



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

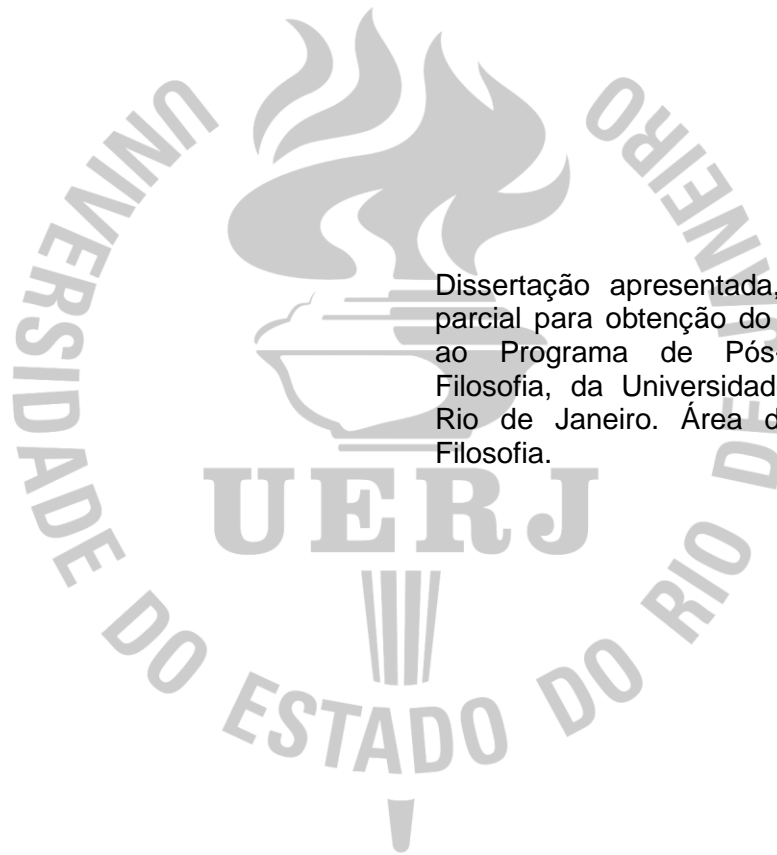
Felipe Ferreira Ramos Costa

Temor e Tremor – Kierkegaard e o segredo de Derrida

Rio de Janeiro
2024

Felipe Ferreira Ramos Costa

Temor e Tremor – Kierkegaard e o segredo de Derrida



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis.

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

C837 Costa, Felipe Ferreira Ramos.
Temor e Tremor – Kierkegaard e o segredo de Derrida / Felipe
Ferreira Ramos Costa. – 2024.
92 f.

Orientadora: Dirce Eleonora Nigro Solis.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Existencialismo – Teses. 2. Silêncio (Filosofia) – Teses. 3.
Paradoxos – Teses. 4. Filosofia – Teses. I. Solis, Dirce Eleonora Nigro. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

CDU 141.32

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou
parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Felipe Ferreira Ramos Costa

Temor e Tremor – Kierkegaard e o segredo de Derrida

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 08 de abril de 2024.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Marcelo José Derzi Moraes
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Tiago Mota da Silva Barros
Instituto Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2024

AGRADECIMENTOS

O início esperado desta dissertação seria dizer que ela não seria possível sem a ajuda de tantas e tantas pessoas, o que é verdade. Mas a ajuda, o carinho e a paciência de todos os que me cercam foi tamanha que chego a pensar que o mais correto seria dizer simplesmente que esta dissertação não seria possível.

A história da minha vida na UERJ desde a graduação é um eterno “obrigado” à Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis, no mestrado não foi diferente. Minha vontade ao vê-la é dizer “obrigado” antes mesmo de “bom dia”. Obrigado de verdade, professora, por tudo – pelos ensinamentos, pela paciência e principalmente pela confiança.

Não posso deixar de agradecer ao Prof. Dr. Marcelo José Derzi Moraes, que teve uma importância quase mística em um encontro improvável, que me fez revera decisão de desistir do mestrado.

Agradeço a minha mãe que não tinha obrigação de ser mãe, foi e ainda é uma mãe incrível.

Obrigado a minha esposa por estar sempre ao meu lado e, agora, ao lado do nosso filho, a quem agradeço por existir e existir do jeito que é.

Aos meus colegas de trabalho que sobrecarreguei nos momentos finais da dissertação e aos meus amigos a quem deixei de acompanhar muitas vezes, meu muito obrigado a vocês.

Obrigado a Deus por permitir que tudo isso fosse possível com todas essas pessoas maravilhosas no meu caminho quando o mais provável seria que nada disso acontecesse. Ou que acontecesse tudo ao contrário. Obrigado a todos.

“A vida tornou-se para mim uma bebida amarga e, não obstante, deve ser tomada às gotas, lentamente, contando-as.”

Kierkegaard

RESUMO

COSTA, Felipe Ferreira Ramos. **Temor e Tremor – Kierkegaard e o segredo de Derrida**. 2024. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A presente dissertação se inicia com aquilo que se entende pelas relações principais de Kierkegaard – com familiares, com a intelectualidade dinamarquesa e com os membros da Igreja Luterana local. A partir de fatos concretos, como uma relação pessoal, passamos a estudar as ideias – e suas manifestações –, como por exemplo o Cristianismo – e sua versão deturpada, a Cristandade – e a filosofia de Hegel – e os hegelianos. Preparado o terreno teórico, avançamos em direção aos “estádios da existência” de Kierkegaard, a saber: estético, ético e religioso, este sendo dividido, entre A e B (o primeiro ético-religioso e o segundo o cristão, do salto da fé no paradoxo). A história do sacrifício de Abraão é o eixo central para cumprir o objetivo do trabalho de estudar a questão do silêncio de Abraão a partir da obra de Kierkegaard, utilizando também a análise de Derrida que trata do mesmo tema, onde conseguimos alcançar melhor conceitos como paradoxo, decisão e a própria questão do outro.

Palavras-chave: silêncio; segredo; paradoxo; existencialismo.

ABSTRACT

COSTA, Felipe Ferreira Ramos. **Fear and Trembling – Kierkegaard and Derrida's Secret**. 2024. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024

The present dissertation begins with what is understood by Kierkegaard's main relationships – with family, with the Danish intelligentsia, and with members of the local Lutheran Church. Starting from solid facts, like a personal relationship, we proceed to study the ideas – and their manifestations –, such as Christianity – and its distorted version, Christendom – and Hegel's philosophy – and the Hegelians. Having the theoretical ground prepared, we advance towards Kierkegaard's 'stages of existence', namely: aesthetic, ethical, and religious, the latter being divided between A and B (the first ethical-religious and the second Christian, of the leap of faith into the paradox). The story of Abraham's sacrifice is the central axis to fulfill the purpose of the work to study the question of Abraham's silence from Kierkegaard's perspective, also considering Derrida's analysis that shares the same theme, so we can achieve concepts like paradox, decision, and the very question of the other, more accurately.

Keywords: silence; secret; paradox; existentialism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Desenho de Kierkegaard em carta para “sua” Regine.....	19
Figura 2 –	Caricatura de “O Corsário”: um autor ganha destaque às custas de uma jovem inocente.....	19
Figura 3 –	Caricatura de “O Corsário”: representando Kierkegaard no centro do mundo.....	20

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	RELAÇÕES	15
1.1	Os outros	15
1.2	As ideias	21
1.3	O Mundo	30
2	A EXISTÊNCIA	36
2.1	O estético	37
2.2	O ético	44
2.3	O religioso	50
3	O PARADOXO	58
3.1	O cavaleiro da fé	63
3.2	“Um segredo <i>faz</i> sempre tremer”	72
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
	REFERÊNCIAS	87

INTRODUÇÃO

O secreto, o segredo, o silêncio, este é, desde o início, o objetivo deste trabalho. No princípio – do trabalho –, quando ainda não existia, só havia o silêncio. E a partir do silêncio surgiu a motivação para estudar o silêncio, mais especificamente o silêncio de Abraão. Por que cala? E mais do que isso: por que, quando não cala, fala sem nada dizer? Há espaço para o secreto na ética?

Essas e outras perguntas foram o ponto de partida para este estudo. Foram, no silêncio, alimentadas por outros questionamentos ainda antes do princípio – da escrita. Outras perguntas, algumas decorrentes dessas primeiras, outras anteriores – não cronologicamente, mas filosoficamente –, no sentido de que deveriam ser feitas primeiramente.

O ponto de partida é aquele onde pretendemos chegar. O ponto de partida é, assim, o ponto final. Partimos das perguntas que queremos – responder? – não para chegarmos a respostas, mas para que elas sirvam de guia para todas as outras perguntas que faremos, que elas – em segredo e ao mesmo tempo em toda parte, como o Deus de Abraão – nos causem em todo esse percurso uma insistente inquietação, um desconforto quase físico.

“Por que [Abraão] cala?” é uma pergunta deveras importante, do ponto de vista ético. Mas se perguntamos “por que cala?”, sem nenhuma pergunta anterior, parece que consideramos absolutamente banal tudo o que acontece anteriormente. E antes de tentar dizer “Abraão cala porque...”, é preciso, ao menos, repetir a pergunta de Kierkegaard (1974, p. 257): “então não há [...] ninguém capaz de o compreender?”

Derrida, com sua obra *Dar a Morte* (1999), foi a quem recorreremos para auxiliar na missão de compreender o segredo, e essa compreensão está muito longe de ser um sinônimo de “encontrar respostas”, estando mais próxima de nos ajudar a fazer as melhores perguntas. A leitura que Derrida faz da obra de Kierkegaard é imprescindível para compreender as relações entre responsabilidade e ética, responsabilidade e segredo, responsabilidade e a própria individualidade, formada a partir das próprias decisões tomadas, quando tomadas, porque encontrar uma decisão justa não é o único problema – às vezes não há mesmo decisão alguma:

Não se pode dizer que um ser desprovido de liberdade, ou que, pelo menos, não é livre em tal ou tal ato, que sua decisão é justa ou injusta. Mas essa liberdade ou essa decisão do justo deve, para ser dita como tal, ser

reconhecida como tal, seguir uma lei ou uma prescrição, uma regra. Nesse sentido, em sua própria autonomia, em sua liberdade de seguir ou de se dar a lei, ela deve poder ser da ordem do calculável ou do programável, por exemplo, como ato de equidade. Mas, se o ato consiste simplesmente em aplicar uma regra, desenvolver um programa ou efetuar um cálculo, ele será talvez legal, conforme ao direito, e talvez, por metáfora, justo, mas não poderemos dizer que a decisão foi justa. Simplesmente porque não houve, nesse caso, decisão. (DERRIDA, 2013, p. 43)

E como compreender Abraão, aquele que, pela fé, obedece a ordem de Deus de sacrificar o próprio filho, o filho prometido pelo mesmo Deus e concebido quando tanto ele quanto sua esposa, Sara, já estavam em idade avançada? “Ainda aqui se vê que Abraão pode ser compreendido, mas somente como se compreende o paradoxo.” (KIERKEGAARD, 1974, p. 325) Mas o que é o paradoxo? “A fé não constitui, portanto, um impulso de ordem estética; é de outra ordem muito mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação. Não é o instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida.” (KIERKEGAARD, 1974, p. 278) O paradoxo da vida, a fé, “a grande paixão da subjetividade” (KIERKEGAARD, 2009, p. 110), só é possível na medida em que a razão encontra os próprios limites. Mas fé em que(m)? Em Jesus Cristo. Kierkegaard, como autor cristão, reconhece a característica única que possui o cristianismo: é a religião do paradoxo, a começar pelo próprio Deus, que se fez homem para morrer nas mãos dos outros homens pelos nossos pecados.

Essa fé é a essência do que Kierkegaard chama de Religiosidade B, que na realidade é a única e verdadeira religiosidade:

“a opinião de Kierkegaard era que há apenas uma fé verdadeira, e esta é a fé cristã, a fé do Novo Testamento, fé em Jesus Cristo. Ele insistia que o objeto da fé cristã é o próprio Jesus Cristo e não apenas seu ensinamento. Para Kierkegaard, o objeto ao qual a fé cristã responde e corresponde é o Deus-homem, Jesus Cristo. [...] O objeto da fé é a realidade de Deus na existência como um indivíduo particular. Isto é um paradoxo, o maior paradoxo que alguém poderia alguma vez imaginar.” (GOUVÊA, 2002, p. 158)

A única e verdadeira religiosidade é a do cristianismo, a fé no paradoxo do Deus-homem; a fé é o “paradoxo da vida” (KIERKEGAARD, 1974, p. 278), o que implica que essa fé não deve ser objeto de especulação, não está ao alcance da razão – essa fé deve ser vivida – o que não faz de Kierkegaard um irracionalista; o autor apenas reconhece que a razão não pode abarcar toda a realidade, e interpreta o Novo Testamento de forma que a fé é caracterizada justamente como uma exigência de acreditar contra a razão e contra os sentidos (KIERKEGAARD, 1975, p. 25).

Uma breve observação: o leitor mais atento certamente já percebeu que esta

introdução segue o caminho inverso do sumário, no que tange à estrutura do texto; ou seja, a introdução está “de trás pra frente”. E a razão disso é que esse trabalho foi concebido da mesma forma, com uma pergunta que se pretende que seja trabalhada de maneira satisfatória no final, e com as perguntas anteriores, do ponto de vista filosófico – e posteriores cronologicamente –, nos capítulos anteriores. Até aqui destacamos os temas que serão tratados no terceiro e último capítulo.

Retomemos: a verdadeira religiosidade é o cristianismo. As outras religiões (e aí incluem-se as outras grandes religiões monoteístas: o judaísmo e o islamismo) e demais formas de religiosidade são todas enquadradas naquilo que em *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments* (2009) é chamado de Religiosidade

A. Para a melhor compreensão dessa *divisão*, é essencial ter em mente os três estádios da existência, segundo Kierkegaard: estético, ético e religioso; este último aparece dividido entre A e B. Religiosidade A é a religiosidade sem o elemento transcendental, sem o paradoxo: “Religiosidade B é isolante, [...] polêmica. Somente sob esta condição me torno abençoado, e assim como me comprometo com ela absolutamente, também excluo todos os demais” (KIERKEGAARD, 2009, p. 489, tradução nossa)¹ Feita essa distinção, conseguimos compreender por que a Religiosidade A é considerada como um prolongamento do estágio ético, um estágio ético-religioso, já que ela tem aspectos religiosos, mas não perde a ligação com geral que é um símbolo do ético.

De um estágio a outro se passa por *saltos*, o que significa que um estágio não é uma continuação natural de outro. Os três estádios serão abordados no segundo capítulo, o que se faz necessário por entendermos não ser possível trazer o tema do Cristianismo sem a compreensão geral do estágio religioso, bem como não é possível abordar o estágio religioso sem o estético e o ético.

O estágio ético tem sua apresentação mais explícita na obra *Ou-Ou - Um fragmento de vida* (2013). Ainda que exista a ruptura que permite a passagem de um estágio a outro, o que quer dizer que existe um caráter de descontinuidade, do ponto de vista do indivíduo, porque essa mudança qualitativa é o que o *salto* faz; ainda assim, existe um *caminho*, não natural, obrigatório ou fácil, mas um caminho pelo qual

¹ O texto em língua estrangeira é: “Religiousness B is isolating, [...] polemical. Only on this condition do I become blessed, and just as I bind myself to it absolutely, so I exclude everyone else”.

essas mudanças parecem mais propícias². O estágio ético é aquele que é caracterizado pela *escolha*. O ético é aquele que escolhe, e essa escolha é, primeiramente, de si mesmo. Escolhendo a si mesmo, escolhe também as coisas pelas quais vai viver (família, trabalho, comunidade etc.), e sua realização é fazer aquilo que deve ser feito. Ericksen (2019) aborda da seguinte maneira:

O indivíduo ético possui uma autoconfiança fundamental, uma afirmação de si mesmo perante a legislação vigente que se reverte em uma afirmação da própria autonomia individual (GOUVÊA, 2000, p. 216). Todas as relações estabelecidas a partir do homem ético, e isso inclui até mesmo a sua relação teológica com o divino, são formadas ou conformadas a partir de seus méritos próprios. Arrisca-se a dizer, partindo-se da premissa de uma legislação normativa e de valores universais, que o homem ético é o espelho do homem eticamente esclarecido em critérios kantianos, um homem conformado pelo imperativo categórico, para quem o dever, e somente o dever, fundamenta a sua autonomia e a sua relação com os demais homens. (ERICKSEN, 2019, p. 18)

Essa *escolha* é mais bem entendida em contraposição ao estágio estético, no qual o prazer assume um papel principal, e *não há escolha*. O esteta é aquele que, pela possibilidade do prazer, evita escolher e se comprometer. É o indivíduo das possibilidades, para quem poder fazer (ter a possibilidade de) é mais importante do que realmente fazer, já que isto já implica algum compromisso – que é justamente o que ocorre na obra *Diário de um Sedutor* (1974):

O esteta não ama nada, não ama nem a si mesmo, cada momento em apartado do tempo é tido e absorvido por ele tal qual o absoluto, e a aleatoriedade de momentos absolutizados faz com que ele se perca em seus próprios interesses, não sendo, assim, nem mesmo capaz de amar Transições dos estádios da vida em Kierkegaard... | a si mesmo. Cada totalidade (parcial de momentos) é eternizada pelo esteta. Dada a imediatidade de cada eternidade por ele construída (ou compreendida, por assim dizer) há apenas a busca do prazer imediato (muito embora, Kierkegaard, em nenhum momento se valha do termo “hedonista” para caracterizar o esteta). (ERICKSEN, 2019, p. 11,12)

Uma das consequências do vazio das possibilidades infinitas é o tédio, categoria filosófica bem trabalhada por Heidegger em sua obra *Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão* (2011), a que recorreremos para complementar o entendimento do assunto. De acordo com Cordeiro (2021, p.90),

observamos, de início, que o querer tudo, enquanto querer demais, leva à

² Pelo menos essa é a tese apresentada em *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments* (2009), obra na qual Kierkegaard traz até mesmo pontos intermediários entre os estádios estético e ético (a ironia) e o estágio ético e o religioso (o humor).

paralisa do querer. Mas como o querer pode estar paralisado se ele parece estar na maior atividade de tudo querer? Esse querer que quer demais, na verdade, não quer a possibilidade, pois procura fazer com que todo possível se perca na torrente do devir, escorra na vacuidade e se mostre como aquilo que nunca pode fixar um destino e ser objeto de decisão. No tédio nada se decide, pois se protela longamente todo fazer, tornando a vida um fazer que procura tudo desfazer, ao fazer sem paixão. Atua aí, portanto, uma grande voracidade, uma fome que nunca se sacia [...].

Nada disso é possível sem, no entanto, algumas considerações iniciais que podem parecer, à primeira vista, com pouca relação direta com o tema principal ou mesmo com a filosofia, mas todas elas têm sua relevância para aquilo a que nos propusemos, o que, esperamos, será confirmado pelo leitor ao chegar no final do texto.

No primeiro capítulo, dividido em três subcapítulos, passaremos pelas relações que mais se destacam na biografia de Kierkegaard, e que julgamos ser as mais importantes para a construção de sua personalidade e para sua formação – este é o primeiro subcapítulo, *Os outros*; o segundo subcapítulo, *As ideias*, apresentará primordialmente as ideias de Lutero e Hegel, pensadores que tiveram grande influência na obra de Kierkegaard, influência esta controversa pelos efeitos que as ideias causam e seus apoiadores, o que fica mais nítido no caso de Hegel, já que Kierkegaard travou uma batalha contra os chamados *hegelianos*, com Adolph Peter Adler, outra figura que receberá atenção neste subcapítulo. O terceiro e último subcapítulo, *O mundo*, deverá ser não apenas mais um entre os outros, separado e desconexo, mas a culminância, cujo principal tema será a *cristandade*, que, nas palavras de Kierkegaard, “é um disfarce. Todo esse negócio sobre os pregadores e professores dá a aparência de ser um trabalho para o infinito, mas é finitude, pura e simplesmente como todos os outros negócios” (KIERKEGAARD, 1967, p. 166, tradução nossa).³ Um aliado improvável de Kierkegaard na crítica à Cristandade foi Feuerbach, autor materialista também crítico de Hegel:

Kierkegaard nutre simpatia para com a filosofia de Feuerbach que o considera como pertencente à última geração de livres-pensadores. Primeiro por concordar com sua crítica a filosofia de Hegel, do sistema da ciência até a filosofia da religião, e segundo, pela forte crítica do pensador alemão à cristandade. Kierkegaard herda de Feuerbach a tese fundamental do abandono do crístico (det Christelig) no cristianismo moderno, tornando-o uma invenção, uma poesia. É suficiente citar o artigo “a cristandade: a corrupção do cristianismo; um mundo cristão: a decadência do cristianismo”

³ O texto em língua estrangeira é: “is a disguise. All this business about the preachers and professors gives the appearance of being labor for the infinite, but it is finitude, purely and simply like all other trades”.

e os números da Revista O Instante, como Cristo julga o cristianismo oficial para constatar o legado. Por isso se justificaria a expressão de Jean Brum ao dizer que: “Feuerbach foi para Kierkegaard um aliado involuntário e um adversário declarado ao mesmo tempo”. (REDYSON; ALMEIDA, 2011, p. 75)

1 RELAÇÕES

Compreender o pensamento de Kierkegaard implica, necessariamente, conhecer o “ambiente” em que ele teve origem, sem, no entanto, estabelecer uma cadeia lógica entre causas e consequências, o que de certa forma faria com que a originalidade de Kierkegaard não fosse mais do que um produto necessário de seu tempo, sua cultura e sua história - nada mais distante do que é intencionado aqui, no desejo de que seja percebido com clareza. Desta forma, busca-se inicialmente entender o que está ao redor do autor, aquilo que o influenciou tanto filosoficamente como teologicamente, bem como aspectos de seu país de origem, a Dinamarca, que se mostrem importantes para o entendimento da obra do autor, o que inclui questões religiosas, sociais e culturais. Se não é possível estabelecer conexões causais entre as influências e sua obra, o mesmo acontece com os aspectos pessoais do autor – sua biografia, suas relações pessoais e os aspectos psicológicos são únicos, determinantes para a construção da obra e imprescindíveis para sua compreensão, o que já é muito.

1.1 Os outros

Dentre os eventos de sua vida podemos classificar quatro como fundamentais para a emergência do seu pensamento filosófico, ou mais especificamente, quatro relações: com seu pai Michael, sua noiva Regine, com o escritor Aron Goldschmidt e com os bispos Mynster e Martensen.

Nas palavras de Alves, “o caráter triste e sombrio do pai, aliado à rígida educação religiosa recebida no pietismo, influenciaram fortemente a melancolia e a precocidade do jovem Kierkegaard”.⁴

O pior perigo não é que o pai seja livre-pensador, nem hipócrita. Não, é que seja homem piedoso, cheio do temor de Deus, temor de que o filho esteja penetrado, mas notando ao mesmo tempo, no fundo de seu pai, uma inquietação oculta, como se nem o temor de Deus, nem a piedade fossem capazes de lhe dar a paz. O perigo é que isso leve a criança a concluir que Deus não é,

⁴ O pietismo foi um movimento surgido dentro do Luteranismo que radicalizava as ideias de Lutero, ou, por outro lado, que resgatava as origens daquilo que Lutero pretendia quando se pôs contra a Igreja de Roma e que já havia se tornado realidade no Luteranismo oficial.

afinal, o Deus do amor infinito.⁵ (KIERKEGAARD, 1970, p.32, tradução nossa)

Poderíamos comparar essa relação com o pai a sua relação com o Cristianismo, se o próprio não o tivesse feito, afirmando em seus Diários acreditar que haveria um culpa sobre toda a família com a devida punição de Deus, que se especula ter duas causas: “pecados sexuais e um episódio em Jutland quando o jovem Michael amaldiçoou Deus por sua vida miserável, embora estivesse a ser quase milagrosamente transformada” (EVANS, 2009, p.5, tradução nossa)⁶. É como um “terremoto” que é descrita a descoberta de que seu pai, seu aparentemente correto e religioso pai, “dormiu com sua segunda esposa Ane, que na época era sua empregada, enquanto sua primeira esposa estava no leito de morte; e também visitara bordéis onde contraiu sífilis” (CARLISLE, 2006, p.7, tradução nossa).⁷

Então foi que ocorreu o grande terremoto, a terrível revolução que de repente me impôs uma nova e infalível regra de interpretação da vida. Então eu suspeitei que a idade avançada do meu pai não era uma bênção divina, mas sim uma maldição; que os notáveis dons intelectuais de nossa família só nos foram dados para que nos dilacerássemos uns aos outros: então eu senti a quietude da morte crescer ao meu redor quando vi meu pai, um homem infeliz que iria sobreviver a todos nós, uma cruz sobre o túmulo de todas as suas esperanças. Deve haver uma culpa sobre toda a família, o castigo de Deus deve estar sobre ela. (KIERKEGAARD, 1959, p.39, tradução nossa)⁸

Em 1830, com menos de 18 anos ainda, Kierkegaard começou os estudos em Teologia na Universidade de Copenhague, o que parecia ser um caminho natural, de acordo com o desejo de seu pai. Mas ali já se vislumbrava aquilo que ficou tão patente

⁵ O texto em língua estrangeira é: “The greatest danger is not that the father or tutor is a free-thinker, not even that he is a hypocrite. No, the danger is that he is a pious and God-fearing man, that the child is inwardly and deeply convinced of it, and that the child notices, nevertheless, that an unrest hides deep in his father’s soul, to which not even his fear of God and his piety succeed in giving peace. The danger in this situation lies in the child’s being prompted to draw a conclusion about God verging almost on the belief that God is not infinite love”.

⁶ O texto em língua estrangeira é: “sexual sin and an episode in Jutland when the young Michael had cursed God because of his poor, miserable life, though it was shortly to be almost miraculously transformed”.

⁷ O texto em língua estrangeira é: “he had slept with his second wife Ane, who at the time was his servant, while his first wife was on her deathbed; and also that he had visited brothels where he had contracted syphilis”.

⁸ O texto em língua estrangeira é: “Then it was that the great earthquake occurred, the terrible revolution which suddenly forced upon me a new and infallible law of interpretation of all the facts. Then I suspected that my father’s great age was not a divine blessing but rather a curse; that the outstanding intellectual gifts of our family were only given to us in order that we should rend each other to pieces: then I felt the stillness of death grow around me when I saw my father, an unhappy man who was to outlive us all, a cross on the tomb fall his hopes. There must be a guilt upon the whole family, the punishment of God must be on it”.

em sua obra ao longo do tempo: preferindo os estudos de filosofia aos de teologia, mergulhou na filosofia de Hegel, um sistema de pensamento novo e radical, em voga na inteligência dinamarquesa no momento; mas a academia não parecia oferecer respostas às suas perguntas, ou melhor, não estava nem mesmo interessada nessas questões basicamente existenciais sobre como viver bem e quais escolhas fazer. Nesse período, então livre dos grilhões paternos, entregou-se a uma vida hedonista e decadente, onde gastava demasiado com roupas e cigarros, e podia ser encontrado mais facilmente nos cafés e nas ruas de Copenhague do que na Universidade. Se foi essa forma de vida que o levou ao desespero, não se pode afirmar com precisão, mas o tédio que demonstra é característico de uma vivência estética, como veremos posteriormente:

Não me apetece mesmo nada. Não me apetece montar, é um movimento demasiado intenso; não me apetece andar, é demasiado extenuante; não me apetece deitar-me, pois ou haveria de ficar deitado, e isso não me apetece, ou haveria de levantar-me outra vez, e também não me apetece fazer isso. *Summa Summarum*, não me apetece fazer mesmo nada. (KIERKEGAARD, 2013, P. 44)

O ano de 1838 foi o ano em que seu pai morreu, mas mesmo antes disso Kierkegaard já tivera uma experiência espiritual que renovou sua relação com o Cristianismo, e desde então abandonou sua vida de prazeres, concentrando-se nos seus estudos e na sua formação religiosa. Nessa época também conheceu Regine Olsen, com quem noivou em 1840. O amor que ambos sentiam um pelo outro e o elemento intelectual que a relação possuía não impediu que ele terminasse o noivado logo depois, e EVANS (2009, p.5, tradução nossa) lista os possíveis motivos para o término:

(1) ... Kierkegaard passou a acreditar que teria um algum impedimento ou falha que o tornasse inapto para o casamento. (2) Independentemente do problema que tivesse, ele não poderia explicar para Regine sem revelar os segredos mais sombrios do pai, algo que ele não poderia fazer. (3) Kierkegaard deu uma interpretação religiosa à situação; acreditava haver um chamado de Deus para ser um “escolhido” que deveria sacrificar Regine e os benefícios do matrimônio.⁹

Não conseguindo fazer com que ela terminasse o noivado e sem fazê-lo de

⁹ O texto em língua estrangeira é: “(1) Kierkegaard came to believe that he had some personal impediment or flaw that made it impossible for him to marry. (2) Whatever this problem was, he could not explain it to Regine without divulging his (now deceased) father’s deepest secrets, something Søren could not do. (3) Kierkegaard gave the whole situation a religious interpretation; he believed he was called by God to be an “exception” who must sacrifice Regine and the joys of married life”.

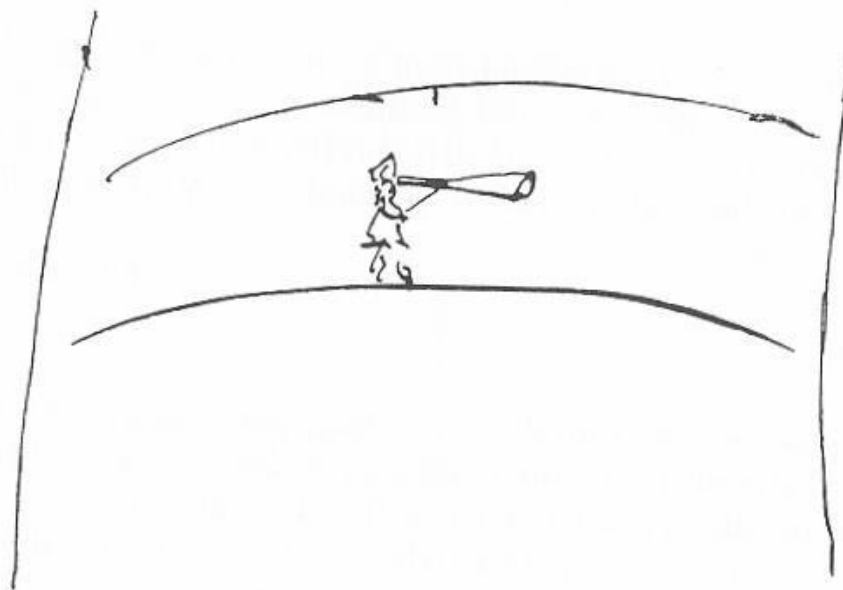
forma amigável e gentil, Kierkegaard preferiu seguir então para Berlim, deixando também de lado seus planos de se tornar pastor. Fica claro que esse evento da sua vida foi causa de uma crise, com efeitos na sua vida pessoal e filosófica, percebendo “que teve total responsabilidade por uma escolha que afetou tanto outra pessoa como a si mesmo. Também se viu em um dilema moral: para resolver seu conflito interno deveria ou quebrar sua promessa para com a jovem que o amava ou ter atitudes que considerava erradas¹⁰” (CARLISLE, 2006, p.10). Trata-se aqui de uma questão central sobre liberdade: como fazer uma escolha entre duas possibilidades quando as duas são, de certa forma, erradas?

A intenção deste trabalho não é traçar uma genealogia completa dos seus tantos pseudônimos, mas é inevitável notar que o primeiro deles, Victor Eremita, surgiu após abandonar Regine, e, junto com ela, a possibilidade de uma vida respeitável e convencional de marido, pai e pastor.

No mesmo ano de 1840 e na mesma cidade em que o noivado foi feito e desfeito, Meir Aron Goldschmidt criou O Corsário, um jornal satírico e sensacionalista. Apesar do fato de Aron ter admiração por Kierkegaard, este nunca deu importância ao jornal, por se tratar de algo limitado e até mesmo grosseiro. Em 1845, é publicado no periódico o texto “Visita a Sorø”. “Nele seu autor, através da invenção de um lugar imaginário, ridiculariza a figura de Kierkegaard, apontando o seu mundo como uma espécie de universo extremamente particular, fruto de uma esquizofrenia, de uma espécie de autismo do pensador” (PAULA, 2014, p.74); também foram produzidas algumas caricaturas do autor (ver imagem abaixo).

¹⁰ O texto em língua estrangeira é: “he had to take full responsibility for a choice that would really affect another person, as well as himself. He also found himself confronted with a moral dilemma, for in order to resolve his inner conflict he had either to break his promise to a girl who loved him, or follow a course of action that now felt wrong”.

Figura 1 – Desenho de Kierkegaard em carta para “sua” Regine



Em outra das caricaturas, é desenhado com botas e calças desproporcionais. É sem dúvida um caso com uma repercussão que não ficou restrita aos círculos de intelectuais, já que “chega até mesmo a ser insultado nas ruas de Copenhague e se torna zombeteiramente conhecido como *Isso ou Aquilo*” (PAULA, 2014, p.74).

Figura 2 – Caricatura de “O Corsário”: um autor ganha destaque às custas de uma jovem inocente



O desenrolar da história contou com duas réplicas de Kierkegaard, que

começava a abandonar os pseudônimos, tendo uma postura que alguns chamaram de moralista, logo ele, que tão bem fazia uso da ironia, tão afeito a polêmicas e em alguns momentos, como quando entrou na Universidade chegava até mesmo ao cinismo. O pano de fundo dessa polêmica parece ser a raiz iluminista do periódico e a contraposição ao que seria Kierkegaard:

Num século como o XIX, onde os ideais de progresso e de autonomia parecem imperar, um autor que aponta para o tema do pecado original, dos limites do que o homem pode efetivamente realizar, que parece flertar com o pessimismo, é um homem fora do que significa a modernidade, mas, ao mesmo tempo, também parece, notadamente pelo seu apreço pelo indivíduo, nutrir dentro de si um germe da modernidade (PAULA, 2014, p.74).

Figura 3 – Caricatura de “O Corsário”: representando Kierkegaard no centro do mundo



Classificamos anteriormente quatro relações como fundamentais para Kierkegaard, e a última delas é a relacionada aos pastores Mynster e Martensen. O primeiro, bispo de Copenhague e primaz da Igreja Dinamarquesa por 20 anos, exercia grande influência sobre Michael, tendo sido pastor da família e seu guia espiritual; por essa questão filial, Kierkegaard mantinha um forte respeito por ele. Giordano (2012, p.8) nos conta que tal ruptura se deu de uma forma surpreendente: Kierkegaard publicara em 1850 uma obra que continha o que, para Mynster, era um jogo literário que não respeitava o sagrado, e por isso não recebeu qualquer reprimenda. Mas no ano seguinte, “Mynster havia publicado um opúsculo de cerca de cinqüenta páginas”, onde “tecia elogios a Meir Aron Goldschmidt (1819-1897), redator-chefe do periódico humorístico independente Corsaren (O Corsário)” (GIORDANO, 2012, p.8). A história

se torna incrível ao sabermos que Kierkegaard pensara ser ele o “homem de talento” a que se referia Mynster no opúsculo,

contudo, logo após uma leitura mais atenta, ele percebeu alguma coisa estranha, ou seja, que no artigo era utilizada a palavra Fremtoning (fenômeno, manifestação), um neologismo na língua dinamarquesa daquela época, introduzido justamente por Goldschmidt.” A esta altura, feita a associação, não foi preciso muita coisa para Kierkegaard, que havia sempre demonstrado sua dedicação às questões religiosas, compreender que seu estimado bispo preferia o hebreu Goldschmidt, ou seja, o mesmo redator daquele frívolo jornal no qual, por quase seis anos (de 1840 a 1846), ele foi objeto de uma irritante sátira caricatural (acompanhada também de desenhos, vinhetas, silhuetas), que se concentrava principalmente em ridicularizar seus defeitos físicos. Mynster havia utilizado um sutil estratégia para liquidar Kierkegaard, e estes obviamente foram percebidos (GIORDANO, 2012, p.8).

A partir de então Kierkegaard passa a ser cada vez mais crítico, não só ao bispo, mas também a toda a estrutura religiosa, tema este que será aprofundado em breve. Mynster era um religioso, sem dúvida, mas não deixava de ser um “homem do mundo”, muito culto, influente em diversos círculos sociais. Quando morreu, em 1854, teve como sucessor alguém por quem Kierkegaard não nutria qualquer simpatia, Hans Lassen Martensen, e

a partir de 24 de maio de 1855, e até poucos dias antes de morrer (11 de novembro de 1855), Kierkegaard desfez o ataque final à Igreja Dinamarquesa, publicando sucessivamente uma série de fascículos chamados Øjeblikket (“O Instante” – foram redigidos dez; nove publicados em vida, o décimo póstumo), nos quais é denunciado o processo de degradação espiritual do cristianismo moderno (GIORDANO, 2012, p.10).

1.2 As ideias

Kierkegaard deixou como legado uma vasta obra que rende, até os dias de hoje e cada vez mais, estudos nas mais diversas áreas, como filosofia, psicologia, artes e religião – o que significa que sua obra está longe de estar presa aquilo que comumente se considera mais ligado à fé do que à razão. Ainda assim, a importância da cultura religiosa à qual Kierkegaard estava inserido tem um papel preponderante em sua formação, principalmente por ter sido algo com o qual possui uma relação polêmica.

A Dinamarca, país em que nasceu e cresceu, possuía uma Igreja Nacional de confissão luterana, da mesma forma que a faculdade onde estudou teologia; aqui temos um retrato do que, segundo Kierkegaard, seria o luteranismo ou a cristandade: “Lutero teria secularizado o cristianismo, tornado o cristianismo algo cultural, público” (ROOS, 148). Martinho Lutero, monge alemão, foi o principal nome daquilo que se

convencionou chamar Reforma Protestante, ocorrida no século XVI, que atacou diversas tradições da Igreja Católica, como o dogmatismo e a venda de indulgências

– “o verdadeiro tesouro da Igreja é o santíssimo Evangelho da glória e da graça de Deus” (LUTERO, 1987, p. 143). Nesse caso, a questão econômica não era mais que secundária; seu objetivo era chegar a algo que lhe afligira a alma desde muito tempo, e a leitura de Romanos 1.17 foi para ele como um renascimento: “a gratuidade do dom de Deus da salvação em Cristo, recebida pela fé” (CALDAS FILHO, p. 1252). Esse ataque se deu principalmente a partir das *95 Teses*, que, como dito anteriormente, tinham como alvo principal a venda de indulgências.

Tema central da teologia de Lutero, a “justificação pela fé”, e para melhor compreensão disso precisamos, conforme afirma Uwe Wegner, falar da dialética entre lei e evangelho:

quer-se apontar para o fato de que a relação que distingue e separa ambas as grandezas não pode ser diluída nem a) numa simples adição, como se o evangelho necessitasse do complemento da lei para ter validade, nem b) numa estrita separação, como se representassem alternativas irreconciliáveis. Devem, isto sim, ser corretamente distinguidos como expressões diferenciáveis de uma mesma e santa palavra de Deus (WEGNER, 2005, p. 141).

A Carta aos Romanos do apóstolo Paulo (BÍBLIA, 2009, Romanos 3;27-28) traz o espírito daquilo que era a tese central de Lutero, de que nada podemos fazer para a salvação: “Onde está logo a jactância? É excluída. Por qual lei? Das obras? Não; mas pela lei da fé. Concluimos, pois, que o homem é justificado pela fé sem as obras da lei.” As obras podem ser boas aos olhos de Deus? Claro que sim. Em suas *Teses* o próprio Lutero fala de caridade e amor, mas o fato é que não é por tais obras que seremos salvos; a salvação é graça absoluta de Deus, e tudo que podemos é ter fé. Mas seria a fé um produto da razão ou da vontade? Lutero responde:

“Justiça”, então, é essa fé, e significa justiça de Deus, ou que vale perante Deus, uma vez que ela é dádiva que Deus concede e que dá à pessoa a disposição de dar a cada um o que lhe é devido. Pois, através da fé, a pessoa se torna sem pecado e ganha vontade de cumprir os mandamentos de Deus, com o que ele dá glória a Deus e lhe paga o que lhe é devido. E às outras pessoas ela serve de bom grado onde puder, e com isso também paga a cada um. Uma justiça desta espécie nem a natureza, nem a livre vontade e nossas forças conseguem produzir; pois da mesma forma como ninguém consegue dar a fé a si mesmo, também não se pode eliminar a falta de fé. Como se haveria de tirar o menor pecado que fosse? Por esta razão tudo é falso, é hipocrisia e pecado o que acontece fora da fé ou em falta de fé (Rm 14.23) por maior brilho que apresente (LUTERO, 1984, p. 185)

É justo dizer que o Lutero foi um crítico das estruturas da Igreja Católica, mas

o Luteranismo, principalmente na Dinamarca, acabou por também institucionalizar-se de uma maneira que abala. Aqui encontramos um terreno em que se poderia fazer uma distinção clara entre as críticas de Kierkegaard a Lutero e Hegel, ao Luteranismo, à Cristandade, mas consideramos ser um esforço que amarraria a leitura ao extremo, tornando-a demasiado detalhista e enfadonha. Dessa forma aqui tentaremos aglutinar aquilo que chamamos de “ideias”. Se na primeira parte, *Os outros*, começamos pelas pessoas para chegar às consequências na vida do autor, sejam elas no campo pessoal, filosófico ou religioso; na segunda parte, *As ideias*, o objetivo é partir daquilo que é impessoal – note-se que não se trata exatamente daquilo que é teórico, porque, por exemplo, quando se trata da Igreja local estamos falando daquilo que é iminentemente prático – ou aparenta ser, porque também acontece de uma crítica a ideias terminem por ser na verdade críticas a uma pessoa, o que também será exemplificado.

Entender um filósofo implica conhecer sua filosofia, o que, pela tradição, se dá a partir de debates (orais ou escritos), defesas e desenvolvimentos de ideias de outros filósofos, que muitas vezes servem de ponto de partida. A crítica é, portanto, parte da tradição filosófica. Kierkegaard é, sem dúvida, um autor original, mas não estava “falando sozinho”, e sua principal influência é sem dúvida o filósofo alemão Friedrich Hegel, cuja contribuição à filosofia consiste em um novo sistema de pensamento que rompe com uma tradição. Kierkegaard. Entender em que medida essa influência se exerce não é uma tarefa fácil; considerando ser um autor muito influente na Dinamarca de então, com diversos professores na Universidade sendo considerados hegelianos, e outros tantos personagens em diversos círculos intelectuais com quem Kierkegaard interagiu de uma forma ou de outra, e muitas de suas críticas, especula-se, ainda que parecessem destinadas a Hegel, eram na verdade direcionadas aos seus discípulos, por aquilo que ensinavam ou praticavam. A própria experiência de Kierkegaard na Academia, como já citado anteriormente, demonstra como sua experiência foi inicialmente frustrante, sentindo que faltava um sentido prático, na vida real, àquelas reflexões filosóficas tão profundas e abstratas.

Pode-se dizer, e não é absurdo que o façam, que Kierkegaard chegava a criticar Hegel em si mesmo, em suas ideias mais centrais, quando falava de “ideias” ou de “sistema”, mas em um ambiente tão “contaminado”, é difícil até mesmo separar o que é a obra do autor do que é fruto de seus discípulos. Stewart, em seu *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (2003) apresenta muita sensibilidade, evitando fazer

juízos peremptórios e definitivos, como aquele citado por Paula (2018):

O que parece saltar aos olhos aqui é que Sartre toma Kierkegaard como o anti-Hegel e, nesse sentido, pode afirmar: “Aqui, como sempre, a Hegel deve se opor Kierkegaard, que representa as reivindicações do indivíduo enquanto tal” (SARTRE, 2005, 310-311). Em outras palavras, o pensador francês abre aqui espaço para o importante conceito de indivíduo em Kierkegaard e tenta agora capturá-lo como um ser concreto que ultrapassa uma explicação tradicional dada pela relação sujeito-objeto e que tenta cunhar um tipo de universal sem qualquer concretude (PAULA, 2018, p.7)

Não se trata de afirmar que Sartre está certo ou errado, principalmente porque em muitos aspectos Kierkegaard é realmente o extremo oposto de Hegel. Martins (2010) nos ilustra perfeitamente essa contraposição:

Contra qualquer forma de racionalização da existência humana, expresso em sistemas abstratos, Kierkegaard defende o indivíduo singular (den Enkelte). Ser indivíduo é permanecer fora de toda e qualquer sistematização. Se para Hegel o homem só se realiza expressando-se no universal – no estado – que é o Espírito racional, o estado é o responsável pela liberdade do indivíduo: agindo em nome do estado, o sujeito recupera sua individualidade. O sujeito em Hegel só é sujeito a partir do momento em que a individualidade é sintetizada pela universalidade, quando o eu imediato e individual é dissolvido no eu universal. Nesse discurso, o indivíduo se equivale ao outro, ou seja, perde aquilo que ele realmente é: sua individualidade. Tornar-se indivíduo, em Hegel, é adotar o discurso da corporação. Este processo dissolve a existência na coletividade e a individualidade se torna um produto do desenvolvimento de sua época, negando assim o ato da decisão, tornando-se algo histórico. Se para o Sistema de Hegel é sensato, para Kierkegaard é um disparate. (MARTINS, 2010, p.91)

Portanto, reiterando, não é o caso de aqui ser contra um ou outro, mas é quase uma questão estética: apreciamos as sutilezas; Provérbios em diversos momentos nos diz quão confusa pode ser uma vida, como por exemplo em 2:15: “seguem por atalhos tortuosos e se extraviam em suas próprias trilhas”. Esse caminho tortuoso é sempre visto em oposição ao caminho da retidão; o primeiro é o que segue o perverso, enquanto o segundo é aquele trilhado pelo homem reto, temente a Deus. Em Provérbios 14:2 (BÍBLIA, 2009) “a pessoa que caminha na retidão teme ao SENHOR, mas o que anda por atalhos sinuosos, esse não leva Deus a sério”. Permitindo-nos uma pequena digressão, seria necessário um pensamento extremamente radical (no sentido mais vulgar do termo), para julgar que essa separação, o justo e o perverso, se reflete de maneira absoluta na vida terrena, no mundo da carne; o que temos são sempre aproximações – aqueles que mais se aproximam do Bem – de Jesus –, são chamados santos; para os que mais se afastam a designação é mais complexa, já que o homem sempre tem salvação em Cristo enquanto está vivo, ninguém entre nós já está condenado. Retornando: apreciamos as sutilezas, as mudanças de opinião e

a maturação vista a olhos nus, e esse processo é sempre feito por escolhas, assunto que será fundamental a partir do momento em que tratarmos de *Temor e Tremor*.

Stewart delimita alguns pontos nessa trajetória da relação entre Hegel e Kierkegaard, que no início de sua vida intelectual era “quase hegeliano”, e esta influência manteve-se forte, até que a crítica a Hegel passasse a se confundir com a crítica aos hegelianos dinamarqueses, cuja questão de fundo era a questão do cristianismo e como ela se ligava à filosofia de Hegel. A última fase é de uma negativa clara de Kierkegaard, mas aqui também há linhas tênues a serem consideradas: tal negativa, defende Stewart, era mais direcionada ao hegelianismo que ao próprio Hegel.

Um dos nomes mais importantes do hegelianismo na Dinamarca era o de Martensen, não por ser o maior entusiasta de Hegel, sendo muitas vezes crítico de seus conceitos, mas foi fundamental para o crescimento da influência hegeliana no país. Como é de se prever, aqui os campos se misturam – mais especificamente filosofia e religião: Para Martensen, a tarefa da época é a reconciliação entre religião e filosofia, com a teologia tornando-se especulativa, entrando na filosofia. O tema da *reconciliação* é um dos que se destacam na crítica de Kierkegaard a Hegel. Além deste, outros que devem ser citados são *racionalismo* e *história*.

O racionalismo tornou-se predominante e um símbolo do chamado Iluminismo, período em que o homem assume um *status* que até então não possuía, e isso se daria pela razão. Abbagnano (2007, p. 821-822) descreve racionalismo como “em geral, a atitude de quem confia nos procedimentos da razão para a determinação de crenças ou de técnicas em determinado campo”, de que é uma caracterização generalista, disposta a abarcar uma série de correntes em múltiplos campos todos sob o mesmo nome. Hegel, mais especificamente,

entende a razão como o princípio básico que explica toda a realidade. Ao contrário de Kant, não classifica a razão como algo inerente apenas aos seres humanos; a razão é simplesmente a lógica da realidade, o modo pelo que qual o mundo trabalha, tanto na dimensão natural quanto na dimensão espiritual. Por esse ponto de vista, o que quer que seja real é também racional, e o que quer que seja racional deve ser real. Contudo, esta não é uma verdade totalmente explícita: alguns aspectos da realidade, – de fato, alguns aspectos de nós mesmos – parecem ser opacos e misteriosos. De acordo com Hegel, isto não ocorre porque eles são irracionais ou inacessíveis pelo conhecimento, mas porque a unidade entre razão e realidade, nesses casos, ainda não foi reconhecida. Embora a realidade seja racional e, portanto, cognoscível, isso não significa que ela tenha sido de fato conhecida: a razão é um processo pelo qual a lógica da realidade se torna cada vez mais clara e explícita. O objetivo desse processo é o reconhecimento completo da

razão e a expressão de si mesma como o todo da realidade. Hegel sugere que a tarefa da filosofia é explicar o progresso da razão em direção a esse objetivo.¹¹ (CARLISLE, 2006, p. 49-50, tradução nossa)

Antes de entrarmos no conceito de *história*, cabe buscar entender o que Hegel entende como mediação – que é o princípio básico da razão. A lógica aristotélica coloca uma barreira entre os contraditórios – os princípios de não-contradição e do terceiro excluído. Hegel reverte esta lógica ao criar um sistema de pensamento dinâmico, em que a realidade é um todo em eterno movimento, “e que, portanto, se a razão deve apreender a verdade da realidade, então ela também deve ser capaz de movimento e desenvolvimento¹².” (CARLISLE, 2006, p. 51, tradução nossa) Hegel em várias obras apresenta como diversos campos do conhecimento se desenvolveram pela história – e esses progressos podem ser racionalizados de acordo com o princípio da mediação. O exemplo mais patente, e o que mais nos interessa aqui, é aquele da sua interpretação do Cristianismo:

a religião cristã apresenta imediatamente esta verdade espiritual quando revela ao homem a figura da encarnação: este Deus abstrato que vem a se explicitar (e sabe concretamente de si, vem-a-ser para si) ao se tornar homem em Cristo e que se “presentifica” de forma universal finalmente na comunidade cristã; Hegel vai além disso dizendo que a figura da encarnação, apresentada no cristianismo, representa aquela profunda verdade que diz que o absoluto – ou Deus – necessariamente deve ser conhecido pelo homem – pois que o homem é a sua própria necessária explicitação -, esta afirmação radical explicita a relação íntima do homem com a infinitude da essência absoluta como tal, sua imanente reunião para com ela, a figura da encarnação é, por fim, a imagem imediata que diz que o homem é este que explicita nele – em sua própria carne, ação, obra, pensamento - a essência absoluta. (CALDAT, 2013, p.79)

Usando os termos de Hegel, a cultura judaica apresentava a divisão entre Deus e homem, e Cristo, encarnação de Deus no homem, foi a reconciliação (ou mediação) que supera tal divisão. A própria doutrina da Trindade é também um caso de

¹¹ O texto em língua estrangeira é: “(Hegel) understands reason as the basic principle which explains all of reality. Unlike Kant, he does not regard reason as a capacity belonging only to human beings; reason simply is the logic of reality, the way the world works, in both its natural and its spiritual dimensions. On this view, whatever is real is rational, and whatever is rational must be real. However, this truth is not fully explicit: some aspects of reality – indeed, some aspects of ourselves – seem to be opaque and mysterious. According to Hegel, this is not because they are irrational or inaccessible to knowledge, but because the unity of reason and reality has not yet, in these cases, been recognized. Although reality is rational and therefore knowable, this does not mean that it has in fact been known: reason is a process through which the logic of reality becomes increasingly clear and explicit. The goal of this process is reason’s complete recognition and expression of itself as the whole of reality. Hegel suggests that the task of philosophy is to explain the progress of reason towards this goal”.

¹² O texto em língua estrangeira é: “and that therefore if reason is to grasp the truth of reality then it must also be capable of movement and development”.

mediação, com o Espírito Santo unindo o Pai e o Filho. O Cristianismo, complementando, representa também o progresso no âmbito das religiões, alcançando nesse momento histórico seu ápice.

Antes de entrarmos no desenvolvimento das ideias de Hegel na Dinamarca de Kierkegaard, vale contar uma anedota reproduzida por Žižek (2005, tradução nossa):

Um paciente em um grande quarto de hospital com muitos leitos reclama com o médico sobre o barulho constante e os gritos de outros pacientes, que o deixam louco. Depois que o médico responde que nada pode ser feito se os pacientes são assim, que não se pode proibi-los de expressar seu desespero, pois todos sabem que estão morrendo, o paciente continua: “Por que você não os coloca em um espaço para morrer?” O médico responde calma e loquazmente: “Mas aqui é um quarto para quem está morrendo...”¹³

Essa anedota de certa forma denota o ambiente dinamarquês com a enorme influência do pensamento de Hegel: mesmo aqueles que julgavam estar distantes e criticando Hegel, estavam criticando hegelianos por aquilo que Hegel não disse e estavam mais próximos do “sistema” de Hegel do que percebiam.

O mais proeminente entre os hegelianos na Dinamarca era Johan Heiberg, amigo de Martensen. Este último chegou a defender a filosofia de Hegel contra um artigo de Mynster, em que defendia a lógica aristotélica, e nesta defesa apela justamente ao Cristianismo, mais precisamente à encarnação de Cristo. Se a lógica aristotélica está correta, e, portanto, aqueles princípios já conhecidos são verdadeiros, como Cristo pode ser Deus e homem ao mesmo tempo? O Deus encarnado é a prova viva do princípio de mediação. A Trindade assume um papel central para a compreensão do “sistema”, que pretende abarcar todo o real. Mynster não poderia discordar quanto ao que se refere a Cristo; no fim das contas, está contra o racionalismo que busca explicar e justificar toda a realidade. O Cristianismo não precisa disso para ser verdadeiro, pelo contrário, como está em João 14:6 (BÍBLIA, 2009), “Eu sou o caminho, e a verdade e a vida”.

Uma terceira figura de destaque nesse contexto é Adolph Peter Adler, e com relação a ele encontramos mais uma vez a já mencionada confusão entre Hegel e os hegelianos influentes, quando, para fazer uma crítica a estes, usa-se o nome daquele. Stewart (2015, p. 266), exemplifica um caso em que uma crítica de Kierkegaard parece

¹³ O texto em língua estrangeira é: “A patient in a large hospital room with many beds complains to the doctor about the constant noise and cries other patients are making, which are driving him crazy. After the doctor replies that nothing can be done if the patients are like that, that one cannot forbid them from expressing their despair since they all know they are dying, the patient goes on: “Why don’t you then put them in a separate room for dying?” The doctor replies calmly and glibly: “But this is a room for those who are dying.”

referir-se a Hegel, mas demonstra como isso seria impossível:

Adler (...) salienta a importância da imediatidade. Ele interpreta a significância de Cristo como aquele que dá a possibilidade de uma relação imediata com os crentes. Este é, ele afirma, o verdadeiro sentido das palavras “o Verbo se fez carne.” A postura de Adler é a de que a fé imediata requer o saber conceitual para ser compreendida adequadamente, mas o elemento imediato só é essencial em seus próprios termos se a fé não for diluída em ideias abstratas. Portanto, a fé deve, em última instância, ser aufgehoben pelo saber, ainda que a imediatidade seja necessária.

E mais à frente:

Hegel é um dos mais explícitos críticos da concepção de fé como imediatidade. Fica evidente que Hegel não é o alvo pretendido pelo fato de que Vigilius Haufniensis se desvia de seu caminho para louvar o uso que Hegel faz da imediatidade na lógica; a crítica se dirige àqueles que desejam conceber a imediatidade na fé e àqueles que confundem dogmática e lógica. Ademais, a concepção de fé de Kierkegaard como uma segunda imediatidade tem, de fato, muita coisa em comum com o conceito de Hegel de imediatidade mediada.

Da mesma forma que Kierkegaard tinha como alvo os hegelianos mais próximos ao criticar Hegel, podemos dizer o mesmo com relação a Lutero e ao luteranismo. Muitas das críticas ao primeiro são na verdade direcionadas à forma que assumiu no seu país. Deuser (2003, p.13) explica que

na igreja estatal dinamarquesa a confissão luterana está em vigência desde séculos, de modo que ser nascido na Dinamarca quer dizer o mesmo que participar no cristianismo protestante. Kierkegaard contestou esse dado semi-objetivo, principalmente em sua obra tardia, pois uma relação do indivíduo com Deus, a relação com Deus na fé (subjéctiva interna), é bem outra coisa do que uma relação objectiva naquele sentido (geográfico ou político). Nesse nível se trata, pois, de desenvolvimentos político-eclesiásticos e históricos no protestantismo em geral, não propriamente de uma discussão teológica com o próprio Lutero.

Deuser aponta também outros pontos primordiais para entender essa relação: Kierkegaard nunca foi um profundo estudioso de Lutero, ainda que tenha sido muito crítico da teologia luterana, passando a se dirigir mais ao autor já nos últimos anos de vida; outro aspecto da crítica de Kierkegaard é a forma como vê a relação da sociedade com o Cristianismo, que, cada vez mais institucionalizado, já não existe mais enquanto religiosidade pessoal, “o que resta dele seria pura manutenção de poder e falsa consciência (DEUSER, 2003, p. 14), ainda que quase toda a população se identifique como cristã – e aqui cabe citar o próprio Kierkegaard (1967, p. 152, tradução nossa):

Como o mundo retrocede! Nos tempos cristãos mais antigos eram chamados de “confessores” aqueles que “confessavam firmemente o cristianismo com o risco de perder os bens e a vida”. Hoje em dia aprendemos em todos os livros de geografia que este ou aquele país tem tantos e tantos cristãos confessos.¹⁴

E, por fim, o último ponto, em que discute a própria possibilidade de uma igreja, “de como um conceito de igreja pode desenvolver os elementos mediadores necessários para o caráter institucional da igreja, sem perder a imediaticidade da fé”.

Em *Journals and Papers* (KIERKEGAARD, 1975, p. 62-104) encontramos um sem-número de elogios feitos a Lutero por Kierkegaard, principalmente nos textos mais antigos, onde cita seus sermões, apontando acertos e fazendo comentários positivos. Naqueles relativos aos seus últimos anos de vida, encontramos até mesmo mensagens direcionadas nominalmente a ele – ainda que caibam interpretações sobre se Lutero, no texto, representa mesmo a pessoa e suas ideias ou o luteranismo de forma mais ampla. Em 1854, escreveu Kierkegaard: “Luther, você tem uma enorme responsabilidade, pois quando olho mais de perto, vejo cada vez mais claramente que você derrubou o Papa e colocou “o público” no trono. Você alterou o conceito do Novo Testamento de “o mártir” e ensinou os homens a vencerem por números”. (KIERKEGAARD, 1975, p. 99). Em um texto de 1850 já se encontra a “metamorfose de Lutero” (KIERKEGAARD, 1975, p. 85-86, tradução nossa):

[...] Para usar o vernáculo, pode-se dizer hoje que o significado da Reforma é interpretado assim: Lutero colocou as garotas, o vinho e o jogo de cartas todos nos seus devidos lugares na Igreja Cristã, como ingrediente essencial, sim, como a verdadeira consumação, em contraste com a imperfeição da pobreza, da oração e do jejum. Para tanto, eis a melhor maneira de celebrar sua memória. Coro do clero e leigos: um brinde para Martinho Lutero! Hurra! hurra! Este foi um bom brinde! Hurra! Mais uma vez, hurra! hurra! Para preservar sua memória, seu retrato poderia ser colocado nas cartas como o Valete de Paus. Não basta erguer monumentos a ele. Não, façamos dele o Valete de Paus, e dificilmente haverá um pastor que não terá ocasião de, de novo e de novo, lembrar de Martinho Lutero e da Reforma.¹⁵

¹⁴ O texto em língua estrangeira é: “How the world does retrogress! In the oldest Christian times they ‘who staunchly confessed Christianity at the risk of losing possessions and life’ were called ‘confessors’. Nowadays we learn in every geography book that this or that country has so and so many confessing Christians.”

¹⁵ O texto em língua estrangeira é: “To use the vernacular, one can say today that the significance of the Reformation is contrued as follow: Luther set girls and wine and card-playing in ther rightful place in the Christian Church, as an essential ingredient, yes, as the true consummation in contrat to the defectiveness of poverty, prayer, and fasting. To that extent the best way to celebrate his memory is as follows. Chorus of clergy and lay people: A toast to Martin Luther! Hurrah! hurrah! That was a good toast! Hurrah! Once again, hurrah! hurrah! To preserve his memory his portrait could also be put on cards as the jack-of-clubes. It is not enough to erect monuments to him. No, make him into the jack-of-clubs, and the will be hardly a clergyman who will not have occasion again and again to be reminded of Martin Luther and the Reformation”.

O tom de Kierkegaard quando se refere a Lutero não varia só em função do tempo. Em outro texto de 1850, em tom completamente diverso, distingue ele próprio Lutero do Luteranismo, referindo-se a um sermão que estaria muito distante do Cristianismo. Em contraposição às “95 teses” de Lutero, Kierkegaard aponta apenas uma, de que o Cristianismo não existe mais, que sucumbiu perante a Cristandade.

1.3 O Mundo

A questão da Cristandade pede que se faça um esclarecimento conceitual um tanto mais elaborado, a fim de evitar que se confunda com o Cristianismo, ainda que o se tenha afirmado que ele não existe mais. A Cristandade é a corrupção do Cristianismo, a sua dominação para interesses diversos dos originais. O tema já foi abordado de maneira breve: a Igreja na Dinamarca era um Igreja de Estado, que é luterana desde a Reforma. Como religião oficial, algumas tradições religiosas acabam tendo uma função social:

O batismo oficial era luterano, e era através dele que poderia se estabelecer melhores relações sociais (como reconhecimento, empregos e etc.). A Igreja Oficial também era responsável pelos casamentos, que geravam, por sua intermediação, efeito legal. Os pastores eram funcionários do Estado e pagos com proventos estatais. Eles se constituíam numa espécie de representantes do Estado e transmitiam ao povo a idéia de religião como obrigação legal. A figura do pastor ocupa um lugar proeminente nessa sociedade: ele representa o Estado não somente de um modo simbólico, mas de um modo legal, uma vez que muitos contratos civis eram firmados nas igrejas. (PAULA, 2005, p.122)

“Kierkegaard via o cristianismo precisando ser vivenciado de novo, porque o que chamavam de cristianismo não passava de cristandade (união de Igreja e Estado)” (VIEIRA, 2017, p. 16). Kierkegaard, em 1849, escreveu em seus diários:

O Cristianismo na Cristandade é como uma criança indefesa que ganha algo e então um par de crianças maiores lhe toma. Todas essas pessoas intensamente secularizadas, com vidas e maneiras de pensar seculares, se apoderam do Cristianismo, agarram todo o consolo servido na forma de simpatia – e aqueles infelizes que deveriam ter o benefício do Cristianismo são deixados de lado. (KIERKEGAARD, 1967, p. 159, tradução nossa)¹⁶

¹⁶ O texto em língua estrangeira é: “Christianity in Christendom fares as weak child who is given something and then a couple of stronger children come and grab it. These all too intensely secularized people whose entire life and way to thinking are secular, they take possession of Christianity, grab all its consolation served up in the form of human sympathy – and those unfortunate persons who especially ought to have the benefit of Christianity are shoved aside”.

Essa Igreja é, na realidade, o maior inimigo de Cristo. Se Lutero travou uma batalha contra a Igreja Católica para libertar o povo de Deus daquilo que via como uma estrutura exploradora, dominada pela corrupção e que servia ao mundo e ao dinheiro, mas não a Cristo. Na Dinamarca, em que a Igreja é parte do aparelho estatal, os ritos cristãos se transformaram em rotinas burocráticas, os títulos da Igreja se tornaram cargos estatais, tomando a Igreja de Cristo e esvaziando completamente de sentido o Cristianismo. Do ponto de vista da fé, essa Igreja não tem a menor importância. O “ser cristão” não é mais do que uma certidão assinada pela burocracia estatal, estabelecida por regras que podem ser encontradas em um “Diário Oficial”, não nas escrituras, não na fé, não no coração humano. Esse Cristianismo é uma fraude, pura e simplesmente, onde se larga a Bíblia e se agarra à Igreja. A Igreja dinamarquesa, de confissão luterana, é atacada por Kierkegaard de forma equivalente àquela que a Igreja Católica fora atacada por Lutero.

Ouso afirmar a priori que essa corrupção não tem analogia na história da religião: a corrupção consiste nisso – que o cristianismo continua a sobreviver depois de ter sido transformado no oposto do que é ser cristão (especialmente no protestantismo, especialmente no Dinamarca). Além disso, há inerente a este tipo de corrupção e ao fato de ser exclusivamente cristã uma expressão indireta de respeito pelo fato de o cristianismo ser a verdadeira religião. Eles não ousam aboli-lo, nem os pregadores o ridicularizam em particular enquanto o recitam para o povo – não, eles sorrateiramente o transformam em outra coisa, em algo oposto; com todas as suas forças, eles se esforçam para se iludir de que isso é cristianismo – nessa medida, eles têm um respeito real pelo cristianismo. (KIERKEGAARD, 1967, p. 164, tradução nossa) ¹⁷

Johannes Climacus, pseudônimo de Kierkegaard que assina o livro *Migalhas Filosóficas* publicado em 1844, “declara-se o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade ocidental e da síntese de cristianismo e filosofia que se supõe ter sido operada por Hegel. Para ele, a cristandade parece ser antes um fenômeno geográfico, e não fruto de opções pessoais” (KIERKEGAARD, 1995, p. 11). Vieira (2017, p.20) explicita a impossibilidade de uma Igreja de Estado verdadeiramente cristã, já que “o cristianismo é a religião do indivíduo” e uma união entre Igreja e Estado livre de interferências de um sobre o outro não é algo realizável

¹⁷ O texto em língua estrangeira é: “I dare claim a priori that this corruption is without analogy in the history of religion: the corruption consists in this – that Christianity continues to survive after it has been made into the opposite of what it is to be Christian (especially in Protestantism, especially in Denmark). Furthermore, there is inherent in this kind of corruption and in the fact that it is exclusively Christian an indirect expression of respect for the fact that Christianity is true religion. They do not dare abolish it, neither do the preachers ridicule it privately while they recite it to the people – no, they sneakily make it into something else, something opposite; with all their might they strive to dilute themselves that this is Christianity – to this extent they have real respect for Christianity”.

– então como ela poderia ser realmente autônoma e concretizar sua missão espiritual em vez de passar a trabalhar por objetivos terrenos e materiais? Cristo “dizia a todos: e alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome cada dia a sua cruz, e siga-me”¹⁸ (BÍBLIA, 2009). Cristo de fato falava a todos, sem qualquer distinção entre as pessoas, não importando se eram pobres, pecadoras e independentemente de suas origens, mas a decisão de o seguir devia ser sempre individual. A ideia de que a Cristandade matou o Cristianismo é forte, mas, a partir deste ponto de vista, em que a religião passa a ser não mais uma decisão do indivíduo de aceitar seguir Cristo, mas apenas um ato administrativo, e que os ritos religiosos estão mais próximos de um decreto governamental do que de uma conversão espiritual; nessa situação, “o mistério da fé cristã foi transformado em antropologia digna de Hegel e Feuerbach, não de Jesus de Nazaré”. (VIEIRA, 2017, p.21)

Vieira (2017, p.23) evidencia de forma a clara a história se repetindo – como farsa, para mostrar que Marx estava certo:

Seguindo os passos da crítica luterana, Kierkegaard se despertou para o fato que a religião pública do seu país estava muito distante do que Lutero pregou. Ela cometeu exatamente o mesmo erro que Lutero condenou na Igreja Católica, ela se tornou um fim em si mesmo. Começou a pregar e obrigar que as pessoas acreditassem na Igreja ao invés, da Igreja pregar que acreditassem pela fé em Cristo. A máxima da Reforma de que a igreja reformada deveria continuar se reformando foi abolida em nome do conforto e do prestígio político que a Igreja Evangélica Luterana da Dinamarca gozava. Kierkegaard acusou os líderes da religião oficial do seu país de abandonar o Novo Testamento e abraçar as premissas da filosofia especulativa, especialmente sobre o cristianismo.

Referindo-se a Ludwig Feuerbach, Kierkegaard (2002, p. 256) faz uma defesa contra aqueles que acusam o alemão, ateu, de estar atacando o Cristianismo. O que na verdade estava fazendo, entende Kierkegaard, era um ataque contra os Cristãos que não vivem de acordo com os ensinamentos de Cristo. A obra *Essência do Cristianismo* exerce grande influência já no ano 1844, principalmente no que diz respeito à crítica à Cristandade. Redyson e Almeida (2011, p. 76) citam “O prefácio da primeira edição de *A Essência do Cristianismo* corrobora nossa tese: “O que [o cristianismo] ainda possui não possui de si, vive de esmolas dos séculos passados. Fosse o cristianismo moderno um objeto digno da crítica filosófica, poderia então o autor poupar o esforço da meditação e do estudo que lhe custou seu trabalho”.

¹⁸ Lucas 9:23.

Feuerbach é um autor materialista, e passa todo o primeiro capítulo de *A Essência do Cristianismo* (2007) se dedicando sobre a relação do homem com o objeto: “o homem existe para conhecer, para amar e para querer. Mas qual a finalidade da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? O livre-arbítrio. Conhecemos para conhecer, amamos para amar, queremos para querer, i.e., para sermos livres” (FEUERBACH, 2007, p.36). Nessa obra somos guiados por uma escrita apaixonada. E acreditamos no autor quando nos pergunta: “E quando oprimes uma paixão, abandonas um hábito, em síntese, quando consegues uma vitória sobre ti mesmo, é esta força vitoriosa a tua própria força pensada em si mesma ou não é antes a energia da vontade, o poder da moral que se apoderou de ti e que te enche de indignação contra ti mesmo e contra as tuas fraquezas individuais? (FEUERBACH, 2007, p. 37). E responde: “o homem nada é sem objeto” (FEUERBACH, 2007, p. 37). No capítulo seguinte, ele parte dos conceitos trabalhados para estabelecer a relação com uma espécie diferente de objeto, desta vez o objeto religioso: “Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor” (FEUERBACH, 2007, p. 44).

Quando Feuerbach argumenta que “nossas qualidades positivas, essenciais, nossas realidades são então as realidades de Deus, mas em nós são elas limitadas, em Deus ilimitadas.” (FEUERBACH, 2007, p. 39) deixa claro seu argumento central, de que a religião não é senão projeção – Deus reflete o homem de maneira perfeita, ilimitada, purificada. Deus é o homem liberto de suas imperfeições. Redyson e Almeida (2011, p.78) explicam um dos conceitos principais da filosofia de Feuerbach, o de alienação:

A religião é o conjunto de relações do homem consigo mesmo, ou seja, com o próprio ser, considerado como um outro ser. Para ele toda a religião é uma antropologia invertida. Qualquer religião projeta uma forma de alienação, uma certa patologia do espírito pela qual o homem faz-se humano fora de si mesmo, criando inconscientemente um ídolo ao qual depois se submete. A glória de Deus funda-se na diminuição do homem, a beatitude divina na miséria humana, a divina paciência na insensatez humana, a potência divina na fraqueza humana.

Ainda que seja, ou antes, talvez mesmo por ser uma projeção, a religião significa uma ruptura do homem consigo mesmo – o homem não é mais aquilo que é; o homem se torna aquilo que ele não é, porque sua relação consigo mesmo se dá sempre em função de Deus, em função daquilo que ele poderia ser se – mas esse se

é irrealizável, porque Deus é inatingível. Deus é perfeito, infinito, eterno, santo. Deus reúne em si todas as qualidades, enquanto o homem é aquele que reúne todas as falhas e imperfeições. O fim do homem é não aquilo que é do homem, mas aquilo que é de Deus. A vida do homem não é mais em função do homem, mas em função de Deus, uma projeção inalcançável do homem. E o é justamente porque foi criada para ser desta forma – se um homem pode ser igual a Deus, ou seja, se igualar em atributos e predicados, ou este homem não é homem, ou este deus não é Deus. Se, por um lado, Deus é a perfeição em atributos, a “realização” do homem, já que os atributos destes são perfeitos naqueles, por outro lado o que a religião opera é o esvaziamento do homem, que assume um caráter completamente negativo, no extremo oposto daquilo que é Deus:

O homem torna-se estranho a si mesmo, pois quanto mais sai de si para adorar esse Deus fictício, mais estará traindo sua própria essência e, portanto, anulando-se. Deus é, portanto, um conceito destrutivo para o homem e deve ser banido para extrair dele a única coisa benéfica que há nele, a saber, a natureza humana. O homem deve ser o único deus que o homem deve adorar.¹⁹ (TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2015, p. 182, tradução nossa)

Feuerbach se aproxima de Xenófanes ao tentar renegar o antropomorfismo da religião, em uma crítica comum aos gregos de sua época, mas se destaca em suas críticas tanto por abordar aspectos da temporalidade – ao citar africanos – como em seu argumento *ad absurdum* de que se os animais tivessem religião e pudessem desenhar, fariam deuses como eles. E isso não acontece – de os animais terem religião – justamente por não possuírem a consciência do homem. Torrijos-Castrillejo (2015, p.183) traz, no entanto, um aspecto que afasta o filósofo antigo do moderno:

No entanto, ao contrário de Feuerbach, ele acredita que deve continuar a falar sobre Deus. Xenófanes, como quase todos os filósofos gregos, não é um pensador ‘ateu’. De fato, seu itinerário filosófico o levou não a negar a existência da divindade, mas a repensar o discurso sobre o divino²⁰.

O que pretende o filósofo grego é retirar a divindade da esfera cultural, no seu

¹⁹ O texto em língua estrangeira é: “Man becomes strange to himself, because the more he goes out of himself to worship this fictitious God, the more he will be betraying his own essence and therefore voiding himself. God is therefore a destructive concept to man and should be banished to extract from it the only beneficial thing in it, namey, human nature. Man should be the only god that man should worship”.

²⁰ “O texto em língua estrangeira é: “However, unlike Feuerbach, he does believe that he must continue to speak about God. Xenophanes, as almost all Greek philosophers, is not an “atheist” thinker. In fact, his philosophical itinerary led him not to deny the existence of divinity, but to rethink the discourse about the divine”

sentido mais pobre, daquilo que compõe o imaginário popular; a filosofia deve fornecer as bases para o divino a partir da razão formal. Isso leva a uma questão que remonta às origens da filosofia, que é a dualidade entre mito e razão (*logos*): se é verdade que há um claro antagonismo entre um e outro – ou seja, não com uma passagem gradual, em que o segundo vai se formando a partir de elementos do primeiro, e, por que não dizer, que o primeiro já continha elementos que favoreceram o florescimento do segundo; não, com uma ruptura, com uma divisão inegável em que se pode perceber em cada um deles atributos distintos, apontando com um caráter inegável: se mito é isso, razão é aquilo; se isso é verdade, então também é verdade que o antropomorfismo divino é identificado com aquilo que é produto de uma visão mítica, e o contrário dessa visão, ou seja, a compreensão racional, deve eliminar do divino todas essas características, esses atributos que são também humanos.

Dessa forma, é surpreendente imaginar como um autor considerado de um ateísmo radical como Feuerbach pode atrair a atenção de Kierkegaard de uma maneira positiva. O primeiro ponto de aproximação não poderia ser outro que não a filosofia de Hegel, que dá a impressão de pairar de forma onipresente por todo o ambiente cultural da época. Feuerbach também é um crítico do sistema absoluto de Hegel, e, como Kierkegaard, tenciona fazer uma filosofia real, partindo daquilo que é concreto. Tal movimento também é visto em “A Essência do Cristianismo”, em que inverte a teologia tradicional onde Deus é o sujeito e o homem, predicado. Outra crítica de Feuerbach que atraiu atenção do autor dinamarquês foi aquela dirigida à cristandade, que pode ser vista sem ambiguidades no prefácio à primeira edição da sua obra: o cristianismo do mundo moderno é “*covarde, despersonalizado, confortável, beletrista, coquete e epicurista*” (FEUERBACH, 2007, p.13).

2 A EXISTÊNCIA

Vista a partir do sistema hegeliano, a filosofia de Kierkegaard é a negação do sistema. Se aquela é o resultado de uma abstração completa, nessa a existência real é o principal objeto: “a existência não pode ser explicada de fora da própria existência e o erro fundamental do sistema é abstrair da existência a própria existência, ou reduzindo a existência a uma existência de passado, eliminando a contemporaneidade e os dramas existenciais” (ALMEIDA, 2007, p.3). Kierkegaard diferencia o pensador subjetivo do pensador objetivo. O primeiro é o pensador existencial, aquele que reflete a partir da existência, mergulhado nos dramas e conflitos, evitando a redução a conceitos abstratos de toda a existência; sua tarefa é “que o pensamento possa traduzir em qualidade a existência, chave para a possibilidade de identificar a ética como filosofia primeira” (ALMEIDA, 2007, p. 4). O pensador objetivo coloca de lado todas as questões existenciais, constrói seu sistema perfeito deixando de lado tudo que não se encaixa em seus moldes científicos, que não permite o paradoxo e que não pode ser perfeitamente explicado em suas demonstrações lógicas: “o pensador objetivo coloca tudo em resultado, e estimula a inteira humanidade a trapacear copiando os resultados e fatos” (KIERKEGAARD, 1993, p. 226). A obra do filósofo sistemático parece ser aquilo que, como disse Groucho Marx, nos ensina a ser infelizes da maneira mais inteligente.

A faceta mais conhecida da filosofia de Kierkegaard é aquilo que ficou conhecido como “os estádios da existência”, que são o estético, o ético e o religioso. Os estádios não são propriamente “estágios”, o que traria a ideia de evolução, de passagem entre eles de acordo com o progresso individual. Primeiramente porque não há nenhuma inscrição na natureza humana que diga que alguém irá necessariamente viver dos três modos; além disso, é perfeitamente possível que alguém transite entre um e outro modo – vivendo agora de modo estético, mudando para ético, tornando-se religioso e retornando para o estético, por exemplo. Não que não existam aqueles que chamem de estágios, e acreditem em um caminho que deve ser trilhado da infância à maturidade completa – mas isso seria algo que quase colocaria a vida dentro de um sistema. Explica Santos (2017, p. 96):

a dinâmica da existência está entre o caminhar consciente de que se é uma relação, e da aceitação desse fato. Tal aceite, longe de ser algo que limita e determina o homem é o que o abre as possibilidades, vista que isso é próprio de sua natureza, sendo assim, as mudanças, quando ocorrem, não

acontecem por uma necessidade ou mesmo por uma lógica, mas por pura escolha do indivíduo. Para o filósofo de Copenhague, o homem pela capacidade de existencializar-se pode viver, de três modos gerais: os estádios estético, ético e o religioso. Os três estádios são as possibilidades, pelas quais os indivíduos podem concretizar o poder-ser de suas possibilidades.

Tais possibilidades a que Santos se refere são todas inerentemente humanas – as possibilidades de existência são o que distinguem os homens das plantas e dos animais – um golfinho, por mais que pareça gostar de se exhibir fazendo piruetas na água, não pode nunca ser chamado de estético – tampouco de ético ou religioso.

Uma forma ainda melhor de compreender essa dinâmica é tendo em vista que, como tipos de subjetividade, mais do que compor um quadro completo com um conjunto de crenças e atos, o que está em questão é a forma como se vive. Enquanto subjetividade, não há nenhum conflito na diferenciação entre os atos de uma pessoa e a forma como se vive, entendendo esta última em um aspecto de subjetividade. Não é por outra razão que uma das críticas mais ferrenhas de Kierkegaard era ao que chamava de cristandade e ao cristianismo sem cristãos – apontava ele àquilo que era uma estrutura, mas não deixava de mirar também no indivíduo, naquele que segue os ritos sem que os aspectos da interioridade estejam contemplados – sem que se viva isso de fato, com todo o seu ser, e isso “(...) é sempre reconhecível pela divisão da vida, de modo que na vida prática, no mundo real, a pessoa viva do jeito que está vivendo - e a outra é Cristã” (KIERKEGAARD, 1967, p. 229)²¹.

2.1 O estético

Não se deve por isso pensar que cada um dos modos possui igual valor. Como uma obra de um autor religioso, não é de se espantar que o estádio religioso seja considerado superior aos outros, e que o estético seja o de menor valor, estando sempre ligado àquilo que é imediato, que remete às sensações, percepções, em suma, aos sentidos. Segundo Evans (2009, p. 71) “a ideia é simplesmente que o esteta é uma pessoa que se considera pronta, completa, com um conjunto de desejos

²¹ O texto em língua estrangeira é: “playing at christianity is always recognizable by the partitioning of life so that in practical life, in the actual world, one lets life go the way it is going - and then one is a Christian”

a satisfazer, e tenta satisfazer o máximo possível destes desejos”²². Aqui é natural identificarmos o esteta com o hedonista, aquele para quem a vida bem vivida é aquela com a maior quantidade possível de prazer e a menor quantidade possível de dor. A diferença está que o objeto central no hedonismo é o prazer e, para o esteta, é o próprio desejo – ele quer aquilo que ele quer, com todas as possibilidades e inconstâncias que o desejo pode carregar consigo. A obra *Diário de um Sedutor*, parte de *Ou-Ou: um fragmento de vida*, publicada pela primeira vez em 1843, é aquela que melhor retrata o estádio estético, principalmente pelo personagem principal da obra, Johannes, o autor do “diário”. Na abertura do livro, onde se encontra um relato de um leitor da obra, o autor tem sua vida descrita como “uma tentativa constante para realizar a tarefa de viver poeticamente” (KIERKEGAARD, 1979, p.4). Aqui, tomando por base a relação entre Johannes e Cordélia, pode-se ir além na definição do esteta: o prazer não é somente o próprio desejo; não interessa a realização do prazer, mas a possibilidade de sua realização. O esteta vive no terreno das possibilidades, as infinitas possibilidades da vida; um dos traços mais marcantes do esteta é o constante processo de reflexão sobre as possibilidades – hipotéticas, que lhe chegam pela contemplação ou de maneira desinteressada. Esse esteta, o “esteta romântico”, por assim dizer, não há compromisso possível e, portanto, nenhuma possibilidade é concebível. As possibilidades são realizadas no terreno da ética, de forma prática, ainda que o terreno das possibilidades seja o terreno próprio do esteta – por uma visão ética, as possibilidades são um peso (KIERKEGAARD, 1979, p.144). Aqui é necessária uma distinção entre as “possibilidades”. Qualquer pessoa pode, e o faz frequentemente, conceber uma possibilidade antes de tomar qualquer decisão; ou seja, conceber, imaginar, contemplar a possibilidade são partes essenciais da realização. Tem-se então a possibilidade, nesse caso, “concreta”, que está ligada também à imaginação, porque esta faz parte da existência humana. Cada mudança (movimento) – utilizando os conceitos estabelecidos por Aristóteles, entende-se o processo pelo qual uma possibilidade na existência humana se concretiza, ou, em outras palavras, como aquilo que é potência se torna ato na temporalidade –, nesse sentido, necessita de alguma compreensão implícita das próprias capacidades e da imaginação das possibilidades voltada para o futuro. Encontramos uma descrição precisa do personagem (e, supõe-se, daquilo que é o esteta) na introdução da obra:

²² O texto em língua estrangeira é: “the idea is simply that an aesthete is a person who takes himself as a given, complete with a set of wants to satisfy, and tries to satisfy as many desires as possible”.

“Com o auxílio dos seus dotes espirituais, sabia tentar uma jovem, sabia atraí-la a si, sem se preocupar com possuí-la, no sentido literal do termo... Posso imaginar como ele saberia conduzi-la ao ponto culminante em que tinha a certeza de ser ela capaz de tudo lhe sacrificar. Mas, tendo as coisas sido conduzidas até esse ponto, tudo rompia sem que, pelo seu lado, tivesse havido a menor constância, sem que uma só palavra de amor houvesse sido pronunciada e, muito menos, uma declaração de amor, uma promessa.” (KIERKEGAARD, 1967, p. 5-6)

O próprio Kierkegaard (1978, p. 196), admite que o objetivo de O Diário de um Sedutor era a repulsa, despertar com a publicação a indignação de todos contra ele. Mais do que isso: “*Ou isso, ou aquilo: um fragmento de vida* é um talismã com o qual o mundo inteiro pode ser demolido” (KIERKEGAARD, 1978, p. 351). Edwards (2014, p.16) afirma que

“os conceitos gêmeos de ‘real’ e ‘ideal’ são frequentemente encontrados na tensão dialética através de toda a obra de Kierkegaard, particularmente no que diz respeito à ‘imagem’. [...] vemos esses conceitos numa dialética que mostra uma espécie de ‘conquista’ da imagem ideal sobre a realidade, apesar da tensão residual”²³

Kierkegaard explicita isso citando *Don Juan*, que é “radicalmente um sedutor. O seu amor não é psíquico, é antes sensual, e o amor sensual, de acordo com o respectivo conceito, não é fiel, mas absolutamente infiel; não ama uma, mas sim todas, ou seja, ele seduz todas” (2013, p. 130):

O momento genuíno de gozo também envolve a destruição crescente das condições ao seu redor. É por isso que a cena do jantar em Don Juan é tão interessante, pois tudo é tirado dele, seu apartamento caro, deixando-o apenas uma pequena antessala. O gozo do hipocondríaco consiste justamente em pairar assim sobre os destroços e reunir novamente todo o poder da imaginação. O gozo do hipocondríaco é uma interfusão infinita de prazer real e imaginado. Mas o prazer imaginado sacia ainda mais do que o real, e acredito que um Don Juan não se torna tão rápido quanto um hipocondríaco.²⁴ (KIERKEGAARD, 1967, p.370)

O sedutor é o arquétipo do esteta: concentra as suas energias na primeira fase

²³ O texto em língua estrangeira é: The twin concepts of the ‘real’ and ‘ideal’ are frequently found in dialectical tension throughout Kierkegaard’s authorship, particularly in regards to image. [...] we see these concepts in a dialectic which shows a kind of ‘conquest’ of the ideal image over the reality, despite the residual tension.

²⁴ O texto em língua estrangeira é: The genuine moment of enjoyment also involves the mounting destruction of conditions around one. This is why the dinner scene in Don Juan is so interesting, for everything is taken away from him, his expensive apartment, leaving him only a little anteroom. The hypochondriac’s enjoyment consists precisely in hovering this way over the wreckage and gathering together again all the power of the imagination. The hypochondriac’s enjoyment is an infinite interfusing of actual and imagined pleasure. But the imagined pleasure satiates even more than the actual, and I believe that a Don Juan does not become weary nearly so quickly as a hypochondriac.

da paixão, aquela em que os ideais prevalecem sobre a realidade – um momento em que todas as possibilidades estão disponíveis. Na obra do dinamarquês o sedutor é um homem e a mulher é a pessoa seduzida, o que, segundo Kierkegaard (1975, p. 581) é o que normalmente acontece na vida. Essa situação, que pra ele é uma inversão do que acontece na Bíblia, quando Eva seduz Adão, desperta a atenção do autor. Em uma das diversas explicações, encontra-se:

Por mais estranho que pareça, foi Eva quem seduziu o homem - em compensação, não há empreendimento mais atraente para uma mulher do que se tornar amada por alguém que se desviou e que agora, ao amá-la, se deixará conduzir pelo caminho certo. Isso agrada tanto a uma mulher que ela não é raramente enganada, porque essa pessoa lhe dedica tudo - e ela acredita em tudo - talvez também porque o pensamento de ser a salvadora do homem é muito satisfatório para ela²⁵. (KIERKEGAARD, 1975, p. 575, tradução nossa)

A ideia da conquista original (a primeira mulher conquistando o primeiro homem) é algo que Kierkegaard considera verdadeiro – se não historicamente verdadeiro, no sentido de que o Gênesis é literal sobre a história da criação, pelo menos no sentido mais profundo, de uma verdade universal sobre a natureza –, mas quando se vira para a realidade encontra o contrário: o homem como sedutor e a mulher como “isca”. Entre as variadas explicações dadas pelo dinamarquês para essa inversão, encontramos uma que, de certa forma, parece traduzir aquilo que é o espírito do esteta:

Mas, apesar disso, a bíblia está certa em outro e mais alto sentido; ela está certa do ponto de vista cristão. Talvez ela salve um homem ou dois dos excessos e faça dele um homem de bem, mas ela corrompe todos os homens que se casam ao torná-los finitos e medíocres²⁶ (KIERKEGAARD, 1975, p. 575, tradução nossa).

A ideia de o homem ser salvo pela mulher é recorrente nos escritos em que aborda essa temática – mas o que chama atenção mesmo é a forma como o casamento é tratado²⁷, sendo algo que limita o homem, transformando-o em um ser

²⁵ O texto em língua estrangeira é: Strangely enough, it was Eve who seduced the man - in compensation there is no undertaking more appealing to a woman than to become loved by someone who has gone astray and who now, in loving her, will let himself be led along the right path. This appeals to a woman so much that she is not infrequently deceived, because such a person puts everything over on her - and she believes everything - perhaps also because the thought of being the man's savior is so very satisfying to her.

²⁶ O texto em língua estrangeira é: but despite this the bible is right in yet another and higher sense; it is right from a christian point of view. maybe she saves a man or two from excesses and makes a proper man of him, but she corrupts all men who get married by finitizing and mediocritizing them.

²⁷ Não custa lembrar que não se trata de buscar aquilo que o autor realmente pensa, visto que ele se

vulgar. Para quem já se familiarizou com o ambiente criado pelo “sedutor”, não é de estranhar que o casamento seja um terreno na melhor das hipóteses hostil:

ele não está disposto a abrir seu mundo interior imaginativo para a realidade de outra pessoa, e nenhum de seus romances é realmente consumado. Ele não está preparado para limitar seu possível prazer com cada mulher ao entrar em um relacionamento com qualquer mulher específica. O sedutor não ama as mulheres pelo que elas realmente são, mas cria versões ideais delas em sua imaginação; ele precisa constantemente variar o objeto de suas afeições para manter a novidade que seu prazer requer (CARLISLE, 2006, p. 77-78, tradução nossa)²⁸

A novidade assume tamanha importância que podemos, com o autor, assumir que “o tédio é a raiz de todo mal” (KIERKEGAARD, 2013, p. 317):

Os deuses entediaram-se e por isso criaram os homens. Adão entediou-se porque estava sozinho, por isso Eva foi criada. A partir desse instante o tédio entrou no mundo, e cresceu em grandeza na exactíssima medida em que a população crescia. Adão entediava-se sozinho, a seguir Adão e Eva entediaram-se em conjunto, a seguir Adão e Eva e Caim e Abel entediaram-se *en famille*, a seguir a população aumentou no mundo, e os povos entediaram-se *en masse*. (KIERKEGAARD, 2013, p.318)

Rafael Haddock Lobo, na introdução de sua tese “Para um pensamento úmido - a filosofia a partir de Jacques Derrida” (2007) inicia dizendo “Sim. Começo com um sim – e, ao mesmo tempo, com uma citação. Talvez para prevenir o leitor de que não mais se fará aqui que isto: dizer “sim” e citar” (2007, p.11). Aqui tal nível não foi alcançado – então além de dizer “sim” e não alcançar a excelência no número de citações, não há o pudor de dizer também “talvez” – por outro lado, deve ser um sinal de pudor tal explicação surgir no meio do segundo capítulo, e não na introdução, onde cumpriria uma função primordial ao avisar o leitor o que ele encontrará ao percorrer as demais páginas. Não haverá aqui ilações sobre a que conclusão pode chegar o leitor ao encontrar tal aviso.

O tédio a que Kierkegaard se refere não é o tédio vulgar, cotidiano, aquele que se sente ao aguardar tempo demasiado por algo que se esperava que acontecesse mais rapidamente – como, e Heidegger exemplifica com uma estação, um trem que

expressa por diversos pseudônimos e essa multiplicidade por si só é objeto de muitos trabalhos acadêmicos – não é o objetivo visado por este trabalho –; aqui pretende-se apenas fazer um retrato daquilo que o autor retrata como o estético.

²⁸ O texto em língua estrangeira é: he is not willing to open up his imaginative inner world to the reality of another person, and none of his romances are actually consummated. He is not prepared to limit his possible enjoyment of every woman by entering into a relationship with any particular woman. The seducer does not love women of who they really are, but creates ideal versions of them in his imagination; he needs constantly to vary the object of his affections in order to sustain the novelty that his pleasure requires.

não chegará nas próximas quatro horas e um passageiro, entediado, esperando por ele: “para que a estação não nos entedie sob esta forma determinada de tédio, é preciso que a encontremos em seu *tempo específico*, no tempo que é de certa maneira o tempo ideal de uma estação de trem; ou seja, pouco antes da partida do trem” (HEIDEGGER, 2011, p.140). Talvez (talvez!) o tédio como visto por Kierkegaard seja o equivalente ao que Heidegger nomeia como tédio profundo. O autor alemão descreve três formas de tédio, e esta é a primeira: o “ser-entediado por alguma coisa”; nesta forma, o entediado fica preso a algo (no caso do exemplo, fica preso na estação à espera do trem): “falamos de um ser-retido pelo curso hesitante do tempo (...) nós somos detidos junto ao ente que se oferece nesta situação em questão, nós precisamos nos manter lá esperando” (HEIDEGGER, 2011, p.159).

Na *segunda forma*, em contrapartida, *deixamo-nos* de antemão tempo para a noite. Nós *temos* tempo. Este tempo não urge e também não pode, por isto, andar muito lento para nós; ou seja, ele não pode nos ater enquanto um tempo hesitante. A isto corresponde o fato de junto a este entediar-se não olhamos absolutamente para o relógio, de não pensarmos de maneira alguma no fim do convite. Mas o que significa isto? Como se encontram as coisas *nesta segunda forma do tédio quanto à nossa relação com o tempo*? A resposta precisa ser conquistada sobre o caminho previamente indicado; a partir do *passatempo* (...). Nenhuma ocupação singular determinada no interior da situação, mas esta situação mesma, estendida de ponta a ponta, de maneira discreta, é o passatempo. O passatempo perfaz-se em meio a esta participação no que se transcorre, deixando-rolar. O que se transcorre está fundado no deixar-rolar como o modo originário da serenidade vazia. O passatempo detém-se no que pertence ao próprio entediar-se junto a... Nós nos entediamos junto ao convite. Este mesmo é o passatempo. (HEIDEGGER, 2011, p.159).

Aqui temos uma distinção importante com relação à primeira forma, na qual temos um objeto causador do tédio, algo que apontamos e dizemos “isso me entedia”; na segunda forma, não há esse elemento entediante, ou melhor, “o entediante possui esse caráter do ‘não sei o quê’” (HEIDEGGER, 2011, p.151). Na primeira temos o tédio e sabemos o que o causa; na segunda, também temos o tédio, isso não está em questão, mas não é o lugar, não é alguém, não é algo que possa ser determinado. Também difere nas duas formas o vazio: podemos dizer que em uma o vazio está lá, não preenchido, com a causa do vazio determinada; com o entediante indeterminado, o vazio consiste no *formar-se*, já que sua causa é indeterminada, que nada há ali que se aponte como aborrecedor. “Não estamos ansiosos pelo fim, não olhamos o relógio, o tempo não nos parece andar nem muito depressa nem muito devagar. Nós não deixamos muito mais tempo para a noite. E, de qualquer modo, este tédio” (HEIDEGGER, 2011, p.157). O tédio desta forma é um tédio mais profundo que a

precedente – enquanto uma vem de fora, de um elemento entediante exterior ao seu, a outra tem o entediante surgindo do próprio ser entediado.

A terceira forma é o tédio profundo, o “é entediante para alguém”, tédio este que “entedia enquanto tal” (HEIDEGGER, 2011, p.177). Se nas duas primeiras formas o autor consegue dar exemplos de momentos em que o tédio se manifesta, na terceira forma não é possível dar exemplos: “Não porque este tédio não se dê, mas porque, quando ele se dá, ele não está de modo nenhum ligado a uma situação determinada e a uma ocasião determinada e coisas do gênero” (HEIDEGGER, 2011, p.178). Contra este tédio todo passatempo é impotente; a transformação que ocorre no entediado é tal que “ele faz muito mais com que *tudo valha tanto e tão pouco*” (HEIDEGGER, 2011, p.181); o tédio mais profundo é caracterizado pela indiferença na totalidade, a indiferença indeterminada.

Da mesma forma que não há uma progressão entre os estádios de Kierkegaard, não os há também nas formas de tédio de Heidegger: a terceira forma não é uma evolução das outras duas:

(...) da mesma forma que não há uma progressão entre os estádios de Kierkegaard, não os há também nas formas de tédio de Heidegger: a terceira forma não é uma evolução das outras duas: Na primeira forma do tédio ainda há justamente um fraco reflexo, apesar de não reconhecido enquanto tal, da possibilidade do tédio profundo incompreendido. Em verdade, a primeira forma do tédio enquanto tal nunca pode transmutar-se na terceira, mas muito mais inversamente é a primeira mesma que ainda está enraizada na possibilidade da terceira: no que concerne à sua possibilidade em geral, ela provém da terceira forma do tédio. A primeira forma não é nem causa, nem o motivo, nem o ponto de partida para o desenvolvimento do tédio em direção à segunda e à terceira, mas o inverso: a terceira forma é a condição de possibilidade para a primeira, e, com isto, também para a segunda. *É apenas porque esta possibilidade – o “é entediante para alguém” – constantemente está à espreita no fundo do ser-aí, que o homem pode se entediar ou ser entediado pelas coisas e pelos homens à sua volta.* (HEIDEGGER, 2011, p.205)

Borges Filhos (2020, p. 227) explica que “nesta forma mais profunda de tédio, o ser-aí é lançado no próprio tempo (.). O entediante é a temporalidade mesmo, enquanto tal. O Tédio se impõe, travestido em temporalidade, como entidade autônoma definindo o próprio existir”. A saída desse tédio profundo se dá pelo instante, mas o que é o instante? Robson Costa Cordeiro, que em um belo artigo²⁹ desenvolve uma fenomenologia do tédio a partir de Kierkegaard e Heidegger, relaciona as categorias de possibilidade e instante presentes nas obras dos filósofos

²⁹ O TÉDIO EM KIERKEGAARD E HEIDEGGER, Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 85-101.

da seguinte forma:

O possível aqui é o maximamente real, que se temporaliza como instante. A possibilidade, portanto, não é um ente que preencheria outro ente, o instante, dando-lhe substância. Nenhum dos dois é ente, coisa nenhuma; são ambos o mesmo fenômeno, embora representando cada um, momentos distintos do mesmo, que se separam por representarem diferentes graus de aparição, sendo a possibilidade o que se doa, presenteia, o dom, a graça, e o instante o momento da incisividade do agir e do decidir-se, o momento de acolhimento, que Kierkegaard chamou de paixão da possibilidade. Quando ele, diz, portanto, que a alma perdeu a paixão da possibilidade é como se estivesse dizendo: ela perdeu o instante, ou, no dizer heideggeriano, o instante se lhe recusou, retirando-se, recuando, (...) deixando-a instalada no *pathos* da indiferença em relação a todas as coisas (Cordeiro, 2021, p. 91).

Kierkegaard, em *A Rotação de Culturas: Ensaio para Uma Doutrina de Prudência Social*, parte de *Ou-Ou: um fragmento de vida*, afirma que a “doutrina da prudência ensina a aproveitar o instante” (2013, p. 331), e que o indivíduo não pode se perder pela ausência de possibilidades, ou seja, na arbitrariedade – ele deve daí retirar prazer, inclusive nas menores coisas, em coisas até banais: “o olho com que se vê a realidade tem de ser modificado continuamente” (2013, p. 333). A cada instante novas coisas se oferecem, ainda que imperceptíveis, e o homem deve ser capaz de retirar alegria dessas situações.

O mesmo tédio, o mesmo aborrecimento, é o que leva o hedonista ao desespero:

na profundidade do homem estético ronda o desespero. (...) há um desespero débil, próprio do homem que se ignora. Ele é inconsciente de seu destino espiritual e de sua parte eterna. Tem uma ignorância desesperada. Esse é o estado daqueles que se entregam a sensualidade, que não conhecem senão as categorias do agradável e do desagradável, sem cuidado algum do espírito, da verdade e do bem.¹⁶ O esteta é vítima do desespero sem nunca o haver escolhido. (PACHECO, 2014, p. 150)

2.2 O ético

Até aqui falamos do estético, e “a escolha estética é ou totalmente imediata, e, portanto, nenhuma escolha, ou se perde em uma grande multiplicidade”³⁰ (KIERKEGAARD, 1987, p.167). Aqui temos diferentes características da vida estética e todas elas têm em comum uma escolha que não é escolha. Quem, como no primeiro caso, escolhe pelo momento, não escolhe de verdade, porque no próximo momento

³⁰ O texto em língua estrangeira é: “The esthetic choice is either altogether immediate, and thus no choice, or it loses itself in a great multiplicity”.

pode escolher coisa diversa; no segundo caso, não se escolhe absolutamente e se está sempre aberto às infinitas possibilidades. Percebe-se, como já anotado anteriormente, que a diferença entre o estético e o ético não é quantitativa ou uma evolução gradual; por outro lado, é na verdade um “salto: passa-se de escolha nenhuma para escolha de fato.

O ponto principal da vida ética é a escolha, e esta é sempre individual. Não poderia ser diferente, já que a ética é uma das esferas da existência, e esta é sempre individual. A preocupação do autor, que atravessa as suas obras, é a questão da existência. A pessoa que escolhe a ética, antes de tudo, *escolhe*, ao contrário do estético, que nada escolhe. E uma vez feita a escolha, o autor parece nos dizer que não há como retornar ao ponto anterior – é como se tivesse acontecido uma maturação do espírito irreversível – é possível viver sem escolher, até que tenha escolhido escolher, a partir deste momento sua vida é pautada pela escolha:

Aqui, como dito, ainda não se trata de uma escolha no sentido mais estrito, pois a pessoa que vive esteticamente não escolhe, e a pessoa que escolhe o estético depois que o ético se tornou manifesto para ele não está vivendo esteticamente, pois está pecando e está sujeito a qualificações éticas, mesmo que sua vida deva ser chamada de antiética. Você vê, este é, por assim dizer, o caráter indelével do ético, que o ético, embora se coloque modestamente no mesmo nível que o estético, é essencialmente aquele que faz da escolha uma escolha (KIERKEGAARD, 1987, p. 168).³¹

Martins (2011, p. 50) aponta o paradoxo de como a ética, que tem a generalidade por princípio enquanto disciplina normatizadora de condutas dentro de uma sociedade, pode encontrar o seu princípio no indivíduo. E a resposta é que pela escolha que a ética se eleva da singularidade à generalidade:

Se a escolha é essencialmente subjetiva, deve, pois, portar um elemento de generalidade para transcender a particularidade de cada um, constituindo-se como lei. Por outro lado, a escolha individual não pode fundamentar a ética, dado que esta pressupõe certas condições, por exemplo, trazer junto a si a possibilidade da relação com o geral. Uma outra possibilidade é pensar a vida ética como efeito de uma escolha individual, em que o indivíduo é convocado a decidir entre dois ou mais bens. A solução, inicialmente indicada por Kierkegaard, aponta a síntese entre a generalidade da lei e a singularidade da norma, ambas colocadas em movimento pelo indivíduo singular e portador do universal. (MARTINS, 2011, p. 50)

³¹ O texto em língua estrangeira é: Here, as stated, it is still not a matter of a choice in the stricter sense, for the person who lives esthetically does not choose, and the person who chooses the aesthetic after the ethical has become manifest to him is not living aesthetically, for he is sinning and is subject to ethical qualifications, even if his life must be termed unethical. You see, this is, so to speak, the character indelebilis of the ethical, that the ethical, although it modestly places itself on the same level as the esthetic, nevertheless is essentially that which makes the choice a choice

A principal questão ética é a escolha. Cabe lembrar de que o estético é o indiferente, então o ético não o pode ser – é necessária uma determinação individual para realizar a escolha, a escolha da escolha. Sem o ato da vontade, tem-se ainda a indiferença: escolher é determinar-se a si próprio, o que consolida a personalidade em sua infinitude interior (KIERKEGAARD, 1987, p. 167). O indivíduo quando escolhe a escolha na verdade escolhe a si mesmo, reafirmando sua individualidade, através da passagem da possibilidade à realidade. Nada há mais significativo que o momento da escolha:

Quando ao redor de si tudo se tornou silencioso, solene como uma noite clara e estrelada, quando a alma se vê sozinha no mundo inteiro, então diante de si aparece, não um ser humano extraordinário, mas o próprio poder eterno, então os céus parecem se abrir, e o *eu* escolhe a si mesmo ou, mais corretamente, recebe a si mesmo. Então a alma viu o mais alto, que nenhum olho mortal pode ver e que nunca pode ser esquecido; então a personalidade recebe a honra de cavalaria que a enobrece por uma eternidade. Ele não se torna alguém diferente do que era antes, mas se torna ele mesmo. A consciência se integra, e ele é ele mesmo. (KIERKEGAARD, 1987, p. 177, tradução nossa)³²

Importante é reafirmar que a escolha se dá senão pela vontade. E a vontade é sempre individual, portanto, a ética parte de um movimento interior, não de um dever externo ao indivíduo, com uma multiplicidade de regras impostas de fora. Kierkegaard entende o dever como algo que não é imposto, mas aquilo que lhe incumbe, internamente. Ou seja, o indivíduo orientado dentro de si mesmo encontra aquilo que deve, e esse dever é a expressão da sua individualidade: “Eu me sacrifiquei por meu trabalho, minha esposa e meus filhos, ou, mais precisamente, não me sacrifiquei por eles, mas neles encontrei prazer e satisfação.” (KIERKEGAARD, 1987, p. 170, tradução nossa)³³.

Enquanto a ética possui um caráter prescritivo, ela tem algo de estética. Só quando há a passagem do abstrato para o concreto, ou seja, quando o homem identifica a lei como parte de si, ou seja, interna ao indivíduo, ele se torna ético, e, tornando-se ético torna-se ele mesmo e pode haver a passagem do singular para o

³² O texto em língua estrangeira é: When around one everything has become silent, solemn as a clear, starlit night, when the soul comes to be alone in the whole world, then before one there appears, not an extraordinary human being, but the eternal power itself, then the heavens seem to open, and the I chooses itself or, more correctly, receives itself. Then the soul has seen the highest, which no mortal eye can see and which can never be forgotten; then the personality receives the accolade of knighthood that ennobles it for an eternity. He does not become someone other than he was before, but he becomes himself. The consciousness integrates, and he is himself.

³³ O texto em língua estrangeira é: I sacrifice myself to my work, my wife, my children, or, to be more accurate, I do not sacrifice myself to them but find my joy and satisfaction in them.

universal. Quem vive eticamente expressa em sua própria vida o universal – o que, na primeira impressão, pode parecer um paradoxo, ou diversos paradoxos: o indivíduo se torna ele mesmo na medida em que abdica de múltiplas possibilidades, ou, em outras palavras, quanto mais preso (às suas escolhas) mais livre o indivíduo é; e na medida em que se torna ele mesmo, ou seja, que sua individualidade é atualizada a partir da escolha, ele expressa o universal sem se anular. Kierkegaard explica:

A pessoa que vive esteticamente é um ser humano acidental; ele acredita que é o ser humano perfeito por ser o único ser humano. A pessoa que vive eticamente trabalha para se tornar o ser humano universal. Quando, por exemplo, uma pessoa está esteticamente apaixonada, os aspectos acidentais desempenham um papel enorme, e é importante para ele que ninguém tenha amado dessa forma, com as nuances que são dele; quando a pessoa que vive eticamente se casa, ele atualiza o universal. É por isso que ele não é um odiador do concreto, mas ele tem uma expressão a mais, mais profunda do que toda expressão estética, na medida em que ele vê no amor uma revelação do universalmente humano. Assim, aquele que vive eticamente tem a si mesmo como sua tarefa. Seu eu em sua imediatidade é definido por características acidentais; a tarefa é trabalhar o acidental e o universal juntos em um todo. O indivíduo ético, então, não tem dever fora de si mesmo, mas dentro de si mesmo (KIERKEGAARD, 1987, p. 256, tradução nossa).³⁴

Kierkegaard faz uso do famoso “Conhece-te a ti mesmo”³⁵ para demonstrar a transparência que possui um indivíduo ético: “A pessoa que vive eticamente se viu, se conhece, penetra toda a sua concretude com sua consciência, não permite que pensamentos vagos sussurrem dentro dele ou que tentações o distraiam com seus malabarismos [...] (KIERKEGAARD, 1987, p. 258, tradução nossa)³⁶”, mas não deixa de frisar que esse conhecimento não é um conhecimento contemplativo, de alguém que conhece a essência de algo que possui uma realidade própria independente de si. Pelo contrário, e o filósofo dinamarquês deixa claro ao substituir o conhecer pelo

³⁴ O texto em língua estrangeira é: “The person who lives esthetically is an accidental human being; he believes he is the perfect human being by being the one and only human being. The person who lives ethically works toward becoming the universal human being. When, for example, a person is esthetically in love, the accidental aspects play an enormous role, and it is important to him that no one has loved this way, with the nuances that are his; when the person who lives ethically marries, he actualizes the universal. That is why he is no hater of the concrete, but he has one expression in addition, deeper than every esthetic expression, inasmuch as he sees in love a revelation of the universally human. Thus he who lives ethically has himself as his task. His self in its immediacy is defined by accidental characteristics; the task is to work the accidental and the universal together into a whole. The ethical individual, then, does not have duty outside himself but within himself “

³⁵ Kierkegaard reconhece a importância da tese socrática de que a virtude não é uma doutrina que possa ser ensinada, mas sim uma transformação existencial dependente da prática individual.

³⁶ O texto em língua estrangeira é: “The person who lives ethically has seen himself, knows himself, penetrates his whole concretion with his consciousness, does not allow vague thoughts to rustle around inside him or let tempting possibilities distract him with their juggling”

escolher (escolher a si mesmo), porque essa escolha é o que define o indivíduo que se revela e se dá a conhecer. Para que o homem alcance o universal, este universal deve já estar dentro dele – estando fora, como um ideal externo, tudo o que ele fará será consumir a individualidade, visto que o homem tentará alcançar esse ideal deixando de lado sua própria personalidade e não chegará a ser outra coisa definida, viverá, ao contrário do legítimo ético, buscando alcançar um objetivo ao qual ele não sabe como chegar, porque não há nada na sua interioridade, de fato, que corresponda a ele. Mas que situação seria essa? O que passaria com uma pessoa que persegue a vida ética sem participar dela? “Mas essas pessoas estão fora do ético, por nenhuma outra razão, é claro, do que a fraqueza de vontade, que como qualquer outra fraqueza psíquica pode ser considerada uma espécie de loucura (KIERKEGAARD, 1987, p. 257, tradução nossa)³⁷”.

Mas quando se fala de ética é impossível não falar *do outro*, de como a ética, até aqui voltada à existência individual, como toda a filosofia de Kierkegaard; a vida ética não é algo que se possa fazer sozinho, fora da vida social. Explica o autor:

O eu que é o objetivo não é apenas um eu pessoal, mas um eu social, um eu cívico. Ele então se possui como uma tarefa em uma atividade pela qual ele se envolve nos assuntos da vida como essa personalidade específica. Aqui sua tarefa não é se formar, mas agir, e ainda assim ele se forma ao mesmo tempo, porque, como eu observei acima, o indivíduo ético vive de tal maneira que está continuamente se transferindo de um estágio para outro. Se o indivíduo não concebeu originalmente a si mesmo como uma personalidade concreta em continuidade, ele não ganhará essa próxima continuidade também. Se ele pensa que a arte é começar como um Robinson Crusoe, ele permanece um aventureiro por toda a vida. Se, no entanto, ele se dá conta de que se ele não começar concretamente ele nunca fará um começo, e que se ele nunca começar ele nunca terminará, ele estará então simultaneamente em continuidade com o passado e o futuro. Ele se transfere da vida pessoal para a vida cívica, desta para a vida pessoal. A vida pessoal como tal era um isolamento e, portanto, imperfeita, mas quando ele volta para sua personalidade através da vida cívica, a vida pessoal aparece em uma forma superior. A personalidade aparece como o absoluto que tem sua teleologia em si mesma (KIERKEGAARD, 1987, p. 262-263, tradução nossa)³⁸.

³⁷ O texto em língua estrangeira é: “But these people lie outside the ethical, for no other reason, of course, than weakness of will, which like any other psychical weakness can be regarded as a kind of madness”.

³⁸ O texto em língua estrangeira é: The self that is the objective is not only a personal self but a social, a civic self. He then possesses himself as a task in an activity whereby he engages in the affairs of life as this specific personality. Here his task is not to form himself but to act, and yet he forms himself at the same time, because, as I noted above, the ethical individual lives in such a way that he is continually transferring himself from one stage to another. If the individual has not originally conceived of himself as a concrete personality in continuity, he will not gain this next continuity either. If he thinks that the art is to begin like a Robinson Crusoe, he remains an adventurer all his life. If, however, he realizes that if he does not begin concretely he will never make a beginning, and that if he never makes a beginning he will never finish, he will then be simultaneously in continuity with the past and

Não é senão pela ética que o universal e o particular se expressam no homem, que se reconcilia com a vida. Mais do que isso: há uma ordem racional das coisas, e é pela vocação que todo homem possui que essa reconciliação com a vida ocorre. A vocação não é algo acidental. Um talento excepcional, que distinguiria o homem dos outros, não é uma vocação. O talento é algo acidental, egoísta, e tem a tendência de tornar-se o centro da vida da pessoa, do ponto de vista estético. Uma pessoa com talento para pintura, por exemplo, esteticamente sente-se tentado a priorizar o prazer que esse talento proporciona em detrimento da sua vida prática – ele sente-se especial, melhor do que os outros homens que não possuem talento algum, que só vivem sua vida monótona, sem beleza, que lutam diariamente para se sustentar. O talento não é algo que fundamente uma vida – ao contrário da vocação. Essa reconcilia as diferenças da vida, é uma expressão mais significativa da relação de seu trabalho com sua personalidade, do seu trabalho com os outros.

Muitos são aqueles que ao ler no título a palavra “ético” esperariam encontrar nos parágrafos seguintes uma sequência de máximas, obrigações morais e critérios que definam claramente aquilo que está de acordo com a ética e o que lhe nega; outros podem até esperar que se diga, sem meias palavras, o que se deve fazer e o que é proibido. Aqui, antes de tudo, não se trata de escolher o bom ou o mau, mas sim de escolher; nesse sentido, mais do que dizer que o ético é uma *boa pessoa*, ele é o que se compromete a ser uma *pessoa*. Obviamente o autor expressa, por meio do pseudônimo Juiz Wilhelm, a importância do casamento e do trabalho, por exemplo, mas os efeitos das ações de uma pessoa não fazem parte do conteúdo moral – como os efeitos muitas vezes são acidentais, e em sociedade são produto de ações de múltiplos agentes, ou seja, são acidentais – nada que está fora do controle do indivíduo pode ser determinante, ao contrário das suas próprias ações e seu trabalho interno. Como afirma Gottlieb (1979, p. 356):

se a nossa vida ética fosse social - se quem nós éramos como seres éticos fosse parcialmente determinado pela nossa participação na sociedade - então ela variaria com o desenvolvimento histórico. A história, que não controlamos como indivíduos, seria essencial para a nossa identidade. Esta é a conclusão que Kierkegaard deseja evitar.³⁹

the future. He transfers himself from personal life to civic life, from this to personal life. Personal life as such was an isolation and therefore imperfect, but when he turns back into his personality through the civic life, the personal life appears in a higher form. The personality appears as the absolute that has its teleology in itself.

³⁹ O texto em língua estrangeira é: “If our ethical life were social—if who we were as ethical beings

Mas se a pessoa ética é aquela que possui uma autoconfiança fundamental, que conhece a si mesmo, tem controle da própria vida e é, por tanto, autônoma e cumpre suas obrigações com satisfação, por que não seria a esfera ética o ápice do indivíduo, onde todas as questões internas estariam resolvidas? Gouvêa esclarece que

pode chegar o momento em que fica-se carregado pela culpa e cansado do esforço de ser moral. As dificuldades inevitáveis que um indivíduo encontra ao tentar cumprir todas e cada obrigação ética representam o colapso da estação ética, o que leva o indivíduo à percepção da culpa absoluta e eventualmente podem levá-lo ao desespero, e o desespero poderá motivá-lo a tornar-se religioso, já que agora o indivíduo pode estar preparado para ouvir a mensagem cristã de que ele é um pecador necessitado de redenção. (GOUVÊA, 2000, p. 133)

2.3 O religioso

Do estágio estético para o estágio ético não se passa de maneira natural, fluida, como uma fruta amadurece. Não é uma questão de tempo, e não é nem mesmo uma passagem necessária – é necessário um salto. O mesmo acontece com o estágio religioso, ao qual não se chega sem que se haja uma mudança interior no indivíduo. O estágio não é tampouco um intermediário entre um e outro; ainda que não seja uma visão consensual, há autores que afirmam ser possível passar do estético para o religioso diretamente, e aqui Ericksen (2019, p.23) exemplifica:

Dada a vacuidade do modo que o esteta conduz a sua vida, pode-se apontar, como alguns estudiosos do tema o fazem (KLEINERT, 2013, p. 103), que o estágio estético pode servir de construção fática da experiência humana a possibilitar a mudança de estágio mais radical e profunda, passando do estético para o religioso. Desse modo, o denominado “salto de fé” (...), um dos constructos kierkegaardianos mais complexos e elementares pode ser descrito como uma passagem direta, do estágio mais primitivo, visceral e sensível, ou seja, do estágio estético em que prevalecem todos os interesses mais pueris e efêmeros do homem, para o estágio religioso, aquele no qual há um grau de elevação e de maturidade subjetiva em um grau deveras superior.

Ainda que já tenha sido usada aqui o termo “salto”, não é tarde para uma definição mais minuciosa do termo que é tão importante para o filósofo que se configura como uma categoria, que se expressa prioritariamente como uma

were partly determined by our membership in society—then it would vary with historical development. History, which we do not control as individuals, would be essential to our identity. This is the conclusion which Kierkegaard wishes to avoid”.

contraposição à “lógica” hegeliana, pela qual tudo pode ser reduzido a categorias lógicas e racionais. Sua obra *Post Scriptum Final Não-científico às Migalhas Filosóficas*⁴⁰, Kierkegaard, sob o pseudônimo Johannes Climacus, tem como pano de fundo o iluminismo alemão, onde ele responde a autores F. H. Jacobi e G. E. Lessing, e de ambos se apropria do termo “salto” em seus escritos, ainda que discorde profundamente da forma de como isso se aplica na realidade. Kierkegaard assim se refere a Jacobi: “Pode parecer que J. acaba sendo o descobridor do salto. Mas deve-se notar, primeiro, que J. não está claro sobre onde o salto pertence essencialmente; comparado à objetividade de Spinoza, seu salto mortal é mais um ato de subjetivação do que uma transição do eterno para o histórico (KIERKEGAARD, p. 85, 2009)” e assim sobre Lessing: “É um salto, e esta é a palavra que Lessing usou dentro da noção estreita de contingência designada por uma distinção ilusória entre o contemporâneo e o não-contemporâneo (KIERKEGAARD, p. 84, 2009)”, ao qual Kierkegaard reconhece muita importância, apesar de apontar a falta de clareza com que Lessing expressa o “salto”. O “salto é categoria da decisão” (KIERKEGAARD, p. 84, 2009), que é sempre um ato isolado: não pode ser ensinado, não pode ser motivado por outros. Sobre Lessing, Segundo Gouvêa (2000, p. 133), “Kierkegaard estava consciente do problema: como podem a verdade eterna e absoluta ou os valores últimos serem dependentes de um evento histórico, ou nossa decisão a respeito de nossa salvação e felicidade eternas ser baseada num arranjo de eventos históricos?”

Gouvêa (2000, p.132) esclarece a questão do salto afirmando que seu foco

estava no ato de saltar e não no destino do saltador. Ele achou que a palavra “salto” ajudaria a transmitir o fato de que ele estava se referindo a uma decisão livre e volitiva. Esta decisão livre é o ato volitivo de dar um passo em direção a uma esfera vital ou estágio diferente, um estilo de vida diferente, um paradigma diferente, um *Telos* diferente (...); Climacus (...) descreve fé como um salto, já que requer uma escolha, mas falando estritamente, eu não posso decidir ter fé em Jesus. Esta fé deve ser criada em mim pelo próprio Deus.

O entendimento sobre o “salto de fé” também não escapa de controvérsias. Gouvêa (paradoxo, p. 131) afirma que este “é usualmente entendido como um salto às cegas no escuro”. O entendimento cotidiano parece ser a de que o “salto de fé” é o abandono total da racionalidade, sendo preterida pelo total desconhecido. Fazendo

⁴⁰ Neste trabalho foi usada a versão em inglês (Concluding Unscientific Postscript) publicada em 2009 pela Cambridge University Press.

referência ao termo “vala horrível” que Lessing usa, que representa aquilo que está entre o temporal e o eterno, Kierkegaard

“sem dúvida recomendava um salto através da dita vala horrível, ou seja, um salto da especulação racionalista de volta ao cristianismo histórico e a uma fé historicamente fundada, ainda que esta fé tenha que ser percebida como paradoxal. A larga vala entre o temporal e o eterno, diria ele, já foi atravessada por Cristo, pois Cristo é aquele indivíduo em que tempo e eternidade se encontram. É por isto que o mistério da Encarnação é, para Kierkegaard, “o paradoxo absoluto”. (GOUVÊA, 2000, p. 131)

Em comparação ao que é apresentado por Ericksen (2019) no presente capítulo, no que tange à transição entre os estágios estético e ético para o religioso, Gouvêa tem opinião divergente citando o pseudônimo Johannes Climacus sobre o religioso: “é um requisito essencial que ele tenha passado pelo ético... se o religioso é na verdade o religioso, se ele se submeteu a si mesmo à disciplina do ético e preserva dentro de si mesmo, ele não pode se esquecer que o *páthos* religioso não consiste em cantar e salmodiar e compor versos, mas em existir” (GOUVÊA, 2000, p. 217). Essa característica do ético-religioso, apontada por Climacus, é condizente com o seu entendimento de religiosidade, distinguindo os tipos A e B, sendo este último aquele que Kierkegaard considera o verdadeiro Cristianismo, ao qual o indivíduo “salta” e “abraça” o paradoxo. Mas antes de apresentar tal distinção, é importante falar do “humor”, uma categoria intermediária entre o ético e religioso, da mesma forma que a ironia⁴¹ está entre o estético e o ético. Evans explica que “ironia e humor são para Kierkegaard pontos de vista existenciais, em vez de apenas objeto da literatura ou de piada. Além disso, eles são pontos de vista transicionais, perspectivas onde um indivíduo vê os problemas com uma visão de vida e assim tem outra visão de vida aberta como uma possibilidade” (EVANS, 2009, p. 131, tradução nossa)⁴². É interessante como Climacus parece apontar uma visão hierárquica das estações, inclusive com pontos de transição intermediários, afirmando também, como citado

⁴¹ O ironista, aquele que está no limite entre as esferas estética e ética, é o indivíduo que percebeu as limitações da vida estética – o vazio das infinitas possibilidades nunca concretizadas – mas ainda não fez o movimento de escolha que define o estágio ético. O caráter intermediário é justamente aquele caracterizado pelo movimento interior de perceber que o estágio em que se está não é suficiente, mas não se tem ainda as condições interiores necessárias para o salto: “o indivíduo que Kierkegaard chama de ironista é a pessoa que tomou consciência de um eu real e de um ideal” (WIDENMANN, 1978-88, vol. 16, p. 169, apud GOUVÊA, 2000, p. 213).

⁴² O texto em língua estrangeira é: Irony and humor are for Kierkegaard existential standpoints, rather than merely something to be found in literature or expressed in jokes. Furthermore, they are transitional standpoints, perspectives where an individual sees the problems with one lifeview and thus has another lifeview open up as a possibility.

anteriormente, não ser possível passar do estético para o religioso, que seria um “pulo” da estação ética – não, para ele, a passagem pela estação ética é essencial para dar que o indivíduo assuma a consistência necessária para a que ele possa chegar à estação religiosa. Thulstrup explica que

o humorista está familiarizado com algumas das características essenciais do estágio religioso e da atitude especificamente cristã em relação à vida, embora ele mesmo não exista nesse estágio. - O humorista representa o estágio mais alto dentro da “imanência” e, portanto, dentro do âmbito do mundo criado. Embora ele conseqüentemente personifique o último estágio anterior ao religioso, no qual o sofrimento e a culpa inerentes à existência são aceitos em responsabilidade a Deus, ele, no entanto, se esquivava em vez de dar o salto para a religiosidade. Ele está perfeitamente ciente da significância do sofrimento, mas em vez de aceitá-lo como parte integrante da existência, ele o revoga na forma de uma piada. (THULSTRUP, 1984, p. 114, tradução nossa)⁴³

A questão do sofrimento é primordial em toda a obra de Kierkegaard. O sofrimento é visto como inevitável, e a virtude no ser humano não é evitar este sofrimento, mas sim fazer o que deve ser feito – aceitar o sofrimento como parte da vida do indivíduo na temporalidade. Lippitt aborda esta questão afirmando que

enquanto o sofrimento em relação a viver esteticamente é “acidental” (uma questão de sorte ou azar), em relação à existência religiosa é “crucial”. Os elementos-chave das esferas de existência são resumidos assim: “Enquanto a existência estética é essencialmente prazer, e a existência ética essencialmente luta e vitória, a existência religiosa é essencialmente sofrimento - e não como transitório, mas persistente”. Mais tarde, como veremos, Climacus estende esse pensamento para a afirmação de que o sofrimento é a “expressão essencial” do pathos existencial na Religiosidade A. (LIPPITT, 2010, p.152-153)⁴⁴

Se o ironista é aquele que percebe que possui um *eu* real e um *eu* ideal, o humorista é o indivíduo que percebe que o seu *eu* é eterno, mas não consegue dar o passo seguinte em direção à religiosidade; o humor é uma saída para esconder a

⁴³ O texto em língua estrangeira é: the humorist is acquainted with some of the essential features of the religious stage and the specifically Christian attitude toward life, although he himself does not exist in this stage.- The humorist represents the highest stage within "immanence" and thus within the compass of the created world. Although he consequently personifies the last stage prior to the religious. in which the suffering and guilt indigenous to existence are accepted in responsibility to God, he nevertheless shies away instead of making the leap into religiousness. He is perfectly aware of the significance of suffering, but instead of accepting it as an integral part of existence he revokes it in the form of a jest.

⁴⁴ O texto em língua estrangeira é: Whereas suffering in relation to living aesthetically is “accidental” (a matter of good or bad luck), in relation to religious existence it is “crucial”. The key elements of the existence-spheres are glossed thus: “While aesthetic existence is essentially enjoyment, and ethical existence essentially struggle and victory, religious existence is essentially suffering – and not as transitional but persisting” . Later, as we shall see, Climacus extends this thought into the claim that suffering is the “essential” expression of existential pathos in Religiosity A.

tristeza. De acordo com Gouvêa, “o humor seria, para Kierkegaard, uma forma de paralisia, em face da própria culpa, uma forma de lidar com o horror e a tremedeira que o encontro da pessoa com sua culpa deve causar” (GOUVÊA, 2000, p. 218).

Embora a esfera ética seja uma e a religiosa seja uma diferente, pode-se afirmar que a verdadeira distância entre estas esferas é da ética para a religiosidade

B. A própria ética já possui em si própria fundamentos divinos, já que vem da relação com Deus o componente humano de todo homem – dito de outra forma, é a relação com Deus que faz do ser humano um ser humano:

Se Deus é a fonte do “dever” ético, então qualquer um que esteja ciente da tarefa moral já tem uma consciência implícita da realidade de Deus, mesmo se o indivíduo não reconhecer que é Deus quem está se dirigindo a ele. Assim, alguém que se preocupa com a existência de Deus é ou uma figura cômica que ignora uma realidade que está presente para ele, ou então mostra com essa preocupação que ele ignorou a exigência ética colocada sobre ele (EVANS, 2009, p. 115)⁴⁵

Quando nos referimos à religiosidade, encontramos alguns conceitos que são fundamentais para a total compreensão do que representar ser um religioso para Kierkegaard: resignação, sofrimento e culpa. É interessante notar como a caracterização da vida humana é dada de forma negativa, e isso se dá, defende Evans, por causa da própria estrutura do ser humano (EVANS, 2009, p. 124). A explicação para isso é a própria diferença entre o real e o ideal – o que somos e aquilo que pretendemos ser, e todo avanço em direção ao ideal só pode ser alcançado a partir da negação daquilo que é deste mundo, temporal, real no sentido mais banal do termo. Essa é a realidade da vida humana em todos os sentidos, e ainda mais no que concerne à vida religiosa, condicionada que está pela transcendência.

Mas o que cada um dos conceitos acima citados implica? Para melhor entender o que significa resignação, faz-se necessário ter em mente que

A vida religiosa começa (...) com a tarefa de buscar um “bem supremo” ou “telos absoluto”. A pessoa que busca tal bem é descrita por Climacus como tendo “uma relação absoluta com o absoluto” enquanto mantém uma “relação relativa com o relativo”. Esta fórmula poderia de fato ser usada como uma descrição geral da vida religiosa natural para os humanos⁴⁶. (EVANS, 2009,

⁴⁵ O texto em língua estrangeira é: “If God is the source of the ethical “ought,” then anyone who is aware of the moral task already has an implicit awareness of God’s reality, even if the individual does not recognize that it is God who is addressing him.5 Thus, someone who is concerned about the existence of God is either a comic figure who ignores a reality that is present to him, or else shows by his worry about God’s reality that he has ignored the ethical demand placed upon him”

⁴⁶ O texto em língua estrangeira é: “The religious life begins [...] with the task of seeking a “highest good” or “absolute telos.” The person who is seeking such a good is described by Climacus as having

p. 125)

Feita essa explanação introdutória, pode-se entender melhor que resignação, nesse sentido, significa considerar relativos os bens relativos quando comparados ao bem absoluto, e tratá-los dessa forma. Resignar-se é aceitar que os desejos relativos que todos temos devem ficar em segundo plano frente ao que deve ser o nosso desejo maior, a busca pelo bem supremo. E não é o caso de atribuir este bem maior a um Deus abstrato ao qual devemos obediência; o exemplo que Kierkegaard, novamente na figura de Climacus (KIERKEGAARD, 2009, p. 341), é o de um casal que pensa em não ter filhos porque isso faria com que não pudessem fazer a viagem desejada.

O homem real não é, no entanto, o homem ideal – este, em uma situação hipotética como a citada anteriormente, é tentado e dominado pelos tais bens relativos:

Na realidade, todos somos capturados por fins relativos; nossas vidas são dominadas por nossos desejos por coisas como boa saúde, carreiras bem-sucedidas, famílias satisfatórias, posses materiais desejáveis. Estamos tão apegados a essas coisas que não estamos dispostos a renunciá-las pelo bem do bem absoluto quando isso é exigido. Portanto, alcançar a resignação realmente requer que os indivíduos afrouxem o domínio que esses bens relativos têm sobre eles. Climacus descreve esse processo como “morrer para a imediatidade” ou “morrer para si mesmo” e ele reconhece que isso é doloroso para criaturas como nós. A vida religiosa é, portanto, essencialmente uma vida de sofrimento.⁴⁷ (EVANS, 2009, p. 128)

O sofrimento religioso difere totalmente dos demais tipos de sofrimento, não devendo ser confundido com aqueles ordinários de ordem financeira, amorosa etc. O sofrimento ordinário, quando entendido corretamente e com a devida reação, pode ser resignificado a partir da religiosidade, dando uma nova perspectiva de vida. O sofrimento religioso requer, portanto, uma postura do indivíduo que envolve a consciência dos seus limites enquanto criatura e a aceitação daquilo que escapa de seu controle: “religiosamente, a tarefa é compreender que se é nada diante de Deus, ou ser nada e ser assim diante de Deus, e ele constantemente requer essa

“an absolute relation to the absolute” while maintaining a “relative relation to the relative”. This formula could in fact be used as a general description of the natural religious life for human”.

⁴⁷ O texto em língua estrangeira é: “In reality we are all captured by relative ends; our lives are dominated by our desires for such things as good health, successful careers, satisfying families, desirable material possessions. We are so attached to such things that we are unwilling to resign them for the sake of the absolute good when this is required. Therefore, actually achieving resignation requires individuals to loosen the hold that these relative goods have on them. Climacus describes this process as “dying to immediacy” or “dying to self” and he recognizes that this is painful for creatures such as ourselves. The religious life is thus essentially a life of suffering”.

incapacidade diante dele, e seu desaparecimento é também o da religiosidade.”⁴⁸ (KIERKEGAARD, 2009, p. 387) Não sendo esses sofrimentos da mesma ordem, como também não o são aqueles sofrimentos auto infligidos comumente associados a práticas ascéticas, que não devem ser confundidos com o sofrimento religioso porque possuem como premissa a ideia equivocada de que há no indivíduo algo que, se trabalhado da maneira correta, com uma forma particular de vida ou, neste caso específico, pela dor, o levará a expressar uma religiosidade superior. O cerne de toda religiosidade está em reconhecer a total dependência perante Deus.

O terceiro e último dos elementos fundamentais do que é descrito como Religiosidade A é a culpa, que é expressão decisiva da vida religiosa. Mas culpa pelo quê? Culpa por uma infração, por um descuido, por uma maldade? Não, por nada específico. É uma culpa perante Deus, uma culpa inerentemente humana que existe porque Deus é Deus e o homem, não. Por isso essa culpa não é da mesma natureza daquelas que são tratadas pelo código civil ou penal, por exemplo, da mesma forma que não é uma culpa cuja natureza se assimila a uma justiça universal, onde cada um recebe aquilo que merece – e essa postura é óbvia quando entendemos o quanto Kierkegaard prima pela postura do indivíduo frente às diversas situações da vida e da própria vida, tanto que a própria ética é fundamenta no ato da escolha. Uma terceira forma de culpa que também não possui o sentido religioso, ainda que se aproxime mais, é aquela expressa na forma de penitência, mas a questão fundamental é que não há qualquer expiação para a verdadeira culpa, então todas essas concepções fogem do que é central, que é a própria relação do homem com Deus.

A religiosidade A possui uma consciência de culpa que “tem apenas ‘uma possibilidade obscuramente sentida’ de que há alguma solução para o problema da culpa, uma possibilidade que repousa na ‘imanência subjacente’ na qual o indivíduo apreende o eterno”⁴⁹ (EVANS, 2009, 137). Gouvêa explica que essa religiosidade

pressupõe uma consciência do aspecto eterno do *eu*, mas ela encontra a fonte da religião no próprio indivíduo e apoia-se apenas no conhecimento de Deus que está presente ou é imanente à consciência humana. Climacus deixa claro que isto ainda não é o cristianismo. Ainda não é paradoxal, e ainda

⁴⁸ O texto em língua estrangeira é: “Religiously, the task is to grasp that one is nothing at all before God, or to be nothing at all and be thereby before God, and he constantly requires this incapability before him, and its disappearance is also that of religiousness”.

⁴⁹ O texto em língua estrangeira é: “has only “an obscurely sensed possibility” that there is some solution to the problem of guilt, a possibility that rests in the “underlying immanence” in which the individual grasps the eternal”.

não há transcendência. Falta-lhe o que chamamos “revelação especial”. Ela tenta chegar a Deus por meio de uma internalização, uma possibilidade humana. (EVANS, 2009, p. 220)

A religiosidade A, embora seja a realidade de muitos dentro da “cristandade”, é a área comum entre as diversas religiões, mas não é o verdadeiro Cristianismo.

3 O PARADOXO

. But there is a view of the world according to which the paradox is higher than every system. (Journals,v.3 p. 399)

Climacus mantém a forma de pensamento hierárquico e linear ao explicar a religiosidade B, ou religiosidade paradoxal. Para ele, é impossível que alguém chegue a essa religiosidade sem ter passado pela religiosidade A – é preciso ter experimentado esta etapa para que se tome consciência de uma forma de se relacionar com a felicidade eterna mais decisiva (KIERKEGAARD, 2009, p. 467). Por tomar consciência não se quer dizer um processo do pensamento pelo qual a razão apreende a realidade da relação – não, o cerne de toda a religiosidade B, ou, em outras palavras, a verdadeira religião de Cristo, está na existência. O Cristianismo, enquanto religião formada com seus dogmas, rituais, sacramentos, crenças e doutrinas faz parte da religiosidade A, bem como qualquer outra religião, inclusive o paganismo. Distinguindo o Cristianismo das outras religiões, Climacus afirma que “o Cristianismo não se contentará em ser uma evolução dentro da categoria total da natureza humana” (KIERKEGAARD, 2009, p. 468, tradução nossa)⁵⁰, mirando no conceito hegeliano de religião:

Kierkegaard dialoga com a filosofia de Hegel. Sua crítica ao sistema hegeliano, grosso modo, estava na obsessão deste em compreender categorias filosófico-conceituais universais, em emaranhar-se para um caminho de uma filosofia profundamente especulativa que custava o sacrifício daquilo que é fundamental para a filosofia kierkegaardiana, a saber, o indivíduo. (CRUZ, 2021, p. 94)

A concepção de religião de Hegel, segundo Marcos Fábio Alexandre Nicolau, é “uma das formas de autoexpressão do Espírito Absoluto no mundo, (e) Hegel apresenta uma compreensão processual das religiões na história, convergente com sua proposta lógico•dialética do real (NICOLAU, 2020, p. 141); e segue explicando (NICOLAU, 2020, p. 142) que Hegel divide as religiões de acordo com uma hierarquia que reflete o desenvolvimento do espírito humano em sua busca pela verdade ou por Deus. Entre as religiões finitas estão as religiões da natureza (especialmente credos orientais) e as religiões da individualidade espiritual (judaica, romana e grega). Fora da categoria das religiões finitas encontra-se o cristianismo, chamada por ele de religião consumada. Kierkegaard não considera então, como Hegel, o cristianismo

⁵⁰ O texto em língua estrangeira é: “Christianity will not be content to be an evolution within the total category of human nature”

como o nível mais alto das religiões porque o cristianismo é algo completamente diferente, como o são as categorias da religiosidade A e da religiosidade B.

Uma das diferenças entre a religiosidade A e a B é com relação a imanência e transcendência, conceitos que para melhor explicação devem ser analisados conjuntamente, já que imanência é referente a, de forma geral, tudo aquilo que se encerra em si mesmo, ou seja, que não transcende. Na verdade, a imanência se refere a todos os estádios (quaisquer que sejam as divisões), com exceção do cristianismo. Isso inclui, como já foi explicado, a religiosidade A, que é a esfera ética com tons religiosos, algo difuso que remete a uma realidade superior (Deus, a natureza, o amor etc.). O cristianismo é “fundamentalmente transcendente, e isto o distingue radicalmente de qualquer outra forma de religiosidade. Karl Barth vai mais longe, a ponto de afirmar que o cristianismo do Novo Testamento não deveria nem mesmo ser classificado como religião; e que, em comparação com as religiões humanas, o cristianismo é todo ele simples milagre” (GOUVÊA, 2000, p. 220).

O cristianismo é considerado uma religião revelada, dada pela manifestação corpórea do único Deus entre os homens, no tempo, por meio não só de ações e palavras, mas da própria encarnação de Jesus. Não é de todo estranho, portanto, que Kierkegaard ataque a filosofia moderna por tentar fundamentar as doutrinas cristãs racionalmente⁵¹. Na obra *Post Scriptum Final Não-científico às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard retoma a temática com especial ênfase:

O cristianismo não é uma doutrina da unidade do divino e do humano, ou sujeito-objeto, sem falar nas transcrições posteriores do cristianismo para a lógica. Se o cristianismo fosse uma doutrina, a relação com ele não seria de fé, pois a única relação com uma doutrina é intelectual. Portanto, o cristianismo não é uma doutrina, mas o fato de que o deus esteve realmente presente. (KIERKEGAARD, 2009, p.273, tradução nossa)⁵²

Por essa razão, Climacus pode evidenciar a diferença entre conhecer o cristianismo e ser um cristão (KIERKEGAARD, 2009, p.318). Um dos argumentos centrais nesse caso é a separação entre doutrina e existência – aquilo que é doutrinário está no campo da especulação, que para Kierkegaard, ao contrário de Hegel, não abarca a vida real, composta por indivíduos com subjetividade, liberdade,

⁵¹ Essa questão é central na obra *The book on Adler* (título em inglês, obra sem tradução para o português).

⁵² O texto em língua estrangeira é: “Christianity is no doctrine of the unity of the divine and the human, or subject-object, not to mention the further transcriptions of Christianity into logic. If Christianity were a doctrine, the relation to it would not be one of faith, for the only relation to a doctrine is intellectual. So Christianity is not a doctrine but the fact that the god has actually been there”.

fé e elementos paradoxais. A filosofia especulativa anula a individualidade em um todo lógico-racional que não alcança a verdade da existência. No caso do cristianismo, o efeito que isso provoca é reduzi-lo a uma doutrina como qualquer outra, afastando o indivíduo do próprio Cristo, esvaziando o cristianismo daquilo que ele tem de único e verdadeiro.

Mas ao dizer que a filosofia especulativa não é suficiente, ou, em outras palavras, que a razão é incapaz quando defronta esse desafio, estamos assumindo que Kierkegaard é um “irracionalista”? Responde o autor que “como eu já disse tantas vezes, a especulação pode compreender tudo - exceto como eu cheguei à fé ou como a fé entrou no mundo. Mas a filosofia continuamente toma a fé como um conjunto de proposições doutrinárias”⁵³ (KIERKEGAARD, 1970, p.15, tradução nossa). Considerando que admitir que há coisas cuja compreensão estão além da razão e que há mistérios incompreensíveis na vida é distinto de defender uma concepção irracionalista, e dessa forma se junta a uma tradição de filósofos que reconhece a importância e os limites da razão, principalmente no que tange à fé. Um dos maiores expoentes dessa corrente é Pascal, que

já sinalizava para as limitações e insuficiências da racionalidade humana. Se por um lado são incontestes os avanços mediados pela razão, tais como no âmbito científico, tecnológico etc., de outro, sobretudo, no âmbito ontológico-existencial, a razão ainda é incapaz de solucionar o problema que o homem é. A despeito de tais avanços, o sentido ainda é uma questão que escapa à racionalidade humana. O homem contemporâneo ainda é melancólico, angustiado, perturbado. O niilismo não dá ao homem a satisfação que o aquieta, não lhe proporciona uma quietude ao informá-lo que o sentido simplesmente não existe (CRUZ, 2021, p. 90)

Baratella e Pinto (2016, p. 301) explicam que “para ter fé, é preciso usar da razão no sentido de dispor-se a buscar Deus. Em contrapartida, a fé ultrapassa os limites da razão. Logo, para crer com fé Deus “toca”, inclina o coração do homem”. Quando se busca compreender como Kierkegaard relaciona fé e razão encontramos uma expressão que é central em sua concepção de cristianismo, que é o paradoxo:

Ser cristão não é definido pelo ‘o quê’ do cristianismo, mas pelo ‘como’ do cristão. Esse ‘como’ só pode ir com uma coisa, o paradoxo absoluto. Não há, portanto, uma conversa vaga sobre ser cristão significando aceitar, e aceitar, e aceitar de maneira bem diferente, apropriar-se, a acreditar, apropriar-se na fé de maneira bem diferente (definições puramente retóricas e fictícias); mas ter fé é especificado como distinto de toda outra apropriação e interioridade.

⁵³ O texto em língua estrangeira é: “as i have said so often, speculation can comprehend everything - except how i arrived at faith or how faith has come into the world. But philosophy continually takes faith to mean a sum of doctrinal propositions”.

A fé é a incerteza objetiva com a repulsão do absurdo, mantida firme na paixão da interioridade, que precisamente é a relação da interioridade elevada ao mais alto poder. Esta fórmula se encaixa apenas naquele que tem fé, ninguém mais, nem um amante, nem um entusiasta, nem um pensador, mas apenas aquele que tem fé, que se relaciona com o paradoxo absoluto (KIERKEGAARD, 2009, p. 514, tradução nossa)

O paradoxo absoluto, a encarnação de Jesus como Deus e homem, é uma contradição, mas não é o caso de afirmar que fé e razão sejam contrárias um ao outro. Essa contradição é causada pelo eterno entrando no tempo; só poderia ser uma contradição lógica se tivéssemos um conhecimento completo do que é Deus e do que é o homem:

embora nossa experiência nos dê evidências indutivas e empíricas de que é impossível que algo seja ao mesmo tempo eterno e temporal, essa evidência não é logicamente decisiva. Pode simplesmente refletir as limitações de nossa experiência humana. Pode nos parecer que não é possível que Deus se torne um ser humano, mas nosso entendimento do que é possível e impossível é relativo à clareza de nosso entendimento conceitual. Para saber que o conceito de “Deus-homem” é logicamente contraditório, como o conceito de “círculo-quadrado”, teríamos que ter uma concepção razoavelmente clara do que significa ser Deus e do que significa ser um ser humano. Claramente, temos uma compreensão razoavelmente clara do que significa algo ser um círculo e do que significa algo ser um quadrado, e por isso podemos entender por que não é possível que algo seja ambos. No entanto, Climacus afirma explicitamente que não temos uma compreensão clara de Deus ou da natureza humana (EVANS, 2009, p. 153, tradução nossa)⁵⁴

Mesmo não sendo uma contradição lógica, Kierkegaard concorda que o evento da encarnação pode ser classificado como “improvável” (KIERKEGAARD, 2009, p. 196). E essa improbabilidade está ligada ao que é entendido como limite da razão, e essa noção em Kierkegaard é algo muito próximo ao que encontramos em Kant. Evans explica que

Immanuel Kant argumentou famosamente que os limites da razão poderiam ser reconhecidos pelas “antinomias” ou aparentes contradições em que a razão cai quando ultrapassa seus limites adequados. Para Kant, a razão necessariamente forma uma Ideia de Deus e busca pensar sobre o mundo a partir dessa perspectiva. No entanto, o conhecimento teórico é limitado ao

⁵⁴ O texto em língua estrangeira é: “although our experience gives us inductive, empirical evidence that it is impossible for something to be both eternal and temporal, this evidence is not logically decisive. It may simply reflect the limitations of our human experience. It may appear to us that it is not possible for God to become a human being, but our understanding of what is possible and impossible is relative to the clarity of our conceptual understanding. To know that the concept of the “God-man” is logically contradictory, like the concept of a “square-circle,” we would have to have a reasonably clear conception of what it means to be God and what it means to be a human being. Clearly we do have a reasonably clear understanding of what it means for something to be a circle and for something to be a square, and for that reason we can understand why it is not possible for anything to be both. However, Climacus explicitly affirms that we do not have a clear understanding of either God or human nature”.

mundo da experiência, e Deus transcende essa experiência, então quando tentamos obter conhecimento de Deus nos encontramos envolvidos em aparentes contradições, que só podem ser resolvidas quando os limites da razão são reconhecidos. (EVANS, 2009, p. 155, tradução nossa)⁵⁵

Na obra *Migalhas Filosóficas* (também escrita sob o pseudônimo Johannes Climacus), Kierkegaard define o paradoxo com a paixão do pensamento: o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar (KIERKEGAARD, 1995, p. 62). Com essa postura humilde, que reconhece que a razão não pode conhecer tudo – simplesmente porque há coisas que estão para além da razão, abre-se o espaço para a fé. Sem essa humildade, resta uma postura arrogante que enxerga como ofensa a ideia de que possa haver algo além da razão.⁵⁶ Nenhuma das duas reações é racional, e não pode haver reação racional no encontro com algo além da razão – tanto uma quanto a outra são reações apaixonadas.

Kierkegaard (1970, p. 10) entende que só existe fé quando é fé em algo que está além da razão, que a transcende – está sempre relacionada ao invisível ou ao improvável.

Um outro ponto que se mistura a esse é a relação entre a fé e o conhecimento da Bíblia, que suscita a dúvida se o conhecimento das Escrituras é necessário para a fé, além da dúvida contrária a esta: um homem sem fé, somente com a leitura puramente racional da Bíblia, se tornaria cristão? Ambas as perguntas recebem a mesma resposta: não. Na obra *Migalhas Filosóficas Climacus* (KIERKEGAARD, 1995, p. 121) aborda o conceito de fé: “a fé não é um conhecimento, mas sim um ato da liberdade, uma expressão da vontade” e continua (KIERKEGAARD, 1995, p. 123), comparando desta vez a fé à dúvida do ceticismo grego: “Fé e dúvida não são duas espécies de conhecimento que se deixam determinar no prolongamento uma da outra; pois nenhuma das duas é um ato de conhecimento, e elas são paixões opostas.” Figur resume:

⁵⁵ O texto em língua estrangeira é: “Immanuel Kant had famously argued that the limits of reason could be recognized by the “antinomies” or apparent contradictions that reason falls into when it exceeds its proper limits. For Kant, reason necessarily forms an Idea of God and seeks to think about the world from this perspective. However, theoretical knowledge is limited to the world of experience, and God transcends such experience, so when we try to gain knowledge of God we find ourselves enmeshed in apparent contradictions, which can only be resolved when the limits of reason are acknowledged”.

⁵⁶ Kierkegaard faz referência a Leibniz concordando com as suas ideias, apenas com o detalhe de que ambos usam nomes diferentes para os mesmos conceitos. O que Kierkegaard chama de paradoxo, Leibniz chama de “além da razão”, que é diferente de “contrário à razão”. A fé se enquadra naquilo que não pode ser provado, demonstrado e compreendido.

o cerne da questão levantada pelo filósofo está em que, na sua visão, a fé está baseada em outra coisa que não o conhecimento objetivo. Fé, para Kierkegaard, está relacionada ao que ele chama de paixão infinita e não provém de algum conhecimento, erudição ou argumentação lógica por mais que estes tenham sua validade, mas brota, isso sim, de um interesse infinito e apaixonado. (2016, p. 187)

3.1 O cavaleiro da fé

“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 próprio.” (KIERKEGAARD, p. 260); Johannes de Silentio, pseudônimo que assina a obra *Temor e Tremor*, ao definir Abraão, mostra como tudo que se relaciona com a fé cristã termina por ser paradoxal. A história bíblica de Abraão e seu filho Isaac, contada no capítulo 22 do livro do Gênesis⁵⁷, é tema central do livro, a partir do qual três problemas são abordados: “Há uma suspensão teleológica da moralidade?”; “Há um dever absoluto para com Deus?” e, finalmente, “Pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac?”

Como explicar a conduta de Abraão? Como compreendê-lo? “Poder-se-á dizer que Abraão adquiriu por prescrição o título de grande homem, de tal modo que um ato é nobre quando por ele praticado e revoltante se for praticado por um outro?” (KIERKEGAARD, 1974, p. 267), pergunta Silentio contemplando a história do patriarca, absorto em uma incredulidade desconcertante e continua: “Sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e, sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo” (KIERKEGAARD, 1974, p. 267). De qualquer forma, não é outra coisa senão um ato de horror, assassinar um inocente, seu próprio filho único, fruto da promessa de Deus, a mando do próprio Deus.

O que se encontra aqui é um conflito profundo entre fé e moral, revelado pela “suspensão teleológica da moralidade”, pela qual Abraão deve superar o geral. “A moralidade, em si, está no geral”, afirma Kierkegaard (1974, p.283) no início do

⁵⁷ Abrão, originário de Ur na Mesopotâmia, foi chamado por Deus para abandonar sua pátria e parentes em busca de uma nova terra, onde se tornaria progenitor de uma grande nação. Atendendo ao chamado divino, partiu com Sara, sua esposa infértil, e Ló, seu sobrinho. Em sinal de aliança, Deus alterou seu nome para Abraão, que simboliza “pai de muitos”. A despeito da idade avançada de Sara, Deus assegurou que ela conceberia um filho. Após longa espera e um filho, Ismael, com sua serva Agar, a promessa divina se concretizou com o nascimento de Isaque, o filho esperado. Profundamente apegado a Isaque, Abraão enfrentou a prova divina de sacrificar o filho em Moriá. No entanto, sua fé foi recompensada quando Deus interveio, substituindo o sacrifício de Isaque por um cordeiro.

“Problema I”, em Temor e Tremor.

A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo-lhe superior) e sempre de tal maneira que, note-se, é o Indivíduo quem depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o Indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o Indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto. Esta posição escapa à mediação que se efetua sempre em virtude do geral. Ela é e permanece eternamente um paradoxo inacessível ao pensamento. (KIERKEGAARD, 1974, p. 284)

O inalcançável paradoxo – e o adjetivo se dá do ponto de vista da razão – é o que permite que Abraão não seja nomeado louco, assassino. Pela fé, que dá sentido ao seu gesto, Abraão se torna o cavaleiro da fé. Sua realização no absurdo está em superar o estágio ético, que não é o maior da existência, porque este, e aqui vai uma crítica a Hegel, não abarca o paradoxo. Para Hegel, “desde o momento em que se suspendeu (a moralidade), está perdida” (KIERKEGAARD, 1974, p. 283). Um sistema que não contempla o paradoxo é um sistema falho, mas o paradoxo jamais poderia estar contido no sistema, porque a fé é paradoxo, mistério, absurdo e não “cabe” em sistema algum, sendo uma questão sempre existencial:

A fé objetiva é como se o cristianismo fosse então anunciado como um pequeno sistema, não tão bom, é certo, como aquele de Hegel. É como se Cristo - e não é minha culpa se o digo - como se Cristo tivesse sido professor e como se os apóstolos tivessem formado uma pequena academia científica. Verdadeiramente, se outrora era difícil tornar-se cristão, acredito agora que se torna mais difícil a cada ano que passa, porque no presente tornou-se tão fácil que a única ambição que move alguma concorrência é a de tornar-se especulativo. Não obstante, o especulativo, de todos os homens, é talvez o mais afastado do cristianismo e é talvez preferível ser um homem que o cristianismo escandalize e que continua apesar de tudo a ter uma relação com ele, que um especulativo que o compreende. Não obstante, ainda há esperança na medida em que existe uma igualdade entre um cristão de hoje e um dos primeiros tempos, e, por isso, ser cristão passou a ser novamente uma loucura. Nos primeiros tempos, um cristão era um louco aos olhos do mundo. Para os pagãos e para os judeus era uma loucura que se quisesse tornar-se cristão. Em nossos dias, somos cristãos, sem a menor cerimônia. Mas se alguém deseja ser um cristão com uma paixão infinita, é julgado um louco, como sempre é loucura aplicar-se com paixão infinita para se tornar aquilo que já se é, como se um homem quisesse sacrificar toda a sua fortuna por uma pedra preciosa- que já era de sua propriedade. Outrora um cristão era um louco aos olhos do mundo. Hoje, todo mundo é cristão, ele é igualmente um louco - aos olhos dos cristãos. (KIERKEGAARD, 1977, p. 200-201, Apud PAULA, 2008, p. 62,63)

Kierkegaard compara o cavaleiro da fé ao herói trágico. O primeiro passa por diversos infortúnios e sacrifica o que é individual pelo bem geral, sendo admirado por todos porque seus atos – heroicos, sem dúvida, mas não absurdos – são

racionalmente compreensíveis e estão dentro da esfera moral, e por isso são admirados e recebem tamanha honraria – “o herói trágico renuncia ao certo pelo mais certo” (KIERKEGAARD, 1974, p. 287); o segundo, por outro lado, incompreensível, que subverte a ordem moral e a razão em prol de um mandamento divino, transcende o finito ao realizar o salto no paradoxo do infinito. No ato de Abraão nada encontramos que seja moral: “não age para salvar um povo, nem para defender a ideia do Estado, nem sequer para apaziguar os deuses irritados” (KIERKEGAARD, 1974, p. 286); age, isto sim, para realizar um chamamento divino absurdo, que viola completamente o mandamento moral de o pai amar e proteger o filho. Em uma nota de rodapé de *Temor e Tremor* o autor explica de forma sucinta a diferença entre os dois heróis:

Esclarecerei, mais uma vez, a diferença de conflito tal como se apresenta ao herói trágico e ao herói da fé. O primeiro assegura-se de que a obrigação moral está completamente presente em si própria pelo fato de a poder transformar em desejo. Assim Agamêmnon pode dizer: a prova de que não sou infiel ao meu dever paternal é que o objeto do meu dever é o meu único desejo. Temos, aqui, dever e desejo em presença um do outro. A feliz oportunidade da vida é a concordância do desejo e do dever e inversamente; a tarefa da maior parte consiste precisamente em permanecer no dever e em convertê-lo, pelo entusiasmo, no desejo. O herói trágico renuncia ao desejo para cumprir o dever. Para o cavaleiro da fé desejo e dever são igualmente idênticos, mas encontra-se na necessidade de renunciar a um e a outro. Assim, quando quer resignar-se, renunciando ao desejo, não encontra o repouso, porque é ele próprio o objeto do dever. Se quer permanecer no dever e no desejo, não se torna o cavaleiro da fé; porque o dever absoluto exige precisamente que renuncie ao dever. O herói trágico exprime um dever superior, mas não absoluto. (KIERKEGAARD, 1974, p. 298)

O paradoxo se mostra com maior clareza quando Kierkegaard compara a moral ao dever de seguir a Deus, o que só pode ser entendido a partir de uma nova categoria que contemple uma relação privada com a divindade, em que moralidade é sinônimo de divino, que será o tema do problema do problema II:

Então por que é que o fez Abraão? Por amor de 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. Esta conformidade encontra o seu termo adequado na frase que sempre tem designado esta situação: é uma prova, uma tentação. Mas que quer dizer uma tentação? Geralmente pretende desviar o homem do dever; mas aqui a tentação é a moral, ciosa de impedir Abraão de realizar a vontade de Deus. Que é, então, o dever? A expressão da vontade de Deus. (KIERKEGAARD, 1974, p.286)

Logo no início do segundo “problema” a questão de Hegel é retomada ao demonstrar que quando se iguala moralidade e dever e se afirma que todo dever é para com Deus:

O dever constitui-se como tal quando é referido a Deus, mas no dever propriamente dito, não entro em relação com o divino. 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 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 a 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 vida. (KIERKEGAARD, 1974, p. 292)

A própria relação de Hegel com Abraão é ambígua – reconhecia a importância deste como pai espiritual das três grandes religiões monoteístas (judaísmo, islamismo e cristianismo), mas seu ato no Monte Moriá é entendido como um ataque à moralidade e à razão, e aqui não há problema algum, já que se está no campo do absurdo, mas por não conceber a fé e o paradoxo dentro de seu sistema (no qual há a conciliação entre fé e razão, finito e infinito, particular e universal). Para Hegel, o herói trágico é superior ao cavaleiro da fé justamente por se submeter à razão e à moralidade. Carlisle explica que

a fé de Abraão simplesmente não faz sentido, e isso a exclui do sistema racional de Hegel. Kierkegaard sugere que é impossível admirar Abraão a menos que aceitemos que há uma alternativa aos valores hegelianos. Em suma, ele pede ao leitor que escolha: ou Hegel, ou Abraão - mas não os dois ao mesmo tempo. (2006, p. 111, tradução nossa)⁵⁸

Esse ponto de vista corrobora a ideia de que há uma escala de valores entre as esferas, seguindo aquilo que encontramos sob o pseudônimo Climacus e não sobra espaço para dúvida de que o religioso está acima do ético. Não apenas acima, do ponto de vista gradativo – aqui se enquadra o que foi chamado de Religiosidade A, que é chamado de ético-religioso, um aprimoramento do estágio ético; a verdadeira religiosidade, o cristianismo, é um verdadeiro salto no absurdo pela fé, algo que não se compara à Religiosidade A e tampouco a qualquer dos outros estágios ou quaisquer dos outros movimentos interiores. O salto na fé é algo único e incomparável, de tamanha grandeza que Gouvêa (2000, p. 224) belamente diz que

o verdadeiro divisor de água localiza-se entre o ético e o religioso ou, o que é o mesmo, entre as religiosidades A e B. Portanto, a dicotomia final é entre as estações não cristãs e a única estação cristã. Esta divisão é o verdadeiro

⁵⁸ O texto em língua estrangeira é: “Abraham's faith simply does not make sense, and this excludes him from Hegel's rational system. Kierkegaard suggests it is impossible to admire Abraham unless we accept that there is an alternative to Hegelian values. In effect, he asks the reader to choose: either Hegel, or Abraham - but not both at once”.

OU no pensamento de Kierkegaard, um OU que está presente clara e fortemente em qualquer lugar do *corpus* kierkegaardiano. Este imenso OU representa a alternativa da relacionalidade: ou eu me abro para o relacionamento (incluindo conhecimento, amor e comunhão) com meu próprio eu e com a alteridade em suas diversas dimensões, a saber, o cosmos, o próximo, a divindade, ou eu me fecho para a vida relacional e afundo-me no abismo das trevas da adoração do isolamento, com a eliminação das interconexões e o abandono do próprio espírito no mundo das ilusões e das aparências. Ou sim ou não. Ou a existência ou a não-existência. Ou o paraíso ou o inferno. Ou a fé ou o desespero. Ou Tudo ou Nada. Ou a riqueza da paradoxalidade ou a miséria da doxalidade. Esta alternativa, portanto, absolutamente patética e singularmente supra-paradoxal, representa também a opção da paixão pelo paradoxo, o caminho secreto e incartografável da verdadeira ortodoxia, a porta estreita e indescritível da genuína doxologia. O buraco da agulha.

Pode-se complementar dizendo que entre a estação cristã e a não cristã temos mais um “OU”: ou a simplicidade ou a especulação. O cristianismo é algo simples; “a simplicidade é simplesmente existir”⁵⁹ (KIERKEGAARD, 1975, p. 409, tradução nossa). O movimento feito pelo paradoxo é o de afastar da especulação vazia em direção à verdadeira existência expressando aquilo que é essencial. E o paradoxo não deve ser racionalizado, não deve, como já dito anteriormente, caber em uma lógica ou em um sistema; deve ser vivido. Vivido neste mundo criado por Deus, mas, paradoxalmente, morto para o mundo, deixando a luxúria que há em todo ser humano pela vida mundana para que possa se estabelecer a relação com a vida eterna.

Kierkegaard apoia-se em uma passagem do Novo Testamento para confirmar que o episódio de Abraão não é acidental, ou algo típico do Antigo Testamento que teria sido abandonado a partir da nova aliança feita por Jesus: “Se alguém vier a mim, e não aborrecer a seu pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs, e ainda também a sua própria vida, não pode ser meu discípulo” (BÍBLIA, 2009)⁶⁰. Sem entrarmos na questão mais profundamente filológica, onde “aborrecer” seria “odiar” em outra tradução e que o sentido seria na verdade “amar menos”, renunciar ou outros sentidos mais amenos, a verdade é que na cristandade, quando este trecho não é ignorado, ele é interpretado de forma a suavizar as palavras de Jesus. Kierkegaard, por outro lado, defende que o evangelho de Lucas seja lido literalmente, com todo o rigor e aceitando o espanto que isso causa, aceitando o paradoxo, assim como Abraão, que,

no momento em que quer sacrificar Isaac, a moral diz que ele o odeia. Mas se assim é realmente, pode estar seguro de que Deus lhe não pede esse sacrifício; com efeito Caim e Abraão não são idênticos. Este deve amar o filho

⁵⁹ O texto em língua estrangeira é: “The simplicit is simply to exist”.

⁶⁰ Lucas 14:26.

com toda a sua alma; quando Deus lho pede, deve amá-lo se possível, ainda mais e é então somente que pode sacrificá-lo; porque este amor que dedica a Isaac é o que, pela sua posição paradoxal ao amor que tem por Deus, faz do seu ato um sacrifício. Mas a tribulação e a angústia do paradoxo fazem que Abraão não possa ser compreendido, de nenhuma forma, pelos homens. É somente no instante em que o seu ato está em contradição absoluta com o seu sentimento, que ele sacrifica Isaac. No entanto, é pela realidade do seu ato que pertence ao geral e, neste domínio, é e continua a ser um assassino. (KIERKEGAARD, 1974, p. 296)

A solidão do cavaleiro da fé é algo que só pode ser suportada pela paixão, que é desprezada pela especulação – e um cristão que não tenha essa paixão não é cristão, porque “as conclusões da paixão são as únicas dignas de fé, as únicas provas” (KIERKEGAARD, 1974, p.312). Para o indivíduo que vive a existência, a paixão é o seu auge. “Na paixão, o sujeito existente é infinitizado na eternidade da imaginação, e ainda também é ele mesmo⁶¹” (ps, 166). A paixão é o auge da subjetividade e

o cavaleiro da fé já não encontra outro apoio senão em si próprio; sofre por não poder fazer-se compreender, mas não sente nenhuma vã necessidade de guiar os outros. A sua dor é a sua segurança; ignora o vão desejo, a sua alma é demasiado séria para isso. (KIERKEGAARD, 1974, p. 300)

Do ponto de vista histórico, o cristianismo não é diferente do islamismo, por exemplo. De maneira objetiva, essas religiões se equivalem, mas o que Kierkegaard aponta (KIERKEGAARD, 2009, p. 485) é justamente que o cristianismo não pode ser comparado a outras religiões, seja do ponto de vista histórico ou doutrinal, porque o cristianismo está além disso, como o paradoxo está além da razão. Compreender a história do cristianismo não é o suficiente para que o indivíduo consiga, a partir disso, basear a felicidade eterna. O mesmo se diz de toda a doutrina, e de tudo aquilo que a razão pode abarcar. Pelo contrário, como compreender racionalmente toda a história do cristianismo pode ser frutífero se o cristianismo é todo ele paradoxo, desde o seu início, com Deus se tornando homem para sofrer e morrer pelas mãos de outros homens? Se pela razão se tenta encontrar o cristianismo, tudo que se encontrará será a evidência de que ele isso vai contra a razão. Por isso,

A preocupação de Kierkegaard com o paradoxo cristológico diz respeito ao tornar-se cristão, que não é mero estabelecimento de uma relação com uma doutrina, mas o estabelecimento de uma relação com aquele homem que diz que é Deus. Diferente do socrático, o importante aqui é a relação com o mestre mesmo e não apenas com a doutrina. Esta relação que o Deus-Homem estabelece com o indivíduo diz respeito à pessoa em sua totalidade. A fé, a condição trazida pelo mestre para que o discípulo se relacione com

⁶¹ O texto em língua estrangeira é: In passion, the existing subject is infinitized in the eternity of imagination, and yet is also most definitely himself.

ele, envolve a pessoa como um todo. Não é algo que diz respeito a aspectos isolados da personalidade, como uma faculdade que se pudesse ter ao lado de outras, é uma questão de paixão e interesse infinitos. A fé que se dirige ao paradoxo envolve a totalidade da existência, não pode ser reduzida a uma problematização com a razão, embora certamente a inclua. (ROOS, 2007, p. 122-123)

O problema III, como o anterior, começa também com uma observação sobre a filosofia de Hegel, afirmando que esta não admite um “interior oculto”; mas se existe, “estamos em presença de paradoxo irreduzível à mediação visto que repousa no fato de o Indivíduo, como tal, estar acima do geral, e de este ser mediação” (KIERKEGAARD, 1974, p. 301). Para responder se é possível justificar moralmente o silêncio de Abraão, Silentio recorre aos gregos e a exemplos hipotéticos para uma comparação entre ética e estética, com o objetivo de comparar o oculto na estética e no paradoxo. Do ponto de vista estético, que apela aos sentidos e sentimentos, é importante haver, digamos, luzes e sombras. Quando cita as tragédias gregas, sabe o autor que sem o elemento escondido, oculto, que pode ou não ser revelado, e mesmo o silêncio é um ato dramático, seja o silêncio sozinho ou acompanhado de lágrimas, por exemplo. Mas a vida real, aquela do terreno da ética, exige outro tipo de comportamento que não comporta o silêncio, que

ignora o acaso, e por conseguinte não tem a mínima precisão de golpes teatrais, não brinca com as dignidades, carrega com uma pesada responsabilidade os ombros do herói, condena como presunçoso quem quiser com os seus atos enganar a divindade, não reprovando menos quem o pretenda fazer com os sofrimentos. Convida a acreditar na realidade e a lutar corajosamente contra todas as suas vicissitudes, sobretudo contra esses sofrimentos imaginários que se forjam sob a sua própria responsabilidade, põe-te em guarda contra os cálculos sofisticados da razão, ainda menos dignos da fé que os oráculos da Antiguidade. Recomenda cautela perante toda a nobreza intempestiva: deixa atuar a realidade; haverá sempre tempo para mostrares a tua coragem, e então encontrarás na ética todo o socorro necessário (KIERKEGAARD, 1974, p. 304).

Complementa Silentio que a manifestação é exigência da ética. Como a ética exprime o geral, não há nobreza, por esse ponto de vista, no silêncio e no segredo, visto que são “determinações da vida interior” (KIERKEGAARD, 1974, p. 305). Ora, o herói trágico, dignificado pela ética e admirado por todos, só pode ser admirado porque seus atos são compreendidos por todos, porque não há lugar para o interior oculto – não, tudo o que ele faz é expressão do geral. E Abraão? Silentio nos recorda que todas as comparações, analogias e elucubrações feitas não tem por objetivo nos fazer compreender melhor o pai da fé, porque incompreensível, e que todas as histórias contadas têm por objetivo apenas o de delimitar o espaço – mostrar o que é

a história de Abraão pelo que ela não é; recorrendo à ética e à estética, para que se saiba que Abraão não cabe nem em um nem em outro;

nos estádios analisados, não se encontra nenhuma analogia com Abraão; devolvi esses exemplos simplesmente para que, processando-se sempre nas suas próprias esferas, pudessem no devido momento indicar, de alguma maneira, as fronteiras do país desconhecido (KIERKEGAARD, 1974, p. 320)

Na esfera estética o herói pode, e talvez até tenha por dever calar. Pode sacrificar-se a si mesmo, mas nunca a outrem. A ética não permite nem mesmo o silêncio, porque como expressão do geral, não dá lugar àquilo que é, do ponto de vista ético, uma falha, um individualismo extremo – o segredo. Abraão não cabe nem aqui nem lá. Não quer sacrificar a si mesmo, não quer proteger seu filho, não quer fazer o que quer que seja pelo geral; nada disso, quer sacrificar seu único filho por uma ordem de Deus, e por isso cala. Calar porque não pode falar, porque ninguém o entenderia:

Abraão cala-se ... porque não pode falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia. Porque, se não me posso fazer compreender, não falo, mesmo se discurso noite e dia sem interrupção. Tal é o caso de Abraão; pode dizer tudo, exceto uma coisa, e quando não pode dizê-la de maneira a fazer-se entender, não fala. A palavra, que permite traduzir-me no geral, é um apaziguamento para mim. Abraão pode dizer as coisas mais formosas a respeito de Isaac de que uma língua é capaz. Mas no seu coração guarda uma coisa muito diferente; esse algo mais profundo, que é a vontade de sacrificar o filho porque é uma prova. Não podendo ninguém compreender este último ponto, podem, no entanto, equivocar-se todos quanto ao primeiro. (KIERKEGAARD, 1974, p. 321)

Marcio Gimenes de Paula (2008, p.69-70) aponta que, ainda que a marca dessa passagem bíblica seja o silêncio, Abraão profere uma frase, após o filho lhe dizer que lá estavam o fogo e a lenha, mas não o cordeiro, ao que o pai responde que Deus proverá, e compara a palavra dita (em contraposição ao silêncio) com a condenação à morte de Sócrates, um herói trágico intelectual. Neste caso, para de Paula, “a palavra é necessária. Afinal, sua última frase o torna imortal. Além disso, esta frase não é só responsável por sua imortalidade, mas também evoca a ironia socrática” (PAULA, 2008, p. 69), e, comparando a Abraão, complementa que este “não só não pode falar, como também não deve falar para Isaque. Se fizer isso, sai do paradoxo” (PAULA, 2008, p. 70), ou, em outras palavras, não é mais um homem de fé, porque como a verdade não pode ser dita – não pode porque é indizível, porque não pode ser expressa pelo geral – qualquer palavra dita será mentirosa.

Retomando as quatro “versões” evocadas no início da obra, em que são especuladas possíveis consequências para a caminhada do Monte Moriá, poder-se-

ia perguntar “e se Abraão simplesmente não chegasse até lá?”, uma pergunta que perpassa os pensamentos de qualquer um que tente se colocar no lugar de Abraão.

Almeida (2019, p. 374) reflete que

em tal circunstância (...) qualquer um poderia ainda dar meia volta antes de subir a montanha de Moriá, poderia, a qualquer instante, arrepender-se de sua decisão e retornar sobre seus próprios passos. E, de fato, agindo desta maneira, o indivíduo seria justificado, pois ele estaria se movendo no plano ético, que coloca em primeiro lugar a lei geral do bom senso que – à diferença dos futuros adoradores de Baal – proíbe sacrificar os próprios filhos. No entanto, Abraão está situado na esfera do religioso, onde o paradoxo atinge o seu ápice. Por isso ele sofre, se angustia, se atemoriza, se cala e, não obstante, prossegue a sua marcha.

A angústia de que Abraão é vítima não o faz sucumbir, pelo contrário, ele a assume porque está ligada à fé, ao encontro com o absurdo. Vigilius Haufniensis, pseudônimo usado por Kierkegaard em *O Conceito de Angústia*, obra que possui como subtítulo “Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”, descreve angústia como “possibilidade da liberdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). A possibilidade é, explica-se, uma categoria formadora, e há indivíduos que são educados na escola da possibilidade: “quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude” (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). Ora, se o leitor recordar o que foi dito sobre a possibilidade relacionada ao estágio estético, não será surpresa uma expressão de confusão que deve quase imediatamente deixar o rosto ao ler que

Para que um indivíduo venha a ser formado assim tão absoluta e infinitamente pela possibilidade, ele precisa ser honesto frente à possibilidade e ter a fé. Por fé compreendo aqui o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretissimamente, chama de a certeza interior que antecipa a infinitude. Se forem administradas ordenadamente as descobertas da possibilidade, então a possibilidade há de descobrir todas as finitudes, mas há de idealizá-las na forma da infinitude, e há de mergulhar o indivíduo na angústia, até que este, por sua parte, as vença na antecipação da fé (KIERKEGAARD, 2010, p. 166)

Aquele que entende mal a angústia, que não chega através dela à fé, está perdido. Para aquele bem formado, que bem compreende a angústia, esta serve a ele como um meio de verdadeira liberdade. Aqui acontece um duplo movimento curioso: “sendo o indivíduo formado pela angústia para a fé, a angústia então há de erradicar justamente o que ela mesma produz” (KIERKEGAARD, 2010, p.168). Logo nas primeiras páginas de *O Conceito de Angústia* encontramos uma definição quase poética do nascimento da angústia:

Neste estado [de inocência] há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 45)

O nada que angustia. A angústia é um vazio que se faz notar e incomoda. Um rasgo na finitude provocado pela infinitude, mas quando no indivíduo bem formado acompanhado da fé, o que ela faz é justamente o contrário, afastar a finitude pela liberdade do indivíduo.

Depois dessa breve digressão, é importante retomar a questão da única frase dita por Abraão a Isaque. Silentio compreende a presença dessas palavras, e o primeiro motivo de acordo com o autor é justamente que elas nada dizem, e isso é tudo o que Abraão pode dizer – algo que é nada. Nem mesmo o “nada sei” socrático ele poderia expressar sem mentir. “Nesta medida, não mente; porque, em virtude do absurdo, é possível que Deus faça uma coisa completamente diferente. Não pronuncia, pois, uma mentira, mas também não diz, outra coisa, porque fala uma língua estranha” (KIERKEGAARD, 1974, p.324). Almeida (2019, p. 374-375) relembra o fato de que ambos, Isaque e Abraão, caminharam em silêncio até que esta frase fosse proferida, e que o próprio Kierkegaard aponta o paradoxo do silêncio. Enquanto no silêncio o indivíduo reconhece mais facilmente a tensão que permeia sua subjetividade, o silêncio é tanto uma armadilha demoníaca quanto um meio pelo qual o sujeito se torna ciente do contato com o divino em si mesmo. E é o próprio Almeida (2019, p.379-380) quem enfatiza a solidão diante de Deus, que nenhuma mediação pode encontrar, que não pode encontrar qualquer meio para expressão, já que deve superar o geral para ir de encontro à salvação. Esse caráter subjetivo não encontra qualquer paralelo na filosofia de Hegel – é importante salientar já que Kierkegaard está em constante diálogo com a filosofia do alemão – que como sistema praticamente esmaga a existência individual com o peso da razão.

3.2 “Um segredo faz sempre tremer”

Recorre-se aqui novamente a Haddock-Lobo para demonstrar as intenções deste trabalho; em seu artigo “O *mysterium tremendum* como condição de (im)possibilidade do político: Derrida e Kierkegaard no céu de Abraão” (2011),

Haddock Lobo, após retornar a *Temor e Tremor*, faz “um sobrevoo sobre *Donner la mort*⁶², de Jacques Derrida”, filósofo franco-argelino nascido em 1930⁶³ que começou sua carreira como professor ainda na década de 1950 e sua obra como filósofo na década de 1960, cujo conceito central, a “desconstrução”⁶⁴, deu nome ao que de mais criativo havia no Pós-estruturalismo. Por ser o nome de Derrida mencionado em relação ao estruturalismo, é importante primeiro conhecer aquilo contra o que ele se levanta. Freire (2017, p. 208-212), aponta o nome de Victor Goldschmidt (1914-1981), por entender que é aos seus escritos que Derrida se refere quando faz críticas ao estruturalismo. Goldschmidt destaca dois métodos para interpretar sistemas os sistemas filosóficos, o dogmático e o genético, sendo o primeiro o mais filosófico dos dois e, portanto, segundo Goldschmidt, “o modelo de interpretação mais científico, pois propõe a análise do texto a partir de dentro da obra, desconsiderando os fatos externos, se atendo ao problema da ‘verdade’” (2017, p. 209 – 210). Enquanto o método genético falha por ir além da intenção do autor, o método dogmático encontra sua validade ao considerar a verdade de uma obra como um todo. Explica Freire (2017, p. 212) que

Para Derrida, o estruturalismo compreendeu a estrutura da obra como uma totalidade, totalidade que neutraliza a energia viva do sentido, pois, a escritura se refere sempre a um número incognoscível de leitores, de tempos indeterminados, de continuidades incalculáveis, de um presente sempre-presença que já não é mais. (WALFREYS, 2009, 21-22).

Ao pensar a escrita enquanto totalidade, esta me escapa, pois já se encontra neutralizada na estrutura do sentido. Assim, é possível que nosso autor sinalize para novas formas de leituras que não estejam sob o julgo do já institucionalizado. Destacando, assim, para o fato de que não há consenso inicial, não há um ponto nodal na leitura da escritura. (DERRIDA, 2014, p. 5).

O cerne da crítica de Derrida está no fato de que não há espaço para liberdade, visto que o “estruturalista, por sua vez, compreende a obra enquanto estrutura e unidade indissociáveis. (...) [Enquanto para Derrida] o sentido de uma obra não está em sua forma e estrutura, mas na abertura para toda possibilidade de experiência

⁶² Neste trabalho é usada a versão em português com título *Dar a Morte*, edição em língua portuguesa de 1999

⁶³ Derrida faleceu em 2004

⁶⁴ Por sua vez, este conceito tem origem no termo *Destruktion*, de Heidegger, que seria uma ruptura conceitual na tradição ontológica. Enquanto para Heidegger há o projeto de uma destruição para o retorno ao pensamento original, para Derrida toda “originalidade” deve ser despida das construções de todas as ordens, tais como sociais, culturais, morais etc.

criadora” (FREIRE, 2017, p. 213)⁶⁵.

Retomando o sobrevoo sobre *Dar a morte*, faz-se necessário um pouso forçado logo no início da análise que Derrida faz do texto de Kierkegaard, onde questiona sobre o *tremor*. Primeiramente cabe retornar às origens do termo em seu contexto, que está nas Escrituras Sagradas nas palavras de São Paulo, onde exorta os fiéis a seguirem trabalhando em prol da salvação, com *temor e tremor*⁶⁶. Gimenes de Paula, referindo-se ao título do primeiro problema apontado na obra de Kierkegaard, indica

um primeiro choque entre o que Derrida aponta e o que o título do capítulo de Kierkegaard parece apontar: o pensador francês pergunta-se pelo mistério, ao passo que o título do pensador de Copenhague levanta a pergunta acerca da ética. Em outras palavras, como conciliar – supondo que possa existir alguma conciliação – o mistério e o enigma com a ética? Aos olhos da ética, Abraão vivia com sua família e comunidade e, nesse sentido, era regido por regras, leis morais, convenções. Entretanto, recebe uma ordem divina: o imperativo de conduzir seu filho, seu único, ao monte Moriá e oferecê-lo em holocausto à divindade. Nessa hora, como Abraão poderia comunicar aos seus familiares a ordem divina? Que palavra comunicaria? Para Silêncio, Abraão nesse exato momento se desprende do aspecto ético, pois nenhuma palavra poderia ser compreendida. (PAULA, 2017, p.143)

A pergunta de Derrida “o que faz tremer?” tem como primeira resposta “o segredo”. Faz referência tanto a segredo quanto a mistério. O tremor não é um arrepio, nem um estremecimento. “O mais das vezes não sabemos e não vemos a origem – secreta, portanto – daquilo que nos cai em cima. Temos medo do medo, estamos angustiados pela angústia e trememos” (DERRIDA, 1999, p. 71). Trememos por aquilo que não sabemos exatamente o que é, ou, em outras palavras, não sabemos ou não podemos expressar pelo geral, como Abraão. Derrida indica um duplo movimento, um “segredo redobrado” (DERRIDA, 1999, p. 71) em que o tremor causado pelo temor de uma ameaça, muitas vezes de origem desconhecida (secreta):

trememos primeiramente por não sabermos de onde é que o golpe já veio, de onde é que ele foi dado (o bom ou o mau golpe, por vezes o bom *como*⁶⁷ mau) e por não sabermos, segredo redobrado, se ele vai continuar, recomeçar, insistir, repetir-se: se, como, onde, quando. E qual a razão deste golpe. Eu tremo então por ter ainda medo do que já me mete medo e que eu não vejo nem prevejo. Tremo diante do que excede o meu ver e o meu saber

⁶⁵ Obviamente não se pretende aqui esgotar o tema da desconstrução, nem seria possível pela proposta deste trabalho, mas apenas demonstrar a forma pela qual a desconstrução atua.

⁶⁶ Filipenses 2,12: “Assim, meus bem-amados, vós que sempre fostes obedientes, sede-o não somente na minha presença, porém muito mais agora na minha ausência; com temor e tremor, continueis a trabalhar para a vossa salvação”

⁶⁷ Grifo do autor.

quando isso me concerne até ao mais íntimo, até à alma e até aos ossos, como se diz. Inclinado para o que frustra e o ver e o saber, o tremor é bem uma experiência do Segredo ou do mistério, mas um outro segredo, um outro enigma ou um outro mistério vem selar a experiência invivível, juntando um selo ou um ocultamento a mais ao tremor (DERRIDA, 1999, p. 71-72)

O secreto está presente em todos os elementos. Em sua primeira explicação do temor e tremor, Derrida ressalta que São Paulo ordena que os discípulos trabalhem pela salvação não na sua presença, mas na sua ausência – e o apóstolo fala de si mesmo, presente ou ausente, mas, como Derrida (DERRIDA, 1999, p.74), podemos estender essa “ausência” a Deus, que “não dá as suas razões, age como bem entende, não tem que dar as suas razões nem que partilhar o que quer que seja conosco: nem as suas motivações, se as tiver, nem as suas deliberações, nem mesmo as suas decisões” (DERRIDA, 1999, p.75). E isso se dá obviamente por Deus ser Deus e o homem apenas um homem, não-Deus, o infinito, incomunicável, secreto, frente ao finito, limitado. O secreto está na ordem de Deus a Abraão, que não justifica o sacrifício exigido, não dá a Abraão qualquer razão para pedir a vida do *filho da promessa*. O secreto está também em Abraão, que nada comunica nem ao filho, nem à esposa e o secreto está na resposta que dá a Isaque quando o filho pergunta pelo cordeiro: “Abraão guarda portanto o seu segredo, mas responde a Isaque. Não se cala e não mente. Não diz a não-verdade” (DERRIDA, 1999, p.77). É um segredo que Abraão, como já dito anteriormente, não pode falar porque ele não cabe nas palavras - e na moral – dos homens, mas é também um segredo porque, ainda que saiba que existe, ele não sabe o que é, não conhece as razões daquilo. “Está obrigado a guardar segredo porque está no segredo” (DERRIDA, 1999, p.77). Para Derrida, explica Bernardo, o segredo

[...] sela o lugar, o muito peculiar lugar de um «fora» [«illic», «dehors»] ou de uma exterioridade absoluta – e dizemos um muito peculiar lugar, porque, em boa verdade, é um lugar sem lugar, um «algures» ou um «nenhures», [«ailleurs» – aliore loco, aliorum]: isto é, trata-se de um lugar para além de todo e qualquer lugar [«pas au-delà»] que não encarna nenhuma configuração geográfica, geométrica ou geofísica e que desorganiza e desloca mesmo as nossas concepções ou pré-concepções onto-topo-lógicas de espaço. (BERNARDO, 2016, p. 44)

Na ética não há lugar para o segredo. A ética, como expressão do geral, implica que tudo seja manifesto, que tudo seja dito, que não haja espaço para o segredo individual. Mas Abraão não poderia ser ético, não poderia libertar-se da sua singularidade e do secreto – para Abraão, a ética é a tentação, é a fuga da responsabilidade com o divino. Abraão assume a responsabilidade de cumprir a

ordem divina e por isso está sozinho, paradoxalmente, aponta Derrida, a responsabilidade, palavra comumente relacionada à ética, está agora ligada ao secreto:

A exigência ética regula-se, segundo Kierkegaard, pela generalidade; e define portanto uma responsabilidade que consiste em *falar*, quer dizer, em comprometer-se no elemento da generalidade para se justificar, para prestar contas da sua decisão e responder pelos seus actos. Ora, nesta aproximação do sacrifício, o que nos ensinaria Abraão? Que, longe de assegurar a responsabilidade, a generalidade da ética leva à irresponsabilidade. Leva a falar, a responder, a prestar contas, portanto, dissolver a minha singularidade no elemento do conceito (DERRIDA, 1999, p. 79).

Lleivadot (2011, p. 47) aponta que se essa impossibilidade de Abraão de falar fosse superada, só o poderia ser por uma dupla traição: a traição a Deus, mas também a si mesmo, não à singularidade do *eu* identidade, mas do *eu* que tomou a decisão. O silêncio não tem lugar nas éticas gerais, o que faz com que Derrida se refira a uma hiper-ética (DERRIDA, 1999, p. 91), na qual deve ter lugar aquilo que não tem nas outras – como a de Hegel: o secreto como elemento fundamental na categoria da decisão, um *quase-conceito* que é mais explorado na obra de Derrida *Força de Lei*:

O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. [...] Uma loucura, pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida, conservando algo de passivo ou de inconsciente, como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro (DERRIDA, 2010, p.52).

Derrida aponta um elemento místico fundador da decisão, na medida em que esta faça parte de uma cadeia – seja lógica, seja de indivíduos em relações ou de outra ordem. Dessa forma, Abraão é tomado por Derrida como o arquétipo da decisão responsável, absolutamente responsável porque é uma decisão tomada na relação – ainda que secreta – com o absoluto, e as bases de sua decisão não poderiam ser nem aquelas da ética que evoca o geral nem da razão: “Abraão decide contra o saber, além do saber, sempre sem saber, e “o místico” reside, tal como Derrida o concebe, precisamente nesta suspensão do saber”. (LLEVADOT, 2011, p. 47, tradução nossa)⁶⁸

Em *Força de Lei*, ao refletir sobre direito e justiça (e conseqüentemente sobre responsabilidade e decisão), Derrida elenca uma série de aporias às quais se chega quando se tenta colocar, por processos humanos e sociais, esses conceitos em prática (DERRIDA, 2010, p. 43-58), o que confirma aquilo que o próprio Derrida

⁶⁸ O texto em língua estrangeira é : Abraham decide contra el saber, más allá del saber, siempre sin saber, y «lo místico» radica, tal y como Derrida lo concibe, precisamente en esta suspensión del saber.

afirmou, citando Kierkegaard: o instante da decisão é uma loucura – e é importante complementar que é uma loucura digna de Abraão:

o momento da *decisão, como tal*, aquele que deve ser justo, *precisa* ser sempre um momento finito de urgência e de precipitação; ele não deve ser a consequência ou o efeito daquele saber teórico ou histórico, daquela reflexão ou daquela deliberação, já que a decisão marca sempre a interrupção da deliberação jurídico – ou ético – ou político-cognitiva que a precede, e que *deve* precedê-la. (DERRIDA, 2010, p. 51-52)

Todo indivíduo, cada indivíduo singular, é como Abraão no momento da decisão. Em cada momento que se está a tomar uma decisão repete-se aquilo que fez Abraão: uma verdadeira ruptura e suspensão da deliberação, e isto ocorre porque a decisão verdadeira, justa, tomada no momento certo, plenamente racional, conhecendo todos os detalhes da situação, que não seja unicamente uma aplicação de regras já preestabelecidas – porque isso não é decisão – e que reafirme seus princípios balizadores... essa decisão não existe. Toda decisão, segundo Derrida, envolve um ato de crença fundador. Comparando a ética kantiana à “ética abraâmica”, Llevadot explica que

subsumir casos sob regras não é ser responsável no sentido abraâmico. A decisão responsável nunca pode consistir na submissão a um programa, na redução à aplicação de uma regra, na ação instituída no dever. A moralidade kantiana, pela mesma estrutura que a aplicação do imperativo categórico implica, pertence para Derrida à ordem do cálculo, à ordem do saber, e no sentido abraâmico, à ordem da manifestação universalizante que irresponsabiliza. (LLEVADOT, 2011, p. 48, tradução nossa)⁶⁹

Derrida, ao se deter sobre uma das aporias (“a *epokhé* da regra”), destaca o paradoxo que impede que se diga que uma decisão é justa. No exemplo dado por ele, de um juiz, se ele julga unicamente fazendo a aplicação da regra, calculando benefícios e punições, então não há qualquer responsabilidade, nem mesmo liberdade; por outro lado, se o juiz não recorre a qualquer tipo de princípio, não se refira a um direito estabelecido, neste caso também não podemos dizer que há justiça nessa decisão.

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei

⁶⁹ O texto em língua estrangeira é: “subsumir casos bajo reglas no es ser responsable en el sentido abrahámico. La decisión responsable no puede consistir nunca en el sometimiento a un programa, en la reducción a la aplicación de una regla, en la acción instituida en el deber. La moralidad kan tiana, por la misma estructura que la aplicación del imperativo categórico implica, pertenece para Derrida al orden del cálculo, al orden del saber, y en sentido abrahámico, al orden de la manifestación universalizante que irresponsabiliza”.

não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso. [...] Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve absolutamente garantir. (DERRIDA, 2010, p. 44-45)

A conclusão de tal paradoxo é que “em nenhum momento podemos dizer *presentemente* que uma decisão é justa, puramente justa (isto é, livre e responsável), nem dizer de alguém que ele é justo e, ainda menos, que “*eu sou justo*” (DERRIDA, 2010, p.45). Llevadot (2011, p. 49) aponta que justiça então, para Derrida, deve ser a decisão justa, responsável, que represente uma abertura ao outro:

se há desconstrução de toda presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela mesma opera a partir de uma “ideia de justiça” infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro – devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque é *vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outra. [...] essa “ideia de justiça” parece indestrutível em seu caráter afirmativo, em sua exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo econômico, sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica, no sentido da dominação reguladora. Podemos pois aí reconhecer ou aí acusar ou uma loucura. E talvez uma outra espécie de mística. E a desconstrução é louca por essa justiça. (DERRIDA, 2010, p. 49)

É necessária uma pequena digressão para retomar aqui o movimento da desconstrução, fundamental para o pensamento do magrebino. Em *Salvo o nome* (1995) encontra-se a aquilo que mais próximo existe de uma definição da desconstrução:

longe de ser uma técnica metódica, um procedimento possível ou necessário, expondo a lei de um programa e aplicando regras, isto é, desdobrando possibilidades, a “desconstrução” foi frequentemente definida como a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível, condição que divide com o dom, o “sim”, o “vem”, a decisão, o testemunho, o segredo etc. E talvez a morte. (DERRIDA, 1995, p. 19)

Dirce Nigro Solis, em uma entrevista publicada na Revista Ensaios Filosóficos, ressalta que Derrida, afora toda a incompreensão acerca do tema,

utilizou [o termo desconstrução] para referir-se à sua visão crítica da metafísica da presença e às estratégias de investigação dos limites do discurso filosófico ou mesmo literário. Mas a desconstrução, ele insiste, é um acontecimento nem sempre muito preciso na história da filosofia, no pensamento, em geral, nos textos de várias ordens. E é neste sentido que ela pode apontar perspectivas novas de análise e investigação. (SOLIS, p. 2010, p.82-83)

Entender a desconstrução requer entendê-la como um acontecimento, um movimento, diferente de uma operação, um procedimento, e principalmente diferente de um conceito estático que requer uma definição. Pensá-la apenas como um método “não faz jus à utilidade hipercrítica desse pensamento, que se mantém em prontidão para suspeitar de toda e qualquer consideração já feita acerca da história da filosofia, sua genealogia, assim como seus conceitos” (COUBE, 2012, p.124). Para melhor ilustrar, é necessária mais uma retomada, desta vez à obra *Força de Lei*. Sandro Ferreira, em sua tese de doutorado *Temer, tremar, decidir – Sobre a justiça da justiça em constante referência a Kierkegaard e a Derrida* (2012), indica como o ponto central das críticas à desconstrução a ideia de que ela levaria a uma espécie de irresponsabilidade a partir da entrada do *indecidível* ao debate filosófico, cuja principal resposta de Derrida foi a conferência que deu origem ao livro. A desconstrução trabalha a partir de deslocamento de eixos, “a dessedimentação do conceito em geral [...], a desestruturação de oposições historicamente afirmada e filosoficamente respaldadas [...], a admissão da aporia, do paradoxo e do indecidível” (FERREIRA, 2012, p. 84). Nessa obra, como já citado e explanado aqui anteriormente, percebe-se o movimento da desconstrução principalmente no ponto em que aparece o indecidível, o que representa aquele momento em que apesar de não poder decidir, de não possuir todos os elementos constitutivos para embasar a decisão tomada, e então temos o paradoxo pelo qual não há decisão justa. Ao lembrar das palavras do próprio Derrida: “a desconstrução é louca por essa justiça” (2010, p. 49)”, pode-se recorrer ao trabalho de Ferreira para que se perceba a forma como atua a desconstrução, e nota-se mais facilmente que

a desconstrução não é niilista, apenas quer problematizar a questão da justiça, trazer à tona os problemas da justiça, desestabilizar a justiça em nome da justiça, abalando desde a fundação tudo o que se construiu, se constrói e se mantém, e se está ainda por construir, injustamente, em nome da justiça, o que só é possível, outrossim, quando se desloca a discussão para além dos limites da boa consciência.

[...] é lá que Derrida quer situar a desconstrução e endereçar uma discussão consistente sobre a justiça. E o primeiro movimento nesse sentido será sempre o de “lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites dos conceitos de justiça, de direito e de lei, dos valores, normas e prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram e nos foram legados sob o nome de justiça [...]” (FERREIRA, 2012, p. 108-109)

E quanto à incomunicável decisão de Abraão? Se para Kierkegaard o silêncio de Abraão trairia sua relação absoluta com Deus, significaria um traduzir-se no geral

com a dissolução na ética e na moral de sua singularidade extremamente singular, na medida em que deve cumprir a ordem divina justamente contra a ética e na moral. Por que falaria? Credo, não precisa falar, porque a decisão é individual, solitária. Se não crê, por que falaria? Para cumprir a ordem divina não encontraria provavelmente uma só voz que lhe dissesse “faça”, então essa busca da comunidade (amigos, familiares, sociedade em geral), só poderia ter como razão encontrar motivação para trair sua fé, buscar refúgio na ética para fugir de Deus – eis a tentação de Abraão.

Derrida dá uma resposta que pode parecer mais simples: Abraão não fala porque não pode justificar suas razões para agir de tal jeito, não consegue justificar sua decisão. E quem, no lugar de Abraão, poderia justificar a decisão de matar o *filho da promessa* porque Deus assim o ordenou? Mas Derrida não está falando apenas do pai da fé: “Abraão não pode falar porque nem ele nem ninguém pode nunca dar razões, justificar de modo completo, a decisão.” (LLEVADOT, 2011, p. 49) O que vale para Abraão em sua missão grandiosa e absurda, vale para todo indivíduo, não no sacrifício de seus próprios filhos, mas na vida ordinária: “O que desconhecem os cavaleiros da boa consciência é que o “sacrifício de Isaac” ilustra, se se pode arriscar esta palavra no caso de um mistério tão nocturno, a experiência mais quotidiana e mais comum da responsabilidade” (DERRIDA, 1999, p. 87).

A especificidade do caso de Abraão (uma ordem dada por Deus para sacrificar o próprio filho) não é, para Derrida, mais do que acidental, ou seja, não são determinantes essas características peculiares para que o fundamento das relações seja alterado. Em outras palavras, o que o conceito de responsabilidade implica é que uma ligação ao outro – seja ele Deus ou não –, a relação de uma singularidade com outra singularidade, joga o indivíduo na iminência do sacrifício. No momento em que uma singularidade deve responder a um outro (e esse tipo de resposta possui variações infinitas), é inevitável que os outros outros sejam sacrificados, como também a ética, ela própria sacrificada também nesta relação: “desde que estou em relação com o outro [...], sei que não lhe posso responder senão sacrificando a ética, quer dizer, o que me obriga a responder também e da mesma forma, no mesmo instante, a todos os outros” (DERRIDA, 1999, p. 89). Complementa Derrida (1999, p. 91):

Eu não posso responder a um (ou ao Uno), isto é, ao outro, senão sacrificando-lhe o outro. Eu não sou responsável diante de um (isto é, do outro), senão faltando às minhas responsabilidades diante de todos os outros, diante da generalidade da ética ou da política. E não poderei nunca justificar

este sacrifício, deverei sempre calar-me a seu respeito. Quer eu o queira quer não, não poderei nunca justificar que prefiro ou que sacrifico um (um outro) ao outro. Estarei sempre no segredo, obrigado ao segredo a este respeito, porque não há nada a dizer sobre isso. O que me liga a singularidades, a esta ou àquela mais do que àquela ou àqueloutra, permanece finalmente injustificável (é o sacrifício hiper-ético de Abraão), tal como não é justificável o sacrifício infinito que assim faço a cada instante. Estas singularidades são outras, uma absolutamente outra forma de alteridade: uma ou outras pessoas, mas igualmente lugares, animais, línguas.

O sacrifício da ética de que fala Derrida (1999, p. 91) é o sacrifício de um dever frente a outro dever. O sacrifício da “singularidade em geral” em benefício do “absolutamente outro”. O paradoxo de Abraão, já apontado por Kierkegaard, a partir de Derrida se desdobra no paradoxo de que

Abraão é assim ao mesmo tempo o mais moral e o mais imoral, o mais responsável e o mais irresponsável dos homens, absolutamente irresponsável porque absolutamente responsável, absolutamente irresponsável diante dos homens e dos seus, diante da ética, porque respondendo absolutamente ao dever absoluto, sem interesse nem esperança de recompensa, sem saber porquê e em segredo: para Deus e diante de Deus. (DERRIDA, 1999, p. 93)

Abraão não está *entre* a responsabilidade e irresponsabilidade. Está em um e o outro. É responsável e irresponsável. Não pode ser responsável sem ser, ao mesmo tempo, no mesmo instante, também irresponsável. Sua decisão só pode ser responsável com Deus sendo irresponsável diante dos outros. Derrida reafirma, que a decisão extraordinária de Abraão em sua condição absurda “é a própria estrutura do cotidiano. Enuncia no seu paradoxo a responsabilidade de cada instante para todo o homem e toda a mulher. Consequentemente, não há mais generalidade ética que não esteja já a braços com o paradoxo de Abraão” (DERRIDA, 1999, p. 100). Haddock Lobo destaca esse paradoxo entre responsabilidade e irresponsabilidade:

Derrida pretende demonstrar o caráter sacrificial de toda relação, em que se está sempre dando a morte a algo ou a alguém em nome de um juramento secreto que compromete toda ação, em um “eis-me aqui” de tal modo irresponsável que parece ser a única responsabilidade possível. Um indivíduo só é responsável por qualquer um se falha em sua responsabilidade por todos os outros. No entanto, estes outros, estas singularidades também representam o absolutamente outro e, deste modo, por uma eleição, devota-se a algo em detrimento de infinitos outros algos. (HADDOCK-LOBO, 2011, p. 44)

Gimenes de Paula aponta que aquilo “que Derrida parece recuperar em sua leitura sobre Kierkegaard é a importância do silêncio” (PAULA, 2017, p. 148), o silêncio, o segredo, o secreto, aquilo que permanece escondido..., este elemento que, se já tinha grande importância na obra do filósofo dinamarquês, a partir da leitura

de Derrida passa a ser primordial – o termo “central” não pareceria correto tratando da obra do filósofo da desconstrução. Gabriela Borges (2016, p. 159) lembra que “é aporético na desconstrução tudo o que está entre o possível e o impossível”, o que não significa, no entanto, que deva haver uma postura niilista frente ao impasse, mas que as aporias cumpram o seu papel de permitir novas formas de pensamento, com novas perspectivas que permitam uma ética em que o segredo tenha lugar, com uma real abertura à singularidade do outro.

Derrida a partir da frase “tout autre est tout autre” (1999, p. 104), cuja tradução (interpretação) em sua obra aparece como “Absolutamente Outro é Absolutamente (qualquer) Outro”, busca discutir uma distinção entre ética e fé:

Se cada homem é absolutamente outro [tout autre], se cada outro, ou todo qualquer outro, é absolutamente outro [tout autre], então não se pode mais distinguir entre uma pretensa generalidade da ética, que haveria que sacrificar no sacrifício, e a fé que se vira unicamente para Deus, como absolutamente outro [tout autre], desviando-se dos deveres humanos. (DERRIDA, 1999, p. 106)

Derrida aponta que, para Kierkegaard, há uma distinção clara entre a generalidade da ética e a singularidade da fé, e vai além: a ética não pode ser apenas generalidade, deve haver “o respeito da singularidade absoluta” (DERRIDA, 1999, p. 106), o que esmaece o limite entre ética e religião; por outro lado, ao se considerar a singularidade absoluta, uma alteridade que não distinga a alteridade infinita de Deus e a de cada homem termina por acabar também com a distinção entre religião e ética. A universalidade e a exceção da singularidade se encontram no segredo:

Ligando a alteridade à singularidade ou ao que se poderia chamar a exceção universal, a regra da exceção («absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro» significa que «absolutamente outro é singular», que tudo é singularidade, por conseguinte também que tudo é cada um, proposição que sela o contrato entre a universalidade e a exceção da singularidade, a do «não importa quem»), este jogo da frase parece albergar a própria possibilidade de um segredo que se desvela e se esconde ao mesmo tempo numa única frase, e sobretudo numa única língua. (DERRIDA, 1999, p. 110)

Santos e Moraes, no artigo *O pensamento do ético em Jacques Derrida: uma questão de hospitalidade* (2017), trazem à luz a questão ao apontar a *estranheza* do outro, ou seja, o elemento secreto sempre presente no outro, em razão da própria inacessibilidade do outro, aquele do qual não podemos ter um conhecimento senão muito limitado:

Esse *ético*⁷⁰ de que estamos a falar se traduz na acolhida do Outro que chega sem se identificar e sem identificação. Isso significa que de acordo com a perspectiva desconstrucionista não estamos a tratar de uma alteridade que já estaria previamente estabelecida em sua identidade. A relação com o Outro não representa dois núcleos identitários, constituídos cada qual desde sua presença a si, que se encontram e assim estabelecem um contato, uma relação. Não se trata da ligação entre sujeitos autônomos a partir de um horizonte inteligível. A singularidade do Outro não é redutível à universalidade do conceito, uma vez que não é possível assimilar o Outro à esquemas cognitivos que supostamente o viriam torná-lo familiar. Nesse sentido, o primeiro gesto ético seria o acolhimento e o respeito a essa estranheza do Outro. (SANTOS, MORAES; 2017, p. 25-26)

Na tentativa de estabelecer um caminho, uma trilha filosófica, pode-se dizer que Kierkegaard aponta em *Temor em Tremor* como relação com o Outro a relação do homem com Deus, enquanto para a ética está reservada a universalidade, o bem geral, excluindo as singularidades – portanto, uma ética sem lugar para o segredo. Resolver esse problema igualando Deus aos homens não resolve o problema, já que 1) iguala ética e religião, e 2) desconsidera outros outros que não seres humanos, desconhecidos não só porque uma absoluta singularidade inacessível a mim, mas ainda mais desconhecidos porque diferentes – o outro é absolutamente todo e qualquer outro: “Estas singularidades são outras, uma absolutamente outra forma de alteridade: uma ou outras pessoas, mas igualmente lugares, animais, línguas” (dar a morte, p. 93).

O outro é absolutamente outro na medida em que é completamente estranho a outro:

O outro é Deus ou não importa quem, precisamente, uma singularidade qualquer, uma vez que absolutamente outro é absolutamente [qualquer] outro. Porque o mais difícil, o impossível mesmo, mora aí: aí onde o outro perde o seu nome ou pode mudá-lo para se tornar não importa que outro. (DERRIDA, 1995, p. 62)

O outro é estranho porque o conhecimento sobre ele nunca será completo, o desejo de conhecer o outro é um desejo que não pode ser saciado. A experiência da alteridade é a experiência do segredo; o outro é um segredo porque não se dá a conhecer, porque é a característica da singularidade manter-se secreta. Nas palavras de Derrida: “Outrem é secreto porque é outro. Sou secreto, estou em segredo como um outro. Uma singularidade está, por essência, em segredo” (DERRIDA, 2004, p. 357 Apud SANTOS, MORAES; 2017, p. 27)

O segredo, portanto, não é algo que deve ser simplesmente tolerado, como

⁷⁰ Grifo utilizado pelos autores para diferenciar o uso corrente da palavra daquilo ao sentido que pretendem dar, de hospitalidade incondicional.

algo incômodo e inevitável, ou até mesmo visto como um objetivo a ser superado – e o conhecimento do outro alcançado:

No *ético* o Outro aparece como segredo e é justo que seja dessa maneira. A alteridade só se conserva como segredo. Para se manter um gesto respeitoso frente a esse segredo, para nos mantermos no âmbito do ético, devemos acolher o Outro sem perguntar sobre sua origem, sua proveniência ou lhe pedir qualquer identificação. (SANTOS, MORAES; 2017, p. 30, grifo do autor)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma dissertação sobre um silêncio, um segredo, muito específico e simbólico, com duas interpretações que, se não são complementares – e não são mesmo –, em muitos momentos se (des)encontram naquela fronteira, a mesma que divide o ético e o religioso.

Kierkegaard resolve o problema do segredo na ética excluindo-o categoricamente. Considerando que “Kierkegaard [...] sabe que o silêncio é o espaço onde Deus habita, por isso a obrigação de cada um é se transformar no ouvinte do silêncio e se deixar transfigurar por ele” (DOBRE, 2016, p.85), não surpreende que o silêncio esteja reservado à esfera religiosa.

Não só o silêncio, mas os outros elementos que Kierkegaard identifica no religioso, no absurdo, como o paradoxo e o sacrifício, Derrida os percebe também na vida cotidiana, mas nota que a ética universalista não a suporta dentro de seus ideais e suas regras.

Aqui os dois autores se encontram: na constatação dos limites da ética generalista, que não tem espaço para o segredo, para a singularidade, para a abertura ao absolutamente outro. Encontram-se e posteriormente se desencontram nas aporias da fronteira. O silêncio faz o encontro de Derrida e Kierkegaard e, no silêncio, um e outro indicam os caminhos para a superação dessa ética – caminhos não realizados, mas, usando os termos de Derrida, que fazem parte da “experiência da possibilidade (impossível) do impossível” (1995, p. 62). Para Deus, no caso de Kierkegaard (uma espécie de *ética religiosa*, que nada tem a ver com a Religiosidade A – esta é uma ética com tons religiosos; aquela, uma ética que contempla o religioso) e para uma abertura absoluta ao absolutamente outro (a hospitalidade incondicional), no caso de Derrida.

Este trabalho se apresenta, então, como um trabalho sobre o segredo, um trabalho sobre o encontro no segredo de dois autores separados por mais de um século. Da mesma forma que Derrida partiu de Kierkegaard para analisar o segredo de Abraão, partimos de Kierkegaard para preparar o terreno do encontro no silêncio.

Não conseguiríamos fazê-lo sem seguir o caminho explicitado na introdução deste trabalho, que está em sentido inverso ao do sumário, mas no mesmo sentido em que foi pensado.

Vivemos em um tempo em que há uma pressão e uma facilidade incríveis para

que todas as coisas sejam *ditas* por todos. Em que tudo é exposto, e a impressão primeira é a de que conhecemos todos, porque tudo falam de si. Com as redes sociais, o absolutamente outro parece estar descortinado de todo segredo, porque não há silêncio algum. Com este trabalho pretendemos reforçar a importância do segredo, imprescindível para uma singularidade que reconheça o outro, que reconheça que o outro é secreto, porque absolutamente outro, desconhecido e desconhecível em sua totalidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMEIDA, Jorge Miranda. Kierkegaard: pensador da existência. "*Existência e Arte*" - *Revista Eletrônica do Grupo PET* - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III - janeiro a dezembro de 2007.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. Søren Kierkegaard: A mediação e o paradoxo do "salto da fé". *Dissertatio* [50], p. 363-382, 2019.

BARATELLA, Angelo Fernandes; PINTO, Antonio Joaquim. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. *Memorial TCC - Caderno de Graduação*, FAE Centro Universitário - Núcleo de Pesquisa Acadêmica, p. 290-302, 2016.

BACKHOUSE, Stephen. *Kierkegaard: a single life*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2016.

BERNARDO, Fernanda. O segredo da fé - o fiel ateísmo de Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra* - N. 49, 2016, p. 29-90.

BÍBLIA. Almeida Revista e Corrigida. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009. Disponível em <<https://www.bibliaonline.com.br/arc>>. Último acesso em: 25/03/2024.

BORGES, Gabriela Lafetá. Jacques Derrida e a ética: desconstrução como justiça. 166p., 2016. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Justificação pela fé no pensamento de Lutero e hoje: uma introdução. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1250-1273, out./dez. 2016

CALDAT, Gilberto de Melo. A religião na Fenomenologia do Espírito de Hegel, 2013, 120f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Aprovada em 14 de março de 2013.

CARLISLE, Clare. *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. New York, NY: Continuum International Publishing Group, 2006.

CORDEIRO, Robson Costa. O tédio em Kierkegaard e Heidegger. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 85-101.

COUBE, Fabio Marchon. Heranças, espectros, acontecimento: a desconstrução como pensamento hipercrítico. *Ítaca 19 - Edição Especial*. Rio de Janeiro, RJ, 2012, p. 113-

126.

CRUZ, Wallace Alexander A. O sentido da vida na filosofia de Søren Kierkegaard. *Revista Paranaense de Filosofia*. Universidade Estadual do Paraná, V.1, N.1, 2021, p.92-104

DERRIDA, Jacques. *Dar a Morte*. Tradução de: Fernanda Bernardo. Coimbra : Terra Ocre edições, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei : O “fundamento místico da autoridade”*. Tradução de: Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo, SP : WMF Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Salvo o Nome*. Tradução de: Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

DEUSER, Hermann. Kierkegaard e Lutero. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v.6, n.1, p11-29, 2003.

DOBRE, Catalina Elena. Max Picard y Søren Kierkegaard: el valor del silencio para la transformación de la interioridad. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, vol. 4, n. 2, 2016, p. 79-94.

ERICKSEN, Lauro. Transições dos estádios da vida em Kierkegaard e suas perspectivas teológicas. *Veritas*, Porto Alegre, V. 64, N. 1, jan. – mar. 2019, p. 1 - 35.

FERREIRA, Sandro de Souza. *Temer, Tremor, Decidir sobre a justiça da justiça em constante referência a Kierkegaard e a Derrida*. 184p., 2012. Tese(Doutorado) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007

FREIRE, Cloves Thiago Dias. Derrida e a crítica ao método estruturalista. *Prometeus Filosofia*, setembro, dezembro de 2017, número 24, p. 207-217.

FIGUR, Elvio Nei. Verdade e Fé no Post Scriptum de Kierkegaard. *revista Último Andar*, n. 28, 2016, p. 181-203.

GIORDANO, Diego. A presença de Schopenhauer na obra de Kierkegaard. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 05-23, jan-jun/2012.

GOTTLIEB, Roger S. Kierkegaard's Ethical Individualism. *The Monist* Vol. 62, No. 3, The Concept of a Person in Ethical Theory (JULY, 1979), pp. 351-367 (17 pages), Oxford University Press.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo : Uma Introdução aos Estudos de*

Søren Kierkegaard e de Sua Concepção da Fé Cristã. São Paulo, SP : Novo Século, 2000.

HADDOCK-LOBO, Rafael. O *mysterium tremendum* como condição de (im)possibilidade do político: Derrida e Kierkegaard no céu de Abraão. *O que nos faz pensar*, N. 30, dezembro de 2011, p. 21-42.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Para um pensamento úmido - A filosofia a partir de Jacques Derrida, 2v., 453p. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, RJ, 2007.

HEIDEGGER, Martin. Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2.ed - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Diário de um Sedutor*. Tradução de Carlos Grifo. São Paulo, SP : Abril S.A. Cultural e Industrial, 1979. p.1-105. (Os Pensadores)

_____. *Migalhas Filosóficas : ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tradução de: Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis, RJ : Editora Vozes, 1995.

_____. *O Conceito de Angústia : Uma simples reflexão psicológico- demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*.

Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. Ed – Petrópolis, RJ : Vozes; São Paulo, SP : Editora Universitária São Francisco, 2010. – (Coleção pensamento humano).

_____. *Temor e Tremor*. Coleção Os pensadores, Vol. XXXI. Tradução de Maria José Marinho. São Paulo, SP : Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.p. 249-334.

_____. *Either/Or: Part II*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and papers : Volume 1, A-E*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington and London : Indiana University Press, 1967.

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and papers : Volume 2, F-K*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington and London : Indiana University Press, 1970.

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and papers : Volume 3, L-R*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington and London : Indiana University Press, 1975.

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and papers : Volume 4, S-Z*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington and London : Indiana University Press, 1975.

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and papers : Volume 5, Autobiographical, Part One 1829-1848*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington and London : Indiana University Press, 1978.

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and papers : Volume 6, Autobiographical, Part One 1848-1855*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington and London : Indiana University Press, 1978.

_____. *The journals of Kierkegaard*. Edited by Alexander Dru. Kansas City, Missouri : Harper Torchbook, 1959.

_____. *Ou-Ou : Um fragmento de vida (primeira parte)*.

Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa : Relógio D'água Editores, 2013.

_____. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Edited and Translated by Alastair Hannay. Cambridge : Cambridge University Press, 2009 (Cambridge Texts in the History of Philosophy).

LLEVADOT, Laura. ¿Por Qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir. *Pensamiento*, vol.67(2011), N.251, pp.33-55.

LIPPIT, John. Humor and irony in the Postscript - Chapter 8 in FURTAK, Rick Anthony (Edited by). *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LUTERO, Martinho. *Pelo Evangelho de Cristo. Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*. Porto Alegre: Concórdia. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas. Volume 1. Os Primórdios. Escritos de 1517 a 1519*. Porto Alegre: Concórdia. São Leopoldo: Sinodal. Canoas: Editora da ULBRA, 1987.

MARTINS, Jasson da Silva. O princípio da vida ética em Kierkegaard. *intuitio*, Porto Alegre, Vol.4 - N.2, Novembro 2011, p.48-58.

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. O conceito hegeliano de religião. *Aufklärung*, João Pessoa, v.7, N.1, Jan-Abr 2020, p.141-150.

PACHECO, Marcio de Lima. Kierkegaard: A Suspensão Ética e a Imparidade do Indivíduo. *Clareira, Revista de Filosofia da Região Amazônica*, Volume 1, Número 1 - Jan-Jul, 2014.

PAULA, Marcio Gimenes de. A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade. Campinas, SP: [s. n.], 2005.

PAULA, Marcio Gimenes de. Derrida, leitor de Kierkegaard: o caso de Temor e Tremor. *Prometeus Filosofia*, setembro, dezembro de 2017, número 24, p. 139-149.

PAULA, Marcio Gimenes de. O silêncio de Abraão: os desafios para a ética em Temor e Tremor de Kierkegaard. *INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade*, V.3 N.4, p.55-72, 2008.

PAULA, Marcio Gimenes de. O tema da subjetividade e os limites da história: uma leitura de Sartre a partir de suas influências kierkegaardianas. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, V.7, N.2, 2018.

REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda. Ludwig Feuerbach e Søren Kierkegaard. Sobre a Religião, a Natureza e o Homem. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 73-87.

ROOS, Jonas. Kierkegaard, Lutero e o Luteranismo: Polêmica e Dependência. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.5, n.2, dez. 2017, p.147-170.

ROOS, Jonas. Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. 247p, 2007. Tese (Doutorado) - Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia. Aprovada em 30 de março de 2007.

SANTOS, Adriano Negris; MORAES, Marcelo José Derzi. O pensamento do ético em Jacques Derrida: uma questão de hospitalidade. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, USPP, Número 30, p. 20-34.

SANTOS, Rômulo Gomes dos. Reflexão sobre os estádios existenciais em Søren Kierkegaard. *Revista Guairacá de Filosofia*, Guarapuava-PR, V33, N1, P. 95-116, 2017.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Entrevista. *Ensaio Filosóficos*, Volume 1, abril 2010, Rio de Janeiro, RJ, p. 78-86.

STEWART, Jon. A polêmica oculta com Adler em O conceito de angústia. Tradução de Humberto Araujo Qualio de Souza. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 251-284.

STEWART, Jon. Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered. New York, NY:

Cambridge University Press (Modern Europe).

STRAWSER, Michael; Gifts of silence from Kierkegaard and Derrida. An Interdisciplinary Journal, Vol. 89, No. 1/2 (Spring/Summer 2006), pp. 55-72.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, David. Feuerbach, Xenopphanes and the too human God. p. 179-192 In: NICOLAE, Gabriela Blebea. *Credința în época secularizării* (coord). Bucuresti : Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2015.

VIEIRA, Agnaldo da Silva. *Fé e política em Kierkegaard, à luz da sua obra "Temor e Tremor"*. 2017, 131p. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio. Aprovada em 19 de Junho de 2017.

WEGNER, Uwe. A dialética entre lei e evangelho à luz do Novo Testamento: inferências éticas e homiléticas. *Estudos Teológicos*. v. 45, n. 2, p. 141-165, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. The Christian-hegelian comedy. *Issue 17*, spring 2005. Disponível em

<<https://www.cabinetmagazine.org/issues/17/zizek.php>>, Acesso em: 24/03/2024