estético e o ético como limitações para a superação e para a determinação da subjetividade. Se esses modos de existir fossem usados como ferramentas para entender Abraão, ele se tornaria um louco. Silentio/Kierkegaard mostra que somente através da dimensão religiosa seria possível compreender a atitude abraâmica.

O silêncio como resposta à razão especulativa é descrito pelo poeta no âmbito do religioso. Tanto o ser humano ético como o estético possuem o seu silêncio, mas esses silêncios estão condicionados. O primeiro, a recompensas morais, o segundo, a recompensas que beneficiem um outro ser humano. O que Silentio/Kierkegaard procura mostrar é que o silêncio abraâmico não dá ao ser humano sua dignidade, mas um sentido da vida interior

enquanto expressão estritamente pessoal. Esse conhecimento singular produz a consciência de união com o absoluto. Conforme Silentio/Kierkegaard:

O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o indivíduo toma consciência da sua união com a divindade... O seu silêncio não teria, como motivo, a vontade de entrar como indivíduo em uma relação absoluta com o geral, mas no fato de ter entrado como indivíduo numa relação absoluta com o absoluto.²⁷²

O silêncio é relatado como algo demoníaco ao ser compreendido como luta interior²⁷³ que abre espaço para o indivíduo unir-se com o absoluto. Essa união acontece por meio do silêncio, pelo qual o indivíduo vê uma oportunidade de se encontrar consigo mesmo.

Abraão não se preocupa com recompensas e não tem qualquer necessidade de ser aceito moralmente. Ele “racha a lenha, sela o jumento, convida dois servos e seguem por três dias o caminho que leva ao holocausto. Tudo é silêncio, tudo se faz silêncio pelo silêncio de Abraão”²⁷⁴ diante das três instâncias morais: Sara, a esposa; Eliezer, o servo e Isaac, o filho²⁷⁵. Para Abraão, a mais alta expressão de vida é a família, contudo, ele cala-se “...porque não pode falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia”²⁷⁶.

Nesta instância, jaz um paradoxo. Se, por um lado, é a palavra que permite traduzir o indivíduo no geral, por outro, o silêncio estabelece a relação absoluta com o absoluto. Abraão silencia porque não pode expressar sua relação privada e singular com Deus, sob pena de não ser compreendido. Abraão tem certeza absoluta que vai matar Isaac e possui a mesma convicção que o terá de volta, mas não pode falar. Wittgenstein diz algo semelhante

²⁷² KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.163 e 165.

²⁷³ RIBEIRO, Andreh S. *A existência para além da razão*. Fortaleza.2005, p.73.

²⁷⁴ PIZETTA, Inácio. A repetição como movimento para frente. A nova categoria kierkegaardiana. In: ALMEIDA, Jorge M. REDYSON, Deyve. GIMENES DE PAULA, Marcio. *Soren Kierkegaard no Brasil*. João Pessoa: Idéia, 2007. p.236.

²⁷⁵ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.178.

²⁷⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.179.

posteriormente: “do que não se pode falar, deve-se calar”²⁷⁷. Por se submeter à prova divina, Abraão não se faz compreensível para os demais seres humanos. Por isso, como cavaleiro da fé, supera-se ao realizar os dois movimentos, o da entrega e do resgate. Assim afirma Silentio/Kierkegaard:

Ele não pode falar, pois não pode fornecer a explicação definitiva (de forma a ser inteligível) de que se trata duma prova; mas, o que é notável, uma prova em que a moral constitui a tentação. O homem em semelhante situação é um imigrante da esfera do geral. Pode ainda menos dizer o que se segue. Com efeito realiza dois movimentos, como se demonstrou suficientemente; o da resignação infinita, em que renuncia a Isaac, o que ninguém pode compreender, porque é um assunto privado; mas efetua, além disso, a todo instante, o movimento da fé, e aí reside a sua consolação.²⁷⁸

Ao ser questionado por Isaac, seu filho, sobre o cordeiro para o sacrifício, a única resposta de Abraão foi “meu filho, Deus prover-se-á ele próprio do cordeiro para o holocausto”²⁷⁹. Essa resposta abraâmica é compreendida por Silentio/Kierkegaard como ironia, que significa “exprimir qualquer coisa, sem, no entanto, dizer seja o que for”²⁸⁰.

Abraão não poderia mentir dizendo que não sabia. Ele silencia justamente porque é paradoxal. Sua expressão é reprovada na dimensão do geral, só possuindo sentido para ele mesmo. Sua única condição é crer: “em virtude do absurdo, é possível que Deus faça uma coisa completamente diferente”²⁸¹. Somente Abraão deve agir de acordo com a missão que lhe foi confiada. É de sua responsabilidade saber o que deve ser feito no momento decisivo. Se tiver dúvida, se não souber com exatidão, fica obrigado a falar alguma coisa.

Portanto, para Silentio/Kierkegaard, Abraão desce o monte sentindo-se “o mesmo, mas outro, outro, mas o mesmo. O mesmo, porque não se anulou, mas outro, porque se

²⁷⁷ WITTGENSTEIN *apud* GRAYLING, A.C. *Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 2002. p.103.

²⁷⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.180.

²⁷⁹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.182.

²⁸⁰ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.182.

²⁸¹ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.182.

transformou ao negar-se”²⁸². Sua negação está relacionada ao *não* que ele diz ao geral, ao controle e à ordem que preceituam como amar seu próprio filho. Abraão só pode ser compreendido de forma análoga à duplicação pela qual se aceita o paradoxo. A narrativa da fé de Abraão é símbolo e instância da possibilidade de estabelecimento da harmonia entre a razão e a fé de forma irredutível na existência humana.

4.8 Considerações finais

Silentio/Kierkegaard, ao descrever o movimento da fé, distingue entre a forma de conhecer utilizando a razão e a forma de conhecer utilizando a fé. Ele aceita o conhecimento racional como um progresso histórico, porque pode ser transmitido de uma geração para outra. Já, o conhecimento pela fé não pode ser acumulado ou repassado dessa maneira. Com efeito, “uma geração pode aprender muito de uma outra, mas o que é propriamente humano, nenhuma o aprende da que a precedeu”²⁸³. O que o filósofo entende por “propriamente humano” é a paixão e essa é a fé²⁸⁴.

A compreensão racional pode ser transmitida pela tradição, porém o aprender subjetivo cabe a cada um, é pessoal. Para justificar essa afirmação, Silentio/Kierkegaard narra o movimento da fé, entre a entrega e o resgate, na história de Abraão. Ao estabelecer a angústia e a contradição como elementos fundamentais da escolha abraâmica, Silentio/Kierkegaard mostra os pilares da liberdade na existência, os quais possuem como finalidade superar o geral e encontrar a si mesmo.

O movimento de entrega, no qual o cavaleiro da resignação é compreendido no exemplo de Sócrates, tem por princípio a renúncia para alcançar um bem maior que seja

²⁸² PIZETTA, Inácio. A repetição como movimento para frente. A nova categoria kierkegaardiana. In: ALMEIDA, Jorge M. REDYSON, Deyve. GIMENES DE PAULA, Marcio. *Soren Kierkegaard no Brasil*. João Pessoa: Idéia, 2007. p.238.

²⁸³ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.184.

²⁸⁴ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.184.

aceito e compreendido no geral. Por esse motivo, o cavaleiro da resignação renuncia a si mesmo para se revelar no geral, conquistando aceitação e admiração, possuindo consciência clara de dever cumprido e, como resultado, encontra o repouso e a paz no universal.

Diferentemente do movimento da entrega, embora em continuidade com ele, o movimento de resgate é simbolizado pelo cavaleiro da fé, exemplificado por Abraão. O patriarca não só renuncia a tudo, mas entrega o seu melhor com a convicção interior que o receberá de volta ainda nesta vida. Tal certeza está centrada na busca por si mesmo. Por esse motivo, o cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em indivíduo. Como resultado, ele se encontra em um absoluto isolamento, no qual está sendo constantemente testado e que o faz submeter-se ao dever absoluto para se tornar uma testemunha, pois não pode comunicar sua experiência através da razão especulativa.

Ao resgatar a finitude, o movimento da fé estabelece a sua temporalidade e concretude na existência humana. Abraão cria para sua história e seu tempo, não para outra realidade ou para a eternidade. A fé deve, assim, ser compreendida através de uma nova categoria, a categoria do *absurdo*. Nessa dinâmica paradoxal de existir entre a fé como absurdo e a razão, Silentio/Kierkegaard propõe nova razão mediante o movimento da fé. Essa nova razão aceita suas limitações, recusa sua autonomia e compreende-se em posição diferente daquela ocupada pela fé.

O *silêncio* como resposta à antiga forma de compreender pela razão é a categoria filosófica utilizada por Kierkegaard, tanto ao descrever a atitude abraâmica, quanto para o nome de seu alônimo, *Silentio*. Na obra *Temor e Tremor* não se pode falar. Desde os escritores até os personagens, todos silenciam. Ao escolher o silêncio, Silentio/Kierkegaard se opõe à razão especulativa de sua época, que tudo submetia ao crivo racional. Silentio/Kierkegaard rompe com a oposição entre razão e fé sem excluir a razão e sem

rebaixar a fé. Todavia, estabelece a presença da fé na subjetividade do indivíduo e propõe outra forma de utilizar a razão, a da objetividade na existência.

Portanto, a fé é apresentada como a mais alta paixão de todo ser humano e encontrá-la é superação, transcendência. Para Silentio/Kierkegaard “é preciso ir mais além”²⁸⁵. Muitos seres humanos não a alcançam, por se limitarem ao geral. No entanto, aquele que salta, aquele que alcança, resgata a si mesmo.

²⁸⁵ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.185.

5 Conclusão

A presente dissertação procurou mostrar como a *contingência da existência humana é um espaço no qual a razão se limita e ao mesmo tempo se abre para a fé*²⁸⁶. No decorrer dos três caminhos propostos para a exposição do assunto em questão, foi feita uma leitura da obra *Temor e Tremor*, de Sören Kierkegaard. Procurou-se seguir as pistas de Silentio/Kierkegaard sobre a relação entre razão e fé na existência humana. Para isso, o trabalho se estruturou da seguinte forma: inicialmente foi apresentado o contexto da crítica de Kierkegaard a Hegel, logo depois passou-se para a discussão dos limites da razão a partir do alônimo Johannes de Silentio e, por fim, considerou-se o movimento da fé, entre a entrega e o resgate.

Na perspectiva da crítica de Kierkegaard a Hegel, optou-se por apontar como o papel do indivíduo e da fé foram compreendidos no sistema hegeliano. Tanto o indivíduo quanto a fé estariam sob a tutela do *Espírito Absoluto*. De um lado o indivíduo se realiza no universal e procura, por meio da ação ética e do estatuto ético, eliminar contradições e particularidades. Por outro lado, a fé é explicada especulativamente e dela se eliminam paradoxos e interpretações dogmáticas, já que a religião é moralidade humana. Indivíduo e fé são abarcados pela razão e explicados na esfera da moralidade. O método dialético de Hegel submete o indivíduo e a religião ao geral.

Kierkegaard se opõe ao reducionismo que o sistema hegeliano impõe ao indivíduo e à fé. O filósofo dinamarquês resgata o indivíduo da esfera do geral e nomeia a subjetividade como espaço para busca da verdade, apontando a interioridade como encontro do sujeito consigo mesmo. Esse *eu* que incide no indivíduo é livre para escolher diante das inúmeras possibilidades que a existência oferece.

²⁸⁶ Grifo nosso.

Quando o indivíduo se liberta dos limites racionais propostos e modelados pela razão especulativa, ele se depara com sua própria existência repleta de contradições, paradoxos, angústias e desesperos. O remédio para aliviar a perplexidade da existência é a fé, remédio este que Kierkegaard acredita ser eficaz porque possibilita o *salto* do indivíduo para além do geral.

Para descrever melhor essa relação entre os limites da razão e o apelo à fé, Silêncio/Kierkegaard expõe a trajetória existencial do personagem bíblico Abraão. Na história do referido personagem lê-se a ordem de Deus para que o mesmo sacrifique seu único filho Isaac. Abraão se vê entre a ordem divina e o sacrifício de seu filho amado. O pai da fé se encontra numa situação absolutamente paradoxal. Numa direção encontra-se o seu dever de prestar obediência ao Deus que lhe pede a vida de seu filho. Na direção oposta encontra seu dever moral como pai que deve amar e proteger o seu filho, e não sacrificá-lo. Daí o paradoxo: como pode Deus exigir dele algo imoral?

Frente às contradições da existência humana Abraão tem de escolher entre obedecer a Deus e submeter-se ao geral, entre encontrar os limites estabelecidos pela razão e as ilimitadas possibilidades da fé. Para isso, Silêncio/Kierkegaard constrói uma possível suspensão teleológica da moral. O *telos* que o indivíduo precisa encontrar deve ser compatível com a contingência de sua existência. Nesse caso, ao se confrontar com o *absurdo*, o indivíduo ultrapassa os limites da razão especulativa e descobre outra forma de conhecer a verdade.

Ao descobrir a subjetividade como verdade, Silêncio/Kierkegaard não propõe uma oposição à razão e nem à moralidade. Pelo contrário, sua abordagem visa apresentar outros meios para se chegar ao conhecimento. O sistema racionalista não aceita paradoxos na existência, nem absurdos que a razão não compreenda. Silêncio/Kierkegaard sugere uma reformulação da razão, de modo que ela reconheça sua pretensa autonomia e suas limitações

em presença do absurdo. Dessa forma, a convivência entre a razão e da fé na existência humana se torna possível.

Para caracterizar a convivência entre a razão e a fé na existência humana, Silentio/Kierkegaard mostra o movimento da fé, distinguindo assim a forma de conhecimento racional do conhecimento subjetivo. O *absurdo* da fé que Silentio/Kierkegaard procura mostrar foi prefigurado em dois cavaleiros: o da resignação e o da fé. Embora ambos possuam a característica comum da renúncia para alcançar um bem maior, a diferença entre eles está centrada no tipo de retorno proporcionado pela sua entrega.

O cavaleiro da resignação, exemplificado por Sócrates, renuncia ao seu melhor para se revelar no geral. Por isso ele é aceito e admirado, tem profunda consciência do dever cumprido e acaba recompensado no encontro do repouso e da paz. O cavaleiro da fé, exemplificado por Abraão, também renuncia ao seu melhor, contudo é a sua convicção interior que resgatará tudo que entregou no tempo presente de sua história. O cavaleiro da fé é aquele que renuncia ao geral para se converter em indivíduo. Por esse motivo seu caminho é solitário e marcado por constantes provas. Abraão se submete ao dever absoluto e com isso supera o geral. O resultado é a sua transformação em testemunha e não em mestre.

O cavaleiro da fé, como testemunha, resgata a finitude e compreende a fé a partir dum novo elemento na existência, conhecido como *categoria do absurdo*. Em Johannes de Silentio, o silêncio é a nova atitude diante da razão especulativa. Todos silenciam e ninguém pode falar no espaço da razão especulativa, simplesmente porque é absurdo. A nova razão resgatada na existência paradoxal a convivência com a fé porque reconhece suas limitações. Tal coexistência parte da compreensão de que a fé participa de instâncias diferentes na existência e principalmente porque abre espaço para outra forma de apreensão da verdade: a subjetividade.

A razão especulativa se recusa a limitar-se à contingência da existência humana. Ela não concorre, pois, com verdades que ultrapassem suas fronteiras. Já a nova razão, proposta por Silêncio/Kierkegaard, reconhece sua limitação, abrindo espaço para a fé como verdade interior, como paradoxo da existência. A temática da razão e da fé como categorias que não se anulam na existência humana decorreu de uma leitura de *Temor e Tremor* a partir da ótica de Silêncio/Kierkegaard que valoriza e promove ambas “por meio de uma tensão dialética permanente”²⁸⁷. Enquanto a fé inspira o existente a ir mais além, a razão, longe de ser um empecilho para a fé, o fortifica.

²⁸⁷ GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom, 2002. p. 315.

6 Referências Bibliográficas

KIERKEGAARD, Sören. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. São Paulo: Edições 70, 1986.

_____. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001.

_____. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

_____. *O conceito de ironia*. São Paulo: editora universitária São Francisco, 2006.

_____. *Migalhas filosóficas*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ALMEIDA, Jorge M. PAULA, Marcio G. REDYSON, Deyve. *Soren Kierkegaard no Brasil*. Festischrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Idéia, 2007.

BARATA, Júlio, *A filosofia da angústia*. Rio de Janeiro. 1961.

CARVALHÃES, Cláudio. *Kierkegaard, poeta do desconhecido*. Disponível em: <<http://www.margens.org.br>> acesso em 18/08/07.

COLLINS, James. *El pensamiento de Kierkegaard*. México: Fondo de cultura econômica, 1958.

CREEGAN, Charles L. *Wittgenstein and Kierkegaard: religion, individuality and philosophical method*. New York: Routledge, 1997.

CUERVO, Oscar Alberto. *Kierkegaard y La comunicación indireta*. Disponível em: <<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=colaboracion&idcolaboracion=9>> Acesso em 18/08/2007.

_____. *Algunos aspectos decisivos del pensamiento kierkegaardiano*. Disponível em: <<http://www.sorenkierkegaard.com.ar>> Acesso em 18/08/07.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

FRAGATA. *Logos enciclopédia Luso-Brasileira de filosofia*. v. 3.

GARAUDY, Roger. *O pensamento de Hegel*. São Paulo: Moraes editores, 1966.

GIMENES DE PAULA, Marcio. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2001.

_____. *A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade*. Campina, SP: [s.n], 2005.

GONÇALVES, Maria C.F. *Hegel e os românticos*. Disponível em <<http://apario.com.br/forumdeutsch/revistas/vol6/hegel.pdf>> Acesso em 26/08/07.

_____. *A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade*. 2005. 173f. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

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.

_____. *Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

GRAYLING, A. C.. *Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 2002.

GUSDORF, G. *Kierkegaard*. 3ed. Paris: Éd. Seghers, 1963. Col. Philosophes de Tous les Temps.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. v.I e II

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007.

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

LOWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a quebra revolucionaria del pensamiento el siglo XIX Marx y Kierkegaard*. Bueno Aires: Editorial Sudamericana, 1974.

MORA, J.F. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 1643-1647.

MORAES, Gerson L. O salto da fé em Kierkegaard. *Phrónesis*, Campinas, v.4, p. 107-122, jan/jun,2002.

MARION, Francisco J. *Kierkegaard: los limites de La dialectica del individuo*. Cali: Unversidade del Valle, n.9.

NÓBREGA, Francisco P. *Compreeder Hegel*. Petrópolis: Vozes, 2005.

OLIVEIRA, Nythamar F. Dialectic and existence in Kierkegaard and Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v.46, n.02, 2001. p. 231-253.

PARDÍN, Hernán. *Kierkegaard: La fé com desesperación*. Disponível em: <<http://www.sorenkierkegaard.com.ar>> acesso em 26/07/07.

PECORARO, Rossano(org). *Os filósofos: clássicos da filosofia de Kant a Popper*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. v.II

PINZETTA, Inácio. O edificante em Hegel e Kierkegaard. *Revista filosofia*, v 6, set/dez, 2005, unisinos, p. 337-342.

PLATÃO. *O banquete*. p.186.

SAMPAIO, Silvia S. Ironia, repetição, silêncio: o estilo do pensador subjetivo. *Revista Intercâmbio*. v. xv. São Paulo: Lael/PUC-SP, 2006.

SERRA, Paulo. *Comunicação e humanidade: para uma leitura kierkegaardiana da teoria dos sistemas*. Disponível em: <<http://bocc.ubi.pt>> Acesso em 26/08/2007.

SILVA, Franklin Leopoldo. *O indivíduo diante do absoluto*. Disponível em <<http://revistacult.uol.com.br>> acesso em 18/08/07.

SILVA, Simão Daniel C. F. Fé ou razão? O dilema do pensamento moderno. *Revista Lusófona de ciência das religiões*, ano V, n.9/10, 2006 p. 131-162.

RIBEIRO, Andre Sabino. *A existência para além da razão: antropologia dialética de Kierkegaard em Temor e Tremor*. 2005. 97f. Trabalho de conclusão de curso (Bacharel em filosofia). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza.

RICOUER, P. Filosofar após Kierkegaard. In: *A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996, p.15-44.

_____. Kierkegaard e o mal. In: *A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 15-44.

ROCHA, Zeferino B. A questão da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da racionalidade moderna. *Síntese*, n.67, vol 21, 1994 p. 449-477.

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

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna*. São Paulo: Loyola, 1999.

VALLS, Alvaro L.M. *Algumas reflexões sobre razão e religião em Kierkegaard*. [s.l.]: [s.n.], [19.].

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

_____, ALMEIDA, José Miranda de. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. O fato absoluto. In: OLIVEIRA, M. *O Deus dos filósofos modernos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 241-247.

ZAHAR, Jorge (editor). *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

_____. *A filosofia alemã pós-kantiana*. Disponível em <http://br.geocities.com/mcrost09/uma_historia_da_filosofia_ocidental_14.htm> Acesso em 26/08/07.

_____. Duas reações a Hegel: Marx e Kierkegaard. Disponível em <http://br.geocities.com/mcrost09/uma_historia_da_filosofia_ocidental_15.htm> Acesso em 26/08/07.