
EXISTIR NO LIMIAR DO MISTÉRIO: EXPRESSÕES DO PARADOXO DA FÉ EM SØREN KIERKEGAARD

José da Cruz Lopes Marques, Evanildo Costeski

Resumo:

A tensão entre fé e razão é certamente um dos temas mais emblemáticos do pensamento kierkegaardiano, sobretudo, no clássico *Temor e tremor* de 1843. Ao definir a fé como o paradoxo da vida, o filósofo dinamarquês demonstra a impossibilidade de uma total decifração dos mistérios da fé pela via racional. No seu entender, a relação entre o existente e o infinito está sempre confinada pelo limiar do mistério. Neste sentido o conhecimento é muito mais uma relação do que uma apreensão intelectual. Diante disso, o presente artigo tenciona analisar o modo como o paradoxo da fé se expressa na filosofia de Kierkegaard. Ao mesmo tempo, situar a crítica do dinamarquês à tentativa de reducionismo da fé à razão.

Palavras-chave: Fé, Razão, Paradoxo, Indivíduo, Subjetividade

Abstract:

*The tension between faith and reason is certainly one of the most emblematic themes of Kierkegaardian thought, especially in the classic *Fear and trembling* 1843. When defining the faith as the paradox of life, the Danish philosopher demonstrates the impossibility of a complete deciphering of mysteries of faith by rational means. In his view, the relationship between the existing and the infinite is always constrained by the mystery threshold. In this sense knowledge is much more a relationship than an intellectual apprehension. Therefore, this article intends to examine how the paradox of faith is expressed in the philosophy of Kierkegaard. At the same time, it places the criticism of the Danish to the attempt of reductionism of faith to reason.*

Keywords: Faith, Reason, Paradox, Individual, Subjectivity

Considerações iniciais

Pode-se afirmar que o racionalismo predominante nos dias de Kierkegaard tinha como pretensão desvelar o paradoxo, inclusive, o paradoxo da fé. Tal intento expressa-se, sobretudo, no pensamento hegeliano contra o qual Kierkegaard direcionará o seu ataque. Na contramão do racionalismo reducionista de seu tempo, a filosofia do autor nórdico é uma luta, com traços de apologia, para assegurar a permanência do paradoxo. Para ele, os mistérios insondáveis da fé não se resolvem nos moldes de uma equação qualquer, não são verdades que podem ser reduzidas a um silogismo, princípios que cabem na estrutura de um sistema. O homem, sobretudo, quando se depara com a possibilidade do eterno, deve estar preparado para se deparar com as tensões da existência nas suas mais variadas formas.

Para Kierkegaard, de algum modo, existir significa acatar o paradoxo inerente à própria existência. Por esta razão, toda a filosofia do autor dinamarquês é atravessada pelo paradoxo. Neste artigo analisaremos brevemente algumas expressões do paradoxo kierkegaardiano. Uma vez que a fé implica uma relação com o mistério, as suas tensões não podem ser completamente eliminadas. De fato, para o filósofo de Copenhague, o paradoxo não é apenas a essência da fé, mas aquilo que caracteriza toda a existência. De algum modo, existir é deparar-se com a contradição porque a própria existência é uma contradição, é permanecer absorto no limiar do mistério. Por um lado, temos a verdade eterna, por outro, temos a multiplicidade da existência que o homem, como tal, não pode penetrar. Por isso mesmo, o agente de enlace é a fé. Portanto, a antiga pretensão do saber filosófico de desvelamento dos mistérios da existência encontrará em Kierkegaard um de seus mais contundentes adversários.

1. O paradoxo na tensão entre o indivíduo e o geral

Há uma concepção de vida segunda a qual onde está a multidão está também a verdade; a verdade está na necessidade de ter por ela a multidão; há ainda outra, para ela, por toda parte onde se encontra a multidão, também lá se encontra a mentira, de tal modo que – para levar, por um instante, a questão ao extremo – se todos os indivíduos determinados, cada um separadamente e em silêncio, a verdade, não obstante, se se reunissem em multidão, imediatamente se teria a mentira. Porque a multidão é a mentira (KIERKEGAARD, *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*, p.114).

Segundo a declaração de Kierkegaard (1979, p. 141), “o paradoxo da fé consiste em que o indivíduo é superior ao geral”. Em termos éticos, o geral e a coletividade estão sempre numa condição de superioridade e primazia em relação ao indivíduo. Neste caso, obviamente, não há paradoxo. Pode-se haver crise, resistência e sofrimento, mas, no final das contas, tudo se descortina por meio da mediação racional. Tal mediação, contudo, não se aplica à fé. A propósito, Silentio declara expressamente em *Temor e tremor* que o paradoxo que anseia mediação não passa de uma crise religiosa. Tal atitude, encontrada em determinados sistemas filosóficos, constitui-se, na compreensão do dinamarquês, em uma maneira de falsear a fé a fim de integrá-la no sistema. (KIERKEGAARD, 1979). A título de ilustração, no caso do Herói trágico¹ não há paradoxo porque o geral é superior ao indivíduo. Tal fato é perfeitamente compreensível em termos racionais. Agamenon sacrifica a sua filha Ifigênia em nome de sua nação, entrega um indivíduo em benefício de um povo. Nesse sentido, embora tenha violado um princípio ético, ele não será criticado por isso. Todos o consolariam e louvariam o seu ato nobre e corajoso. Esse consolo, entretanto, não serve para o Cavaleiro da fé. Ao modo kierkegaardiano, todos serão capazes de chorar por Agamenon, mas ninguém ousará verter uma única lágrima por Abraão (KIERKEGAARD, 1979). O Cavaleiro precisa se deparar com o paradoxo da sua fé. Abraão não deve sacrificar Isaque em prol do geral. Não há, portanto, uma justificativa racional para esse ato, a não ser o fato de Deus ter decidido provar Abraão. Caso o patriarca recorresse à mediação, estaria se aproximando da crise religiosa ao mesmo tempo em que se afastava da fé. A exigência ética determina que o indivíduo alcance seu *telos* no geral. Neste sentido, ele deve aos poucos despojar-se de sua individualidade em prol da generalidade. A ética coloca seu *telos* na exterioridade. Em consequência disso, afirma Silentio “peca o Indivíduo que reivindica a sua individualidade frente ao geral. De cada vez que o indivíduo, depois de ter entrado no geral, se sente inclinado a reivindicar a sua individualidade, entra numa crise da qual só poderá libertar-se pela via do arrependimento” (KIERKEGAARD, 1979, p. 141).

¹ Em *Temor e tremor*, Kierkegaard faz referência a três modelos de Herói trágico: Agamenon (cultura grega), Brutus (cultura romana) e Jefté (cultura hebraica). Em ambos os casos, o geral está acima do particular, sacrifica-se um indivíduo em prol da coletividade.

Tomando como referência o exemplo de Agamenon, percebe-se claramente o modo como o herói grego se despoja de sua individualidade. Seus afetos paternos são colocados de lado em prol da generalidade. A moral sussurra a cada instante em seus ouvidos que ele possui uma responsabilidade com o geral, com sua nação, ainda que seja mister sacrificar a própria filha. Caminho oposto ao do despojamento da generalidade é justamente aquele realizado por Abraão. A fé exige precisamente que o patriarca se despoje do geral e converta-se em indivíduo. Nesse ponto, é evidente a crítica de Kierkegaard à filosofia hegeliana. No comentário de Stewart (2011, p. 38), para Hegel, “a verdade da ética se funda na esfera social das instituições racionais, leis, deveres, costumes, etc. Elas são universais por natureza e reclamam o universal em cada indivíduo. Atuar eticamente significa atuar de acordo com o universal”. A tensão entre esse entendimento e o pensamento kierkegaardiano é óbvia nas páginas de *Temor e tremor*. Segundo o pensamento hegeliano, os indivíduos se realizavam por serem tomados, conscientemente, no universal. Abraão, por sua vez, comenta Gouvêa (2009, p. 235), “representa uma visão diametralmente oposta, na qual o universal deve primeiro ser estabelecido pelo indivíduo na sua relação como o absoluto”. A primazia do indivíduo frente ao geral é, neste sentido, o modo como o paradoxo da fé se apresenta. A ética, em seu itinerário racional, elege o geral como superior ao indivíduo. Tal percurso é perfeitamente razoável, condição que não se aplica ao sacrifício de Abraão. Por esta razão, o pseudônimo kierkegaardiano declara:

A fé é esse paradoxo segundo o qual o Indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o Indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como indivíduo acima do geral (...). Se assim não suceder, jamais houve fé; por outras palavras, Abraão está perdido. (KIERKEGAARD, 1979, p. 141, 142).

A exaltação da categoria do indivíduo em relação ao geral em sua definição de fé, entretanto, não justifica a acusação de solipsismo frequentemente atribuída a Kierkegaard. A fim de evitar tal equívoco interpretativo, esse elemento deve ser analisado no escopo maior do pensamento do dinamarquês, levando em conta, sobretudo, a sua crítica ao sistema hegeliano marcado pela exaltação do geral em detrimento do indivíduo. À luz da filosofia de Hegel pode-se afirmar que o indivíduo peca sempre que procura reivindicar a sua individualidade frente ao geral. Para

Kierkegaard, não obstante, o indivíduo peca quando não se apropria da individualidade na relação com Deus. A acusação kierkegaardiana ao idealista alemão, nesse ponto, consiste no fato desse filósofo ter transformado a consciência individual em uma forma de mal². Aqui, é bastante evidente que o pensador de Copenhague tem em mente os parágrafos 29 a 41 dos *Princípios da filosofia do direito* nos quais Hegel discute conceitos como o bem, o mal e a consciência. De fato, no início do parágrafo 39 encontra-se a passagem que parece ser o cerne da crítica kierkegaardiana. Nos termos de Hegel (1997, p. 123),

Na vaidade de todas as determinações exteriormente válidas e na pura interioridade da vontade, a consciência de si é a possibilidade de aceitar por princípio tanto o universal em si e para si como o livre-arbítrio individual, o que constitui o domínio do particular sobre o universal e a realização dele na prática. É por conseguinte a possibilidade de ser má.

Kierkegaard percebe que, se Hegel estiver correto em seu raciocínio, não há espaço para a fé. O gesto de Abraão, longe de ser uma manifestação autêntica de fé, seria um assassinato impiedoso. Noutros termos, a ação do patriarca seria eticamente má, pois, como nos lembra Stewart (2011, p. 39), representaria “a absolutização da vontade individual em contradição com o universal. Ele supõe atuar segundo impulsos e tendências subjetivas, em lugar de atuar segundo princípios e leis universalmente aceitos”. Supondo que o universal é aquilo que existe de mais elevado, então, Hegel, estaria correto em identificar a consciência individual com o mal. A questão é que, para Kierkegaard, há algo que suplanta o universal hegeliano, a saber, o indivíduo na sua relação com Deus.

² É preciso reconhecer que há inúmeras críticas em torno da interpretação de Kierkegaard da filosofia política de Hegel feitas, inclusive, por estudiosos do pensamento kierkegaardiano. Uma das mais célebres é atribuída a Jon Stewart. Em um artigo publicado em 2011 denominado *La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel*, o pesquisador norte-americano conclui que a crítica do filósofo dinamarquês é exagerada e equivocada em muitos pontos, baseando-se na conhecida caricatura segundo a qual o pensador alemão teria destruído o indivíduo a fim de deificar o estado. Tal estereótipo, no entender de Stewart não faz justiça ao pensamento político original de Hegel, considerando que o pensamento hegeliano procura conservar os elementos essenciais do mundo moderno que respeitam os direitos do indivíduo. Para Stewart, Kierkegaard teria empregado essa caricatura de Hegel como um contraste polêmico a fim de enfatizar os conceitos fundamentais de seu pensamento, tais como: paradoxo, fé, escândalo, indivíduo, etc. Hegel seria, portanto, uma espécie de bode expiatório para os pontos de vista gerais que os pseudônimos kierkegaardianos desejam criticar.

A crítica de Kierkegaardiana à primazia dada por Hegel ao universal em seu sistema filosófico expressa muito bem a centralidade do conceito de indivíduo no pensamento do dinamarquês. A propósito, a retomada crítica dos *Princípios da filosofia do direito* também aparece no texto assinado pelo pseudônimo Anticlimacus, *Prática do cristianismo*. De fato, no texto de 1950, Kierkegaard voltaria a denunciar a tendência hegeliana de divinização da ordem estabelecida, bem como a consequente conversão da consciência do indivíduo em uma espécie de mal. À luz desse princípio, se o indivíduo ousa rebelar-se contra a ordem estabelecida, estaria usurpando arbitrariamente a condição divina. Obviamente, Kierkegaard entende que essa noção solapa a importância do indivíduo. Com sua certeza, a ordem estabelecida deixa de considerar que a vida na fé é vivida em temor e tremor, que o existente, em seu devir, se arrisca constantemente. Para Anticlimacus, portanto, a deificação da ordem estabelecida perverte a fé. Por esta razão, a sua conclusão acerca dessa tendência é bastante severa. Trata-se, afirma, de “uma invenção presunçosa da profana mentalidade humana que desejar colocar-se cômoda e imaginar que, posto que já temos alcançado o mais elevado, gozamos agora de perfeita paz e segurança” (KIERKEGAARD, 2009, p. 105)³.

2. O paradoxo na tensão entre a interioridade e a exterioridade

Observa ao experimentado, o que foi provado na indigência das tensões do espírito. Talvez o tenha visto com menor frequência, pois as tensões do espírito não vêm sempre com sinais visíveis. Não foi provado no que propriamente chamamos adversidade; os homens não o abandonaram senão que, pelo contrário, em um sentido externo tudo era amável e formoso. Sua alma jazia na indigência e, posto que esta não consistia no exterior, tampouco podia buscar o consolo dos homens. No exterior tudo lhe resultava bem, mas sua alma jazia na angústia, sem segurança nem desenvoltura. (KIERKEGAARD, *Discursos edificantes*, p. 113).

No pensamento kierkegaardiano, o paradoxo da fé pode ser expresso ainda a partir da tensão entre exterioridade e interioridade. Antes de tudo, é preciso reconhecer que, neste ponto, Kierkegaard tem em mente as noções hegelianas *das Aeussere* (o exterior) e *das Innere* (o íntimo). Na compreensão do pensador alemão, há uma

³Em muitas passagens dos *Papirer*, esta crítica kierkegaardiana a Hegel é retomada, como se verifica no fragmento a seguir: “Esta impiedade (a abolição da relação de consciência) representa o dano principal causado pela filosofia hegeliana”. (Fragmento citado por Jon Stewart no artigo *La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel* p. 46).

superioridade de *das Aeussere* em relação a *das Innere*⁴. Noutros termos, o interior é determinado pelo exterior, razão porque Hegel emprega a figura do homem para representar o primeiro conceito e a criança, para representar o segundo. Para o pensador alemão, comenta Stewart (2011), o humor e o sentimento subjetivo jamais devem ser usados como fundamento da ação ética. Essas disposições interiores devem, por outro lado, ser conduzidas pelo exterior – universal. Ocorre aqui algo muito semelhante àquilo que já foi debatido acerca da tensão entre indivíduo e geral. Quando o exterior é preferido, semelhante ao caso anterior, não há paradoxo, tendo em vista que a razão espera exatamente que a exterioridade tenha primazia em relação à interioridade. No âmbito da fé, não obstante, o paradoxo emerge, pois nela, declara Silentio, “o interior é superior ao exterior, ou, para retomar uma fórmula precedente, o número ímpar é superior ao número par”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 150). A moral exige, mais uma vez, o despojamento da interioridade para que o indivíduo possa exprimir a exterioridade. A fé, por sua vez, exige do indivíduo uma interioridade incomensurável. Desse modo, se é possível pensar uma ética em Kierkegaard, ela deve necessariamente estar sujeita à interioridade da fé.

A título de exemplificação, para o Herói trágico, o mais importante é o cumprimento da responsabilidade moral enquanto norma exterior; para o Cavaleiro da fé, o mais importante é a sua decisão em relação a Deus, enquanto expressão de sua interioridade. O primeiro encontra seu *telos* no cumprimento da norma, o segundo, na intimidade com Deus. Ainda que paradoxal sob a ótica da moralidade, a elevação do interior em relação ao exterior adequa-se perfeitamente à compreensão de Kierkegaard acerca da fé. Vale recordar neste ponto a sua declaração no *Pós-Escrito* segundo a qual a fé é a mais elevada paixão do indivíduo (KIERKEGAARD, 2013). Dito de outro modo, trata-se do impulso no qual o indivíduo encontra a sua mais profunda interioridade. Entendida como paixão individual, a fé não pode ser determinada ou expressa pela exterioridade, antes, é a própria fé que determina o exterior. De fato, no

⁴ Ao reconhecer a superioridade de *das Innere* em relação a *das Aeussere*, ao mesmo tempo em que apresenta sua crítica à filosofia hegeliana, Kierkegaard manifesta o quanto seu pensamento é tributário da doutrina cristã. À luz da ética cristã, uma determinada conduta não deve ser analisada simplesmente a partir do cumprimento externo da norma, mas, sobretudo, a partir das motivações íntimas que determinam o cumprimento de tal norma. Neste sentido, a intenção é mais importante do que a ação propriamente dita.

texto de 1846, Kierkegaard chega a definir a ética em termos de interioridade, fato que se demonstra no fragmento a seguir:

O ético é a interioridade, e quanto menor for o âmbito em que é visto, desde que seja visto de fato em sua infinitude, também melhor será visto; enquanto que aquele que pensa que precisa ter o cenário decorado histórico-universal para, com isso, vê-lo melhor, mostra, com isso mesmo, que é eticamente imaturo. Aquele que não capta a validade infinita do ético, mesmo que este tenha ver só com ele em todo o mundo, não capta propriamente o ético. (KIERKEGAARD, 2013, p. 148).

Ao sustentar de modo paradoxal o primado do interior em relação ao exterior, inclusive, nos domínios do ético, o pensamento kierkegaardiano parece abrir-se à seguinte objeção: se a exterioridade deixa de ser o fundamento da ética, Kierkegaard não estaria advogando com isso um subjetivismo desmedido? Em resposta a tal questionamento, é preciso ressaltar que o conceito kierkegaardiano de interioridade não se apresenta como justificativa de vontades arbitrárias. A propósito, o dinamarquês faz questão de vincular tal princípio ao conceito de seriedade. Nos termos do pensador da existência, “a interioridade consiste na seriedade e esta, por sua vez, na determinação daquilo que existe de eterno no homem” (KIERKEGAARD *apud* ALMEIDA, 2009, p. 48). Em outras palavras, guiada pela seriedade, a interioridade não é justificativa para que o indivíduo se perca na fugacidade da existência, mas uma condição decisiva para que ele descubra o seu valor eterno. Ao mesmo tempo, o entrelaçamento desses conceitos aponta para uma profunda responsabilidade, inclusive, da interioridade em relação à exterioridade. Desse modo, a individualidade séria não será conduzida pelo exterior, tampouco ela buscará eliminar o valor do exterior, antes, ela usará a sua interioridade para determiná-lo. Barros (2009, p. 128) apresenta de modo bastante claro a relação entre estes conceitos no pensamento kierkegaardiano:

Nota-se que a seriedade é manter um contato com a interioridade. Ser sério consigo mesmo é mergulhar na interioridade e desenvolver o espírito. Já o homem mundano escapa de si procurando questões exteriores. Massificado, ele fala sem receio e é capaz de dar explicações sobre todos os fenômenos do mundo. No entanto, é incapaz de falar sobre si mesmo.

Enfim, a interioridade kierkegardiana não deve ser entendida como uma recusa da norma moral no seu âmbito exterior. O que o pensador nórdico deseja enfatizar é que a autenticidade da existência se refere a um movimento que vai do interior para o

exterior e não o contrário. Partindo do pressuposto que o indivíduo, em sua interioridade, está aberto à relação com Deus, torna-se imprescindível a existência de uma norma absoluta exterior ao indivíduo. Obviamente, o paradoxo persiste, pois não é pela razão que o indivíduo se relaciona com essa norma, mas com a paixão infinita da fé.

3. O paradoxo na tensão entre o risco e a convicção

Sem risco não há fé. A fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso conceber a Deus objetivamente, então eu não creio; se quero conservar a fé, devo ter sempre presente no espírito que mantenho a incerteza objetiva, que me encontro na incerteza objetiva ‘sobre uma profundidade de setenta mil pés de água’ e que, não obstante, eu creio. (KIERKEGAARD, *Pós-Escrito*, p. 104).

Conforme se observa no fragmento do *Pós-Escrito* acima, para Kierkegaard, a fé é desprovida de certeza, o risco é a sua virtude por excelência. Vinculando esta noção ao texto de *Temor e tremor*, pode-se deduzir daí que o verdadeiro Cavaleiro da fé percebe o paradoxo e absurdo da sua fé e o quanto este paradoxo está relacionado ao risco. De fato, é o caráter paradoxal da fé que também faz com ela seja um risco, um salto, para usar uma expressão tipicamente kierkegaardiana. Dessa forma, o Cavaleiro que tentar eliminar o paradoxo e, conseqüentemente, o risco que envolve a fé, transformar-se-á em um herói trágico da pior espécie. A cisão entre fé e certeza pode ser vista em uma passagem do texto de 1843 transcrita abaixo:

Assim quando uma jovem, apesar de todas as dificuldades, conserva a certeza de que o seu desejo se realizará, essa certeza não tem relação alguma com a fé, apesar de sua educação cristã e talvez mesmo depois de um ano de catecismo [...]. Semelhante conduta é muito louvável e, com esta jovem, podem-se aprender muitas coisas, exceto uma: a arte dos movimentos; porque a sua convicção não ousa olhar de frente a impossibilidade nem aceitar a dor da resignação (KIERKEGAARD, 1979, p. 136).

Em Kierkegaard a fé é um risco porque a própria existência é uma possibilidade. Nas palavras de Le Blanc (2003, 127), “existir é encontrar-se sempre confrontado à multiplicidade de possibilidades”. A cada momento, o homem precisa fazer escolhas, mas não há nenhuma garantia de que o objeto dessa escolha será realizado. Cada alternativa que ele escolhe tem sempre diante de si a felicidade ou a infelicidade, o sucesso ou o fracasso, a vida ou a morte. Uma jovem que decide casar precisa

considerar que este relacionamento poderá trazer-lhe felicidade ou infelicidade. O mesmo pode ser dito daquela que decidir permanecer solteira. Na escolha as possibilidades são variadas e não há nenhuma garantia de sucesso. O conceito de possibilidade enquanto característica fundamental da existência, também é aplicado ao relacionamento entre o indivíduo e Deus. De fato, a própria fé está imersa na possibilidade. Ter fé, portanto, significa “assumir os riscos que derivam das possibilidades da existência”. Em outras palavras, ninguém pode se tornar um Cavaleiro da fé até que tenha se desvencilhado de toda certeza intelectual. Sabemos que em *O conceito de angústia* Vigilius Haufniensis estabelece um vínculo inseparável entre a possibilidade e a angústia. No entanto, é mister acrescentar que o risco inerente à possibilidade é uma espécie de condição para fé. Noutros termos, o risco desperta na alma, primeiramente a vertigem da angústia para, depois, confrontá-la com a necessidade da fé. Aqui, a despeito de sua crítica ao luteranismo oficial, Kierkegaard não estaria muito distante daquilo que o próprio Lutero defendera. Em uma das teses apresentada em *O debate de Heidelberg* o reformador alemão declarou que “o ser humano deveria desesperar-se completamente antes de colocar a sua esperança na graça de Cristo” (LUTERO, 1987, p. 39).

A fé em sua relação com o risco é, na verdade, uma ideia que marca todo o pensamento existencial. A diferença é que, enquanto em Kierkegaard ela é um risco que deve ser buscado, no chamado existencialismo ateísta, como, por exemplo, em Sartre, ela é um risco que não possui nenhuma justificativa. O autor dos *Discursos edificantes*, de fato, abraça a dúvida que procede da fé e, através dos conceitos de risco e possibilidade, coloca-a como expressão da existência autêntica. Em suma, o Cavaleiro da fé precisa aceitar o risco que é inerente ao ato de crer.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que conserva estreita relação com o risco, a fé é alicerçada pela mais absoluta convicção. Obviamente, não se trata aqui de uma certeza baseada na especulação das provas racionais. Trata-se da certeza nos moldes da declaração de Hebreus, segundo a qual “a fé é a certeza das coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não veem” (Hb. 11:1). Ao mesmo tempo em que o Cavaleiro da fé é desprovido de qualquer centelha de segurança racional, sua alma é invadida pela convicção que brota da fé. Nos *discursos edificantes* de 1843, Kierkegaard discorre acerca da expectativa da fé. Tal discussão serve para lançar luz à relação entre fé e

convicção que ora discutimos. Neste texto, repetidas vezes, o filósofo de Copenhague define a fé como a expectativa da vitória. Tal expectativa, contudo, não deve ser pensada como algo incerto ou duvidoso. Nos termos kierkegaardianos, “a expectativa da fé é vitória e essa vitória não se pode enganar, a menos que alguém se engane a si mesmo privando-se da expectativa”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 49. Tradução nossa). A certeza inerente à expectativa da fé é de tal natureza que o indivíduo já é capaz de experimentar a alegria mesmo enquanto espera a vitória. É como alguém que contempla o horizonte em linha reta e vê ao longe o objeto de sua espera. Esta é precisamente a postura de Abraão. Como Cavaleiro da fé, ele está completamente desamparado em relação a qualquer certeza demonstrativa da razão. Em silêncio absoluto, o patriarca precisa abraçar o risco. Ao mesmo tempo, a sua firme convicção leva-o a esperar que Deus devolva seu filho são e salvo. Paradoxalmente, sua expectativa já contém o vislumbre festivo da vitória.

É comum estabelecer relações entre a noção de risco inerente a fé desenvolvida por Kierkegaard e o famoso Argumento da aposta de Pascal. Seguramente, é possível estabelecer certos paralelos entre esses dois conceitos. Assim como o filósofo francês entendia ser mais razoável apostar na existência, Kierkegaard defenderá a necessidade em aceitar o risco que procede da fé. Não obstante será preciso reconhecer que, neste aspecto, o dinamarquês será bem mais rigoroso. Para ele, a fé não poderia ser amparada nem mesmo em uma probabilidade matemática. Como se sabe, repetidas vezes, Silentio assevera em *Temor e tremor* que o Cavaleiro da fé crê em virtude do absurdo. Neste caso, não há a segurança do cálculo, apenas o consolo que brota misteriosamente do profundo abandono diante de Deus.

4. O paradoxo na tensão entre a dor e a consolação

Chegando ao lugar escolhido, Jesus lhes disse: Orai para que não entreis em tentação. Ele, por sua vez se afastou cerca de um tiro de pedra e, de joelhos, orava dizendo: Pai, se queres, passa de mim este cálice; contudo, não se faça a minha vontade, e sim a tua. Então lhe apareceu um anjo do céu que o confortava. E, estando em agonia, orava mais intensamente. E aconteceu que o seu suor se tornou como gotas de sangue caindo sobre a terra (*Evangelho de Lucas 22:40-44*).

Vimos no capítulo anterior que a experiência da fé, na concepção kierkegaardiana, é marcada por um caráter doloroso. A fé envolve, ao mesmo tempo, a resignação infinita e uma angústia inquietante diante do incógnito da prova divina. A verdade é que não há como fugir à dor implicada no sacrifício do objeto mais íntimo do nosso amor. À luz da narrativa de *Temor e tremor*, ao optar pela fé, Abraão não está livre da dor. Certamente, não há como mensurar o sofrimento que deve ter assolado a alma do patriarca durante a caminhada de mais de três dias ao Moriá. A fé é o abandono, resignação infinita que guia o Cavaleiro por um caminho solitário e silencioso; é a angústia que pode levar o indivíduo ao desespero ao mostrar-lhe o terrível da possibilidade. Paradoxalmente, a fé é, ao mesmo tempo, uma experiência consoladora. Em uma vívida dialética, a fé suscita a tensão entre a angústia e a edificação, entre a melancolia e a alegria, entre a necessidade e a liberdade; ao mesmo tempo em que estremece a alma, ela lhe possibilita o repouso, desvenda as carências da existência do mesmo modo que se constitui em uma experiência singular de plenitude. Como observa Viallaneix (1977), ao mesmo tempo em que a relação com Deus não pode ser pensada sem o sofrimento, o Espírito Santo é identificado como Consolador. Nestes termos, a fé pode ser compreendida como a experiência da consolação em meio à dor. Desse modo, a dor é uma espécie de pré-condição para o consolo. Para recorrer à célebre analogia empregada pelo salmista é somente aquele que passou pelo vale da sombra da morte que melhor compreende as delícias dos pastos verdejantes. A tensão suscitada pela fé entre a dor e a consolação é vista em inúmeras passagens do texto assinado por Johannes Silentio. Certamente, o fragmento abaixo está entre os mais expressivos. Nos seus termos, o Cavaleiro da fé

Converte em resignação infinita a profunda melancolia da vida; conhece a felicidade do infinito; experimentou a dor da total renúncia àquilo que mais ama no mundo – e, no entanto, saboreia o finito com tão pleno prazer como se nada tivesse conhecido de melhor, não mostra indício de sofrer inquietação ou temor, diverte-se com uma tal tranquilidade, que, parece, nada há de mais certo do que esse mundo finito. E, no entanto, toda essa representação do mundo que ele figura é a nova criação do absurdo. Resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo. (KIERKEGAARD, 1979, p. 132).

O paradoxo da fé expresso na tensão entre a dor e a consolação parece indicar um papel positivo para o sofrimento. Só pode ser consolado quem, antes, experimenta o sofrimento e quanto maior é a dor, maior é o consolo que a fé proporciona. Recorrendo

mais uma vez ao texto de 1843, “só o angustiado encontra repouso; só aquele que desce aos infernos recebe a bem-amada; só quem empunha a faca recebe Isaac” (KIERKEGAARD, 1979, p. 123). Aparentemente, neste ponto, o pensamento kierkegaardiano parece fomentar uma atitude masoquista diante do sofrimento, uma relação de necessidade entre a alegria e o sofrimento, não obstante, a visão do dinamarquês deve ser analisada à luz das categorias cristã que, como ele mesmo confessa⁵, marcam toda sua produção filosófica. A título de exemplo, o autor dinamarquês assume o papel positivo do sofrimento nos moldes dos salmistas⁶ que entendem que a angústia lhe aproxima de Deus, de Jó que reconhece que as muitas provações que assolaram a sua alma ajudaram-no a cultivar um relacionamento mais profundo com o Criador, ou de Paulo⁷, cujos tremores e perturbações do espinho na carne, levaram-no a sentir prazer em Deus e a perceber a grandeza do seu amor. Provavelmente a figura bíblica mais emblemática para ilustrar essa dialética consiste no episódio do Getsêmani, retomado na abertura desse tópico. Nesta experiência, encontram-se lado a lado a dor e a consolação. A título de exemplo, esta dialética está presente na própria noção kierkegaardiana de angústia. Se, por um lado, ela é colocada como uma pré-condição para a Queda, como aquilo que, segundo a visão cristã, marca a entrada do sofrimento no mundo, por outro, “ela é a força positiva no homem, guiando-o a fé e de volta para Deus” (GOUVÊA, 2009, p. 348).

A tensão entre a dor e a consolação também é explorada por Kierkegaard nos *Discursos edificantes* de 1843. No discurso denominado *A confirmação do homem interior*, em uma clara referência ao episódio do sacrifício de Isaac, o filósofo de Copenhague demonstra que Abraão tinha, ao mesmo tempo, o sofrimento da prova e o consolo procedente da fé. Em virtude de tal certeza, mesmo sabendo de seu caráter doloroso, o patriarca não foge da prova divina. Pelo contrário, “faz dessa tensão a sua confiante, o seu amigo próximo, ainda que seu pensamento se esforce inutilmente para compreender o enigma” (KIERKEGAARD, 2010, p. 113. Tradução nossa). Na compreensão de Kierkegaard é exatamente a prova da fé o instrumento empregado para

⁵ No texto póstumo *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* Kierkegaard defende expressamente a relação entre o seu projeto filosófico e o cristianismo.

⁶ Sl. 39:9; 69:17; 129:1, etc.

⁷ II Co. 12:1-10.

a confirmação do homem interior. Como já foi observado, a interioridade aponta precisamente para a autenticidade do indivíduo. A prova da fé é dolorosa, mas, ao mesmo tempo, serve para edificar a interioridade do indivíduo. Enfim, ao mesmo tempo em que a dor denuncia a impotência, fraquezas e limitações do homem, pela fé, ela abre caminho para que este mesmo homem possa descansar em Sua providência, aponta para a sua necessidade do Criador, e necessitar de Deus, repetindo o título de um dos discursos edificantes de 1844, é a suprema perfeição do homem.

5. O paradoxo na tensão entre a suspensão teleológica da ética e o imperativo do amor

O dever absoluto pode, então, levar à realização do que a moral proibiria, mas de forma alguma pode incitar o cavaleiro da fé a deixar de amar. É o que mostra Abraão. No momento em que quer sacrificar Isaac a moral diz que ele o odeia. [No entanto, Abraão] deve amar o filho 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 para com Deus, faz do seu ato um sacrifício. (KIERKEGAARD, *Temor e tremor*, p. 287).

O paradoxo da fé pode ser formulado ainda com base naquilo que Kierkegaard designa Suspensão teleológica da ética⁸. O conceito de suspensão teleológica aparece em muitos textos kierkegaardianos, fato que evidencia a sua centralidade no pensamento do dinamarquês. No *Pós-Escrito*, por exemplo, o filósofo dinamarquês declara que a suspensão consiste no fato de que o indivíduo se encontra a si mesmo em um estado completamente oposto daquele que o ético requer (KIERKEGAARD, 2013). A todo momento, o ético encontra-se presente, mas, por conta de seu dever absoluto para com Deus, o indivíduo é incapaz de cumpri-lo plenamente. Tendo como referência *Temor e tremor*, a suspensão ocorre em virtude do dever absoluto que o indivíduo possui para com Deus. Este dever, pode levar à realização daquilo que a moral proibiria. Enquanto pai, Abraão possui um compromisso ético, uma obrigação moral em relação ao filho; deve protegê-lo de qualquer perigo. Nos termos kierkegaardianos, “a relação que

⁸ France Farago (2011) declara que Kierkegaard empresta de Pascal a ideia da suspensão teleológica da moralidade, considerando que o filósofo francês já havia afirmado que a verdadeira moral zomba da moral.

Abraão possui com Isaque se exprime dizendo que o pai deve amar o filho” (KIERKEGAARD, 1979, p. 152). No entanto, e aí reside a fonte da angústia do patriarca, a comissão divina obriga-o a colocar Isaque em perigo.

Ao empregar conceito de Suspensão teleológica da ética, comenta Stewart (2011), Kierkegaard intenta demonstrar que existe uma esfera superior àquela da ética (*Sittlichkeit*) hegeliana. É precisamente nesta esfera que opera Abraão para satisfazer o mandamento divino de sacrificar o próprio filho. Noutros termos, a ética de Hegel não teria estrutura suficiente para manejas nestes casos. Em nome do dever absoluto do indivíduo para com Deus a utilidade da norma moral é suplantada. Mas onde reside o paradoxo? Nas palavras do autor de *Temor e tremor*, ele consiste em “fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus” (KIERKEGAARD, 1975, 282). Da perspectiva racional, o gesto de Abraão deveria ser alvo do mais acentuado repúdio, já que significava uma violação da norma moral sem qualquer justificativa. O patriarca, não obstante, é celebrado como o herói da fé. Uma vez que a moral, em sua universalidade, é aquilo que existe de mais elevado, o indivíduo não está autorizado a desconsiderá-la, devendo ser repreendido em caso de transgressão. Neste sentido, o simples elogio de Silêncio a Abraão já se constitui um paradoxo que desafia qualquer possibilidade de mediação racional.

Como se vê, a Suspensão teleológica postula uma exigência superior ao compromisso com a regra moral: o dever absoluto para com Deus. Ora, se o dever é absoluto, a ética⁹ encontra-se rebaixada ao relativo, o que, certamente, estaria fora de cogitação para Kant e Hegel (ALMEIDA; VALLS, 2007). Há um mandamento divino para não matar, o que significa que o assassinato é um ato detestável para Deus. Mas é o próprio Deus que exige essa violação da parte de Abraão. A verdade é que o homem que opta pela fé, comenta Le Blanc (2003), pela relação absoluta com o Absoluto, responde à ordem divina correndo o risco de entrar em ruptura com os outros homens e com a moral. Do ponto de vista ético, a ordem dada por Deus ao patriarca não possui nenhuma justificativa, ela significa uma violação da própria regra moral, mas como o indivíduo possui um valor absoluto para com Deus, ele precisa cumprir o mandamento

⁹Em sua obra *Ética e existência em Kierkegaard e Levinas* o professor Jorge Miranda de Almeida (2009) faz uma distinção entre ética primeira e ética segunda em Kierkegaard a fim de evitar uma leitura apressada e parcial dos estádios kierkegaardianos onde o religioso rompe completamente com a ética. De fato, o estádio religioso seria o lugar proeminente da ética segunda.

divino, ainda que isso signifique a suspensão de tal norma. Como entender que um ignominioso assassinato seja convertido em um louvável sacrifício é algo que ultrapassa a racionalidade humana. Pela fé é possível notar uma distinção entre assassinato e sacrifício, mas, em termos racionais, não há como encontrar uma explicação plausível para esse fato. A Suspensão parece absurda, e é precisamente nisto que consiste o paradoxo.

Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a sua substância de sua vida. A cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar esse paradoxo nem pela espessura de um cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado (KIERKEGAARD, 1975, p. 127).

A doutrina da Suspensão teleológica da ética tem frequentemente suscitado a acusação de relativismo e até niilismo a Kierkegaard. Neste sentido, o dinamarquês é rotulado como um negador sumário das verdades éticas absolutas. Tal acusação parece exageradamente injusta quando se considera o pensamento kierkegaardiano na íntegra. Essa compreensão, ademais, baseia-se em uma leitura rasa de *Temor e tremor*. Antes de tudo, deve-se tomar o cuidado para não extrapolar o sentido etimológico de “suspensão”. Na observação precisa de Politis 2002, p. 56) “Kierkegaard fala de *Suspensão teleológica da ética* e não de *supressão teleológica da ética*. De fato, muitos leitores não percebem esta distinção fundamental entre suspender provisoriamente e suprimir definitivamente”. Ademais, é preciso salientar que há uma necessidade transcendente que justifica, em um caso específico, a suspensão. Kierkegaard não está defendendo que a ética deve ser suspensa em todo e qualquer caso ao alvitre do indivíduo. Dito de outro modo, é somente em momentos em que o indivíduo se depara com o seu dever absoluto para com Deus que a norma moral pode ser suspensa. Além disso, segundo sugere De Paula (2014) a história de Abraão deve ser melhor compreendida como a suspensão do *telos* da ética e não como uma abolição completa da ética. Desse modo, as acusações acima parecem improcedentes. Por outro lado, cabe acrescentar o esclarecimento de Gouvêa (2009, p. 239) ao afirmar que:

A ética que é suspensa na história de Abraão é estritamente a ética racionalista, uma que não pode suportar qualquer outra instância de valor ético superior ao julgamento do intelecto. Mas a história de Abraão fala-nos de um *telos* superior, uma instância mais

elevada de valor ético à qual a razão tem que se submeter humildemente. Esta humilhação da razão humana é o que Johannes chama absurdo. A fé em virtude do absurdo apresenta o indivíduo à presença desse *telos* superior, esta instância superior de valor ético, que pode ser melhor descrita como obediência à vontade de Deus.

Se tomarmos como referência o que Kierkegaard fala por meio de Johannes Climacus no *Pós-Escrito*, as dúvidas sobre uma possível desqualificação do ético são completamente dissipadas. No texto de 1846, as passagens ressaltando o lugar elevado da ética se multiplicam. É, por exemplo, nesta obra que encontramos a emblemática definição da ética como a suprema morada do homem. Em outra passagem, por meio de uma analogia poética, Climacus nos diz que “o ético é a respiração eterna e, em meio à solidão, a comunhão reconciliadora com todo ser humano” (KIERKEGAARD, 2013, 157). É óbvio que não podemos nos esquecer que, neste texto pseudonímico, Kierkegaard redefine a ética, deslocando-a do âmbito da essência e da generalização abstrata para o âmbito da existência e do indivíduo. Não obstante, não há como negar o seu caráter vital. Assim, o divórcio entre ética e existência, no seu sentido autêntico, não se justifica à luz da filosofia kierkegaardiana. Por fim, é sempre bom lembrar a declaração do próprio Kierkegaard (2007) em *As obras do amor* segundo a qual a tarefa ética é, para o indivíduo, a origem de todas as tarefas. Na explicação pertinente de *Silêncio*,

De qualquer forma, *isso não significa que a moral deva ser abolida*, mas recebe uma expressão completamente diferente, a da paradoxo, de sorte que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé ao dar ao seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever (KIERKEGAARD, 1979, p. 164. Grifos nossos).

Obviamente, alguém poderia objetar afirmando que o atributo da solidão que caracteriza o Cavaleiro da fé em *Temor e tremor* conduz, necessariamente o indivíduo ao isolamento e ao solipsismo. Primeiramente, é preciso reconhecer que a categoria da solidão que caracteriza o Cavaleiro da fé enquanto Indivíduo singular não representa um isolamento final ao ponto de eliminar a responsabilidade ética em relação ao outro. A propósito, em momento algum Abraão nega que possui um compromisso moral para com Isaque. É precisamente esta consciência aguda de seu dever paternal que lhe angustia. Esta consciência se evidencia em uma das formas como Kierkegaard descreve

a chegada do patriarca hebreu ao Moriá, o monte escolhido para o sacrifício. Segundo ele, Abraão “lançou-se em terra e pediu perdão a Deus pelo seu pecado, perdão por ter querido sacrificar Isaque, perdão por ter esquecido o dever paternal para com o filho” (KIERKEGAARD, 1946, p. 114). A solidão, portanto, não é o alvo do Cavaleiro, é apenas a condição para que o indivíduo seja capaz de ver o outro no seu real valor. Dito de outro modo, antes de colocar-se diante dos homens, cada indivíduo necessita colocar-se sozinho diante de Deus. Na história emblemática de Abraão costuma-se enfatizar a sua viagem de ida ao Moriá e, quase nunca, é lembrado o seu retorno do monte fatídico, quando o patriarca é devolvido ao seio da comunidade. No monte do sacrifício, em solidão, Abraão se faz verdadeiramente Indivíduo para poder desfrutar da autêntica vida comunitária. Como mais uma vez nos lembra Politis (2002, p. 20), “o Indivíduo singular kierkegaardiano participa de uma autêntica vida ética”, conclusão semelhante àquela proposta por Almeida (2010) quando postula a responsabilidade como o eixo nodal da subjetividade individual.

Ao mesmo tempo em que a fé, em face do dever absoluto para com Deus, pode levar o Cavaleiro a uma Suspensão teleológica da ética, onde, aparentemente, ele despreza a norma moral e, conseqüentemente, o seu compromisso com a alteridade, com a comunidade, Kierkegaard é enfático ao postular a responsabilidade de um indivíduo em relação ao próximo. De fato, o dever de amar o próximo é a tese principal desenvolvida no texto *As obras do amor* de 1847. Nesta obra, o pensador de Copenhague reforça a responsabilidade do indivíduo em relação à alteridade e à comunidade, relacionando o amor com o dever. Seguindo o espírito do *ágape* cristão, deve-se amar, inclusive, o inimigo, sem qualquer predileção¹⁰ ou preferência, amar sem a motivação alentadora, mas egoísta, da reciprocidade. Como ele faz questão de nos lembrar, o mandamento não diz que devemos gostar do próximo, e sim que devemos amá-lo (KIERKEGAARD, 2007). A relação com o dever torna o amor uma tarefa, para ser mais fiel ao autor dinamarquês, a fonte original de todas as tarefas, tarefa empreendida por todo aquele que compreendeu a essência do crístico.

¹⁰ Na crítica de Christoph Schrempf ressuscitada por Adorno (2010, p. 318) o qual “protesta contra a proibição da predileção que, para ele, é algo belo, e polemiza contra a doutrina da abnegação, posto que nenhum amante verdadeiramente se nega, mas se realiza a si mesmo”.

Quem é o meu próximo? A pergunta emblemática feita pelo fariseu a Jesus no Evangelho é retomada por Kierkegaard e tratada cuidadosamente em *As obras do amor*. Em sua análise sobre esta questão, o pensador dinamarquês afirma que o próximo não deve ser pensado em um sentido seletivo ou exclusivista, isso porque, como já foi destacado, o que deve mover uma pessoa em relação ao próximo não é a predileção ou a afeição, mas o dever e a exigência. Assim, para o autor de *Doença para morte*, o próximo possui um caráter bem mais abrangente do que o amigo ou o amado no sentido erótico. Em termos bastante enfáticos ele afirma que, “se há apenas dois homens, o segundo é o próximo; se há milhões, cada um deles é próximo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 37). O Próximo é, por conseguinte, todos os homens. O conceito não admite exceção, nele estão englobados todos os homens, mesmos os mais indesejáveis. Conforme destaca Jonas Roos (2007), ao se reconhecer o dever, implicado no conceito de amor cristão, aprende-se a ver o próximo em toda e qualquer pessoa. Na compreensão kierkegaardiana, o conceito de próximo também aparece vinculado à ideia de reduplicação. A reduplicação consiste em uma profunda identidade com o próximo. Deve-se amá-lo como a si mesmo. O próximo é, por assim dizer, uma espécie de segundo eu. É com ele que, no entender do filósofo dinamarquês, compartilhamos a igualdade dos homens diante de Deus (KIERKEGAARD, 2007). A categoria da reduplicação é, nos termos de Chevallier (2001), o inimigo mortal de todo amor egoísta, permitindo o reconhecimento da alteridade, de toda e qualquer alteridade.

Enfim, o imperativo do amor ao próximo impede o Cavaleiro da fé de fechar-se em seu mundo particular, de isolar-se completamente fugindo de seu dever (tarefa) junto à comunidade. Embora pareça paradoxal, a Suspensão teleológica da ética postula o dever absoluto para com Deus e, de certo modo, um dever universal com o homem, posto que o próximo é todos os homens. O indivíduo deve abraçar a ambos. Impossível será, contudo, que em determinados momentos estas esferas não entrem em conflitos, pois, como vimos, em Kierkegaard, o paradoxo não é apenas uma característica da fé, mas algo que atravessa toda a existência finita.

Considerações finais

Embora seja, geralmente, estereotipado como irracionalista, solipsista e até mesmo antinomista, Kierkegaard tem o mérito de ter corajosamente apontado os limites da razão, mesmo em um contexto em que o saber racional havia sido entronizado em sua tentativa arbitrária de lançar luz a todos os mistérios e dilemas da existência. Em sua demonstração mais arbitrária de autonomia a razão tentara desvendar os mistérios da fé, tentando construir um caminho para Deus a partir de provas históricas e arrazoados metafísicos. Neste cenário, o pensador nórdico protestou vividamente contra essa tentativa de reducionismo; em sua exaltação do paradoxo, evitou de modo apaixonado o divórcio entre a fé e o mistério. Ao invés de uma fé construída progressivamente a partir do esforço da razão, Kierkegaard elegeu o salto como o instante decisivo que marca o encontro entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus. Para tal, o jovem corcunda e magricelo de Copenhague não hesitou o confronto com a figura imponente de Hegel; expôs-se às sátiras implacáveis dos críticos da época que, em uma espécie de *argumentum ad hominem*, atacavam sua aparência física para desqualificar seu pensamento.

Em sua paixão pelo paradoxo, Kierkegaard protestou contra os teólogos da época os quais haviam tornado o cristianismo dependente de argumentos racionais e provas, expondo com isso o inconveniente daqueles que, amparados pelo criticismo bíblico, haviam se escandalizado com a simplicidade da fé. Buscavam com tal empreendimento uma forma de cristianismo mais sofisticada, mais adequada ao homem que nascera no apogeu das Luzes. Mas tal expediente era, para Kierkegaard, o mesmo que negar a essência da fé, semelhante à jovem que traja o amante com vestes caríssimas porque deseja ocultar sua condição humilde, da qual se envergonha. Em suma, o filósofo existencial percebeu que quando tudo se explica racionalmente, já não há espaço para a fé. Não se expulsa o paradoxo da existência sem o risco permanente de torná-la trivial.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Jorge Miranda. *Ética e existência em Kierkegaard e Levinas*. Vitória da Conquista: BA, Eduesb, 2009.

ALMEIDA, Jorge Miranda; VALLS, Álvaro. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2007.

ALMEIDA, Jorge Miranda; REDYSON, Deyve. Kierkegaard leitor de Hegel. *Revista Pandora Brasil*. n. 23. p. 103 – 113. out. 2010.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamentos*. Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

DE PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: O escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.

_____. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. Aracaju: Annablume, 2009.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2005.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A Palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor*. São Paulo: Alfarrabio: Custom, 2002.

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

HEGEL. *Lecciones de las pruebas de la existencia de Dios*. Madrid: Aguilar, 1970.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KIERKEGAARD. *As obras do amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. 2. ed. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Discursos edificantes, Três discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Trotta, 2010.

_____. *Ejecitación del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *El instante*. Madrid: Trotta, 2006.

_____. *O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

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

_____. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Vol. 01. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Temor e tremor*. In: Os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1979.

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

LUTERO. *Debata do Reverendo Senhor Dr. Martinho Lutero sobre a Divindade e Humanidade de Cristo*. In: Obras selecionadas. Vol. 3. São Leopoldo: Sinodal; Concórdia: Porto Alegre, 1992.

_____. *O debate de Heidelberg*. In: Obras selecionadas. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal; Concórdia: Porto Alegre, 1987.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

POLITIS, Hélène. *Le concepto de philosophes constammentemente reporte à Kierkegaard*. Postface de Bernard Burgeois. Paris: Éditions Kimé, 2009.

_____. *Le Vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Elipses Édition Marketing S.A, 2002.

ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. 247 p. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS, 2007.

STERN, Robert. *Understand moral obligation: Kant, Hegel e Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

STEWART, Jon. *Kierkegaard as Hegelian*. Enrahonar Vol. 29, 1998. p. 147-152.

_____. *La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel*. Revista Numen: Revista de estudo e pesquisa da religião. Vol. 14, Nº 1, 2011. p. 33-55.

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