

# SØREN KIERKEGAARD: A MEDIAÇÃO E O PARADOXO DO “SALTO DA FÉ”

Rogério Miranda de Almeida  
Faculdade São Basílio Magno

**Resumo:** Estas reflexões têm como objetivo principal analisar o paradoxo do “salto da fé” na filosofia de Kierkegaard e, mais especificamente, na obra intitulada: *Temor e tremor* (1843). Este paradoxo, o teólogo o situa naquilo que ele denomina o “estágio religioso” que, à diferença dos estágios estético e ético, é infenso a todo argumento e a toda mediação racional. Esta é a razão pela qual, depois de apresentar uma breve visão do paradoxo na filosofia e na teologia, eu procederei a uma análise deste conceito em Kierkegaard ligando-o mais precisamente à doutrina do “salto da fé”. Ao mesmo tempo, enfatizarei a impossibilidade de se definir o paradoxo, dado que ele escapa a toda tentativa de compreensão lógica, discursiva, racional. Isto se verifica particularmente em *Temor e tremor*, onde Abraão é mostrado como o “cavaleiro solitário da fé” que, à diferença do herói trágico, não recorre a nenhuma mediação ou explicação de caráter lógico, mas simplesmente caminha com uma única determinação: responder ao comando divino e, portanto, realizar a empresa absurda de sacrificar seu próprio filho, Isaac.

**Palavras-chave:** Kierkegaard, mediação, paradoxo, salto da fé, estágio religioso.

**Abstract:** The main goal of these reflections is to analyze the paradoxical “leap of faith” in Kierkegaard’s philosophy and, more specifically, in his work: *Fear and Trembling* (1843). The theologian situates this paradox in that level he denominates the “religious stage”, which, differently from the esthetic and ethical stages, is recalcitrant to any argument and rational mediation. Thus, after presenting a general view of the concept of paradox in philosophy and theology, I will analyze this concept in Kierkegaard connecting it, more precisely, to the doctrine of the “leap of faith”. Simultaneously, I will emphasize the impossibility of defining the paradox, since it escapes to any attempt of logical and argumentative comprehension. This is even more patent in *Fear and Trembling*, where Abraham is considered the “solitary rider of faith”, who differently from the tragical hero, did not appeal to any mediation or logical explanation, but straightforwardly walked with a sole determination: to respond to the divine commandment and, therefore, to achieve the absurd enterprise of sacrificing his own son, Isaac.

**Keywords:** Kierkegaard, mediation, paradox, leap of faith, religious stage.

A concepção filosófico-teológica de Søren Kierkegaard (1813 – 1855) reconduz-nos a uma daquelas três tendências que marcaram os quatro primeiros séculos da era cristã no que diz respeito à relação fé e razão, ou “sabedoria cristã” e sabedoria pagã”. A exemplo de Tertuliano (c. 155 – c. 222), e apesar das diferenças de perspectiva e de análise que os distinguem, Kierkegaard também interpõe um abismo intransponível, ou uma antinomia irreduzível, entre os domínios da fé e da razão. A outra tendência é aquela

representada notadamente por Justino Mártir (c. 100 – c. 165), para quem a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã” coincidem no seu questionamento fundamental: ambas estão à procura do Logos e, portanto, da verdade. Para a terceira tendência, cujos paladinos principais são Clemente de Alexandria (c. 150 – c. 212), Orígenes (c. 185 – c. 254), Atenágoras (séc. II), os Padres Capadócijs do século IV (Basílio Magno, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa) e Agostinho de Hipona (354 – 430), não existe nem uma antítese absoluta nem tampouco uma pura e simples equivalência entre estas duas esferas do saber. O que há entre elas é, antes de tudo, uma mediação ou uma complementariedade, porquanto ambas se evocam e se completam, embora o primado da verdade recaia, em última instância, sobre a “sabedoria cristã”. De resto, todas estas três tendências, e nomeadamente a primeira, não podiam senão assinalar a prioridade à revelação cristã e ao paradoxo da encarnação<sup>1</sup>.

Nos tempos modernos, poderíamos aproximar a visão de Kierkegaard daquela de Blaise Pascal (1623 – 1662), cujo enfoque principal é, justamente, a cisão entre fé e razão, entre cristianismo e ciência ou, para servirmo-nos de sua própria terminologia, entre o “espírito de fineza” e o “espírito de geometria”. Não menos próximo do pensador dinamarquês se acha também o teólogo contemporâneo, Karl Barth (1886 – 1968), que Kierkegaard influenciou em mais de um aspecto e para quem, mormente na *Carta aos Romanos* (1922), a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem acarreta igualmente uma separação rigorosamente radical entre a revelação direta de Deus e a mediação, ou entre a graça e o esforço humano de aceder ao grande Outro, ou ao transcendente. Ora, para G. W. F. Hegel (1770 – 1831) – contra quem o autor das *Migalhas filosóficas* não poupa nem crítica, nem ataque, nem ironia – só existe um *meio* pelo qual o Espírito Absoluto pode manifestar-se como Espírito Absoluto: é fazendo-se história, isto é, determinando-se ou pondo-se a si mesmo, pelo movimento e as figuras finitas que este mesmo movimento subsume, numa *mediação* consigo mesmo do tornar-se outro, ou tornar-se diferente de si. Dito de outro modo, e de maneira extremamente genérica, a própria natureza racional do Ser exige o seu manifestar-se através de um percurso dialeticamente articulado dos diferentes momentos e das diferentes formas de sua *manifestação* e, portanto, de sua própria *determinação*.

Certo, o meu propósito nestas reflexões não é – pelo menos em primeiro lugar – o de estabelecer um confronto entre Hegel e Kierkegaard,

---

<sup>1</sup> Para uma análise mais extensa desta questão, veja a tese de doutorado, rica de intuições e fartamente documentada, de LETENSKI, Irineu, sob o título: *O paradoxo do entre-dois no nascimento do pensamento cristão*. Tese de Doutorado. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2016. Número de chamada: T 100 L646p 2016.

embora todo estudo que tencione discorrer sobre o autor das *Migalhas filosóficas* deva também levar em conta, direta ou indiretamente, a filosofia de Hegel. Efetivamente, se existe um problema que obsidia o solitário de Copenhague do começo até o fim, este consiste no conceito de mediação, que ele não cessa de combater, de superar e, paradoxalmente, de a ele retornar. Assiste-se, por conseguinte, a uma tentativa sempre recomeçada e sempre renovada de colmatar uma hiância que se *inter-põe* entre o finito e o infinito, o particular e o universal, as partes e o todo, o tempo e a eternidade, a história e o que está para além da história, ou que não tem história. De resto, eu poderia servir-me ao acaso de qualquer obra do pensador do “salto da fé”, pois em todas elas esta problemática retorna de maneira implícita ou explícita, velada ou aberta e minuciosamente examinada. Todavia, para a questão específica que aqui me proponho explorar, é em *Temor e tremor* (1843) que o filósofo a retoma com toda a sua intensidade, crueza e fineza de análise. Trata-se da experiência de Abraão, tal como ela é narrada no livro do *Gênesis* (*Gn* 22,1-19), onde o patriarca, segundo o relato, ouve a interpelação da voz de Iahweh para dirigir-se à região de Moriá e, numa de suas montanhas, oferecer-lhe em holocausto seu próprio filho, o filho de sua velhice e herdeiro único de seu patrimônio, Isaac.<sup>2</sup> Conquanto *Temor e tremor* seja a minha obra de referência principal, deve-se ter presente que o conceito de mediação e daquelas questões que lhe estão essencialmente vinculadas – a razão e o paradoxo da fé – se encontram também em outros escritos de Kierkegaard. Dentre estes, se destacam: *A retomada* (1843), *O conceito de angústia* (1844), *Migalhas filosóficas* (1844), *Pós-escrito final não-científico às migalhas filosóficas* (1846), *Doença até a morte* (1849) e os *Diários*.

Acrescente-se desde já que o paradoxo do “salto da fé” se situa naquilo que Kierkegaard designa pela expressão: o “estágio religioso”. Há, pois, o “estágio estético” que exprime uma situação ou uma atitude pela qual o indivíduo está, por assim dizer, condenado a gozar dos momentos que as suas infinitas escolhas lhe proporcionam sem que ele se decida a permanecer em nenhuma delas. É o caso típico do sedutor, de Don Juan. Há também o “estágio ético”, no qual o indivíduo escolhe, por exemplo, uma profissão, um estado civil, um engajamento político ou um ato patriótico que requer sacrifício. Todavia, estas escolhas se dão no nível da generalidade e podem ser racionalmente defendidas, ou sustentadas. No “estágio religioso”, ao invés, o indivíduo se encontra solitário diante do absoluto, ou do absurdo, face ao qual ele tem de decidir, mas sozinho. Aqui não entra em linha de conta nenhum

---

<sup>2</sup> Esta narrativa é comumente atribuída à tradição eloísta, na qual Deus é chamado de Elohim. Todavia, neste relato aparecem também elementos javistas, como o próprio nome de “Moriá”, no versículo 2, e o nome de Iahweh, nos versículos 11.14.15.

raciocínio, nenhum argumento, nenhuma inteligibilidade. Esta é a razão pela qual Kierkegaard qualifica este estágio como sendo o “paradoxo do salto da fé”, pois ele se manifesta como uma ruptura no seio mesmo da generalidade ou daquilo que é universalmente aceito. É o caso emblemático do sacrifício de Isaac que Abraão, o “cavaleiro solitário da fé”, estava na iminência de levar a termo. Note-se, contudo, que o filósofo não considera estes três estágios como sendo necessariamente cronológicos, ou evolutivos, no sentido em que haveria uma dinâmica inelutável começando pelo “estágio estético”, passando pelo “ético” e desembocando finalmente no “estágio religioso”. Não! Eles estão antes potencialmente incluídos ou entrelaçados um no outro e, melhor ainda, é possível neles verificar-se um retorno, um avanço, uma transformação, ou aquilo que eu designo pela expressão “*entre-deux*”<sup>3</sup>. No entanto, pode também ocorrer uma ruptura entre um e outro, ou um salto brusco, uma descontinuidade, de um com relação a outro. Antes, porém, de desenvolver a questão do “paradoxo do salto da fé”, examinarei brevemente alguns exemplos de paradoxo a partir de um ponto de vista filosófico e teológico.

### 1. O paradoxo filosófica e teologicamente considerado

Deve-se antes de tudo salientar, conforme eu avanci no resumo destas reflexões, que é impossível definir o paradoxo, pois como definir aquilo que, em essência, escapa a toda e qualquer tentativa de compreensão e apreensão racional? Efetivamente, quando se pensa no paradoxo, pensa-se em tudo aquilo que causa admiração, perplexidade e espanto. Neste sentido, é paradoxal todo fenômeno ou todo juízo de valor que se encontra à margem ou ao lado da opinião comum. Por extensão, é paradoxal tudo aquilo que vai contra a visão geral de uma determinada época, de um determinado povo ou de uma determinada classe social. Isto se deduz da própria etimologia da palavra, “paradoxo”, que vem do grego e se compõe de dois elementos básicos: *παρά* (junto a, cerca de, ao longo de, em confronto com, em comparação de, contra) e *δοξα* (opinião, conjectura, suposição, parecer, crença). Esta é a razão pela qual, na tradição filosófica, o paradoxo é visto como uma proposição ou um juízo que está em desacordo e mesmo em contradição com a opinião vigente. Pois, ao manifestar-se como aquilo que tem um caráter de novo, de estranho, de maravilhoso, de prodigioso e, literalmente, *extra-ordinário*, ele desperta surpresa, pasmo e incompreensão. Note-se, porém, que o paradoxo se distingue do sofisma, na medida em que este é um raciocínio falso, infenso ao rigor do silogismo e intencionalmente apresentado com a finalidade de

<sup>3</sup> Veja a este respeito: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 227-229.

persuadir ou induzir o interlocutor em erro. O paradoxo se distingue também do paralogismo, que, à diferença do sofisma, é um raciocínio involuntariamente incorreto que, no entanto, pode levar a conclusões verdadeiras. Positivamente falando, o paradoxo é, de acordo com o que eu disse mais acima, um juízo contrastante com opiniões difusas e geralmente admitidas, mas que são incapazes de resistirem a uma crítica mais profunda. Neste sentido, o paradoxo pode ser a expressão de verdades eminentes que, ao aparecerem, destroem aquelas opiniões dominantes que até então refletiam ignorância e preconceito dos que as defendiam.

Uma atitude eminentemente paradoxal pode ser verificada, por exemplo, na ética socrática e, mais especificamente, no *Górgias*, onde, ao refutar a concepção tipicamente sofística de Polo, Sócrates declara que é mais nobre sofrer uma injustiça do que praticá-la<sup>4</sup>. Do ponto de vista lógico, Aristóteles considera paradoxal a redução de um discurso proposto pelos sofistas como o segundo dos fins, enquanto que o primeiro se coloca no nível da confutação, vale dizer, da negação de uma asserção enunciada pelo adversário.<sup>5</sup> Com relação ao estoicismo do período antigo (séculos IV – III a.C.), sobressai o paradoxo das virtudes que se entrelaçam mútua e radicalmente, de sorte que o possuidor de uma virtude é, *ipso facto*, o possuidor de todas as demais virtudes.<sup>6</sup> Também para os estoicos antigos – e para Crisipo em particular – o mal é a condição mesma para que possa existir o bem, porquanto este último não pode ser concebido, nem mesmo imaginado, sem que, ao mesmo tempo, se considere a sua contrapartida, vale dizer, o mal. De igual modo, é impensável a justiça sem a injustiça, a verdade sem a falsidade, a beleza sem a fealdade, a sabedoria sem a ignorância. Crisipo vai tão longe a ponto de afirmar, segundo Plutarco, que não se poderia nem mesmo atribuir uma origem à virtude que não fosse aquela do próprio vício<sup>7</sup>. Não menos paradoxal é a expressão que, no século I d.C., Sêneca empregará com relação a uma impulsão ou a uma tendência para a morte. Com efeito, nas *Cartas a Lucílio*, o moralista latino se referirá ao desejo como a uma *libido moriendi*, vale dizer, um apetite ou uma vontade de morrer.<sup>8</sup> Isto nos transporta quase que automaticamente para aquelas análises que, nos séculos XIX e XX, Schopenhauer, Nietzsche e Freud

---

<sup>4</sup> Cf. PLATÃO. *Gorgias*. Paris: GF Flammarion, 2007, 469c. Veja também, no mesmo diálogo, 474c.

<sup>5</sup> Cf. ARISTÓTELES. *On Sophistical Refutations*. Cambridge: Harvard University Press, 1955, chap. 12.

<sup>6</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 v. Cambridge: Harvard University Press, 1958, Book VII, 125.

<sup>7</sup> Cf. CRISIPO, [B.¶1181[2]]. In RADICE, Roberto (editor). *Stoici antichi: Tutti i frammenti*. Milano: Bompiani, 2006, p. 955.

<sup>8</sup> Cf. SÊNECA. *Lettere a Lucilio*, 2 v. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004, Lettera 24.

desenvolverão acerca das pulsões de morte e do retorno a um estado inorgânico, ou inanimado<sup>9</sup>.

Nos tempos modernos, tornaram-se célebres os paradoxos de Michel de Montaigne, para quem os animais são superiores aos homens, de Claude Adrien Helvétius, que reivindicou a igualdade de todas as inteligências, de Jean-Jacques Rousseau, com a teoria do “bom selvagem” e de Pierre Joseph Proudhon, que considera a propriedade privada como um furto e a anarquia como a verdadeira forma de governo. No que tange à ciência moderna, há de se salientarem os paradoxos concernentes às teorias do *big bang*, da entropia, da hidrostática e da relatividade.

No que diz respeito ao paradoxo, ou aos paradoxos, que se desenvolveram através do pensamento cristão, verifica-se a sua presença já no Novo Testamento e, mais especificamente, nas doutrinas do apóstolo Paulo. Com efeito, na primeira epístola aos Coríntios, o Apóstolo dos Gentios opõe a superioridade da *loucura da cruz* à *sabedoria do mundo*: “Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens” (1Cor 1, 25). Existem também os assim chamados sermões da montanha, conquanto seja apropriado falar de “sermão da montanha” somente com relação a Mateus (Mt 5–7), pois, em Lucas, Cristo se dirige aos discípulos e à multidão num lugar plano, imediatamente após haver descido da montanha (Lc 6, 17-49). Outro paradoxo que sobressai no pensamento cristão é o da ambígua sentença que teria proferido Tertuliano, segundo a qual: “*Credo quia absurdum*” (Creio porque é absurdo). Na verdade, foi da seguinte maneira que se expressou o teólogo cartaginês:

- O Filho de Deus foi crucificado; não é vergonhoso, porque poderia sê-lo.
- O Filho de Deus morreu; é digno de fé, porque é inconcebível.
- Sepultado, ressuscitou; é verdade, porque é impossível.<sup>10</sup>

Além deste emblemático exemplo de Tertuliano, outros paradoxos podem ser encontrados na história do pensamento cristão, tais como o da chamada “teologia apofática” de Dionísio Areopagita (sécs. V–VI) que, na sua *Teologia mística*, reivindica, sob a forma de oximoro, a abolição da visão e do conhecimento como a condição mesma para se alcançar a visibilidade e a intelecção de uma essência escondida. Assim: “Rogamos para que nos encontremos nesta treva luminosíssima e, mediante a privação da vista e do conhecimento, possamos ver e conhecer o que está além da visão e do

<sup>9</sup> Veja, a este respeito, ALMEIDA, Rogério Miranda de. *L'au-delà du plaisir: Une lecture de Nietzsche et Freud*. Lille: Université de Lille III, 1997.

<sup>10</sup> TERTULIANO. *La carne di Cristo*, 5.4. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a. Roma: Città Nuova, 2010.

conhecimento juntamente com o fato de não ver nem conhecer”<sup>11</sup>. Na Idade Média Tardia, relevam-se os paradoxos da chamada “mística especulativa” ou “mística essencial”, cujos principais representantes são: Henrique Suso (c. 1295 – 1366) João Tauler (c. 1300 – 1361), Jan Van Ruysbroeck (1293 – 1381) e, notadamente, Mestre Eckhart (1260 – c.1328). Neste último, são frequentes as metáforas do deserto, do abismo, do mar, da solidão e sobressai o conceito de *Urgrund* (fundamento originário ou primordial), com o qual ele designa a deidade (*Gottheit*). O próprio Deus (*Gott*) não é um ser (*Sein*), mas antes um *super-existente ser* (*überseiendes Sein*) e um *super-existente nada* (*überseiende Nichtheit*). Consequentemente, a ele nenhum predicado, nenhum atributo, nenhuma categoria ou qualificação se aplicaria, pois ele transcende a tudo, extrapola a tudo, ultrapassa a tudo, de sorte que sobre ele convém melhor calar do que falar<sup>12</sup>. Ademais, as influências de Agostinho de Hipona e da teologia apofática de Dionísio Areopagita são preponderantes na obra do místico alemão. Com efeito, assevera Eckhart: “Deus não é nem ser (*Sein*) nem bondade (*Gutheit*). A bondade inere ao ser e não vai além do ser, logo, não havendo ser, não há tampouco bondade”<sup>13</sup>.

No limiar dos tempos modernos, vemos emergir as teorias de Nicolau de Cusa (1401 – 1464), que cunhou as expressões: “*docta ignorantia*” e “*coincidentia oppositorum*”. Esta coincidência dos opostos encontra-se maximamente em Deus que, sendo uma unidade absoluta, precede e unifica todos os termos diferentes e distanciados entre si. De um lado, portanto, em Deus se encontram todas as coisas na medida em que ele é um máximo absoluto, mas elas o fazem de maneira simplicíssima, indistinta, como todas as figuras que se verificam na linha infinita. De outro lado, Deus está em todas as coisas como o princípio absoluto que lhes confere finalidade, unidade e entidade. Assim: “O mundo, ou o universo, é o contraído máximo e uno que precede os opostos contraídos, como são os contrários”<sup>14</sup>.

Esta linguagem paradoxal de Nicolau de Cusa nos faz lembrar, em mais de um aspecto, aqueles escritos polêmicos e ambíguos de Martinho Lutero (1483 – 1546) que falam de Deus, na maioria das vezes, através de contrastes e oximoros. Movendo-se na tradição agostiniana – sem a qual não se poderia conceber a emergência e a existência de uma teologia luterana – o reformador se opõe a toda e qualquer tentativa de fazer de Deus um ser ao lado de outros

<sup>11</sup> DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia mística*, capítulo I [1001A]. In *Tutte le opere*. Milano: Rusconi, 1999.

<sup>12</sup> Cf. ECKHART, Mestre. *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Diogenes, 1979, Predigt 42, p. 353.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Predigt 10, p. 197.

<sup>14</sup> CUSA, Nicolau de. *La docta ignorantia*. Roma: Città Nuova, 1998, Libro II, Capitolo IV, p. 121.

seres. Efetivamente, somente aqueles pensadores tributários da tradição aristotélica poderiam considerar Deus, embora elevando-o à categoria de *Summum Ens* e *Summum Bonum*, como um ser delimitável, predicável e, portanto, passível de ser tomado como objeto de indagação filosófica. Ora, estando acima, além e fora de todas as coisas – corpo, espírito, realidades visíveis, audíveis e pensáveis – Deus é, na perspectiva de Lutero, *in-de-finitivel*, inexprimível e inominável. Ele transcende a tudo, escapa a tudo e, no entanto, está presente em tudo<sup>15</sup>.

Nos tempos modernos propriamente ditos, é em primeiro lugar o nome de Blaise Pascal que vem à tona quando se evoca o contraste entre fé e razão. Na sua obra, *Pensées* – e logo após ter declarado, no aforismo 277, que “o coração tem suas razões que a razão desconhece” – o solitário de Port-Royal prossegue dizendo: “É o coração que sente Deus e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão”<sup>16</sup>. Mas antes mesmo de enunciar estes aforismos, ele já havia sido sobremaneira explícito ao arguir que a razão procede com lentidão, porquanto, ao tentar tornar presentes tantas visões e tantos princípios ao mesmo tempo, ela incorre constantemente no risco de fatigar-se e perder-se nos meandros que ela própria constrói. Quanto ao sentimento, ele age instantaneamente e está sempre pronto a fazê-lo, de sorte que, conclui o pensador: “É preciso colocar a nossa fé no sentimento; do contrário, ela será sempre vacilante”<sup>17</sup>.

A tradição, pois, que começa com o apóstolo Paulo e Tertuliano e cuja tendência consiste em acentuar a cisão entre a “loucura da cruz” e a “sabedoria do mundo”, a fé e a razão, o cristianismo e a ciência ou, na perspectiva de Pascal, o “espírito de fineza” e o “espírito de geometria”, é a mesma tradição – guardadas as diferenças de perspectiva e análise – em que se situa o autor de *Tremor e temor*. Mas de que modo e em que proporção o pensador do “salto da fé” revalorizou e reinterpretou o paradoxo cristão a partir de sua própria filosofia, de sua própria ética e de sua própria *escrita*? Antes de tudo, porém, vejamos em que consiste o paradoxo para Kierkegaard.

## 2. Kierkegaard: a verdade eterna e a “paixão infinita”

Na visão de Kierkegaard, o paradoxo é a “paixão do pensamento” e, assim sendo, ninguém deve considerá-lo com derrisão. Por isso, ele é enfático ao afirmar: “Os pensadores que carecem de paradoxo se assemelham a

<sup>15</sup> Sobre o caráter paradoxal das ideias de Lutero acerca de Deus, veja as análises de TILLICH, Paul, em: *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: A Touchstone Book, 1968, p. 247-251.

<sup>16</sup> PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Garnier, 1964, § 278.

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 252.

amantes sem paixão, isto é, são eles também mediócras parceiros<sup>18</sup>. Neste sentido, a ética, o pensamento e a *escrita* kierkegaardiana são inconcebíveis sem o paradoxo, ou melhor, eles são indissociáveis do paradoxo na medida em que o filósofo está constantemente a ressignificar e a reinterpretar as relações ou o hiato inapreensível e incompreensível que se interpõe entre o tempo e a eternidade, o finito e o infinito, o uno e o múltiplo, o individual e o universal, a fé e a razão. A razão e a paixão. Na perspectiva do autor das *Migalhas filosóficas*, a fé e a razão são dois domínios totalmente heterogêneos e, no entanto, ele está continuamente – e paradoxalmente – a pensar um a partir do outro, a *escrever* um a partir do outro, ou a *significar* um pelo outro. Esta deve ser, talvez, a razão pela qual o filósofo não cessa de atacar Hegel, na medida em que, para o pensador da *Fenomenologia do espírito*, só existe um caminho pelo qual o Espírito se concretiza na história, ou se faz história: é justamente o caminho da *mediação*, ou das produções culturais, éticas, estéticas e religiosas que o determinam e são por ele determinadas na sua marcha racional em direção ao Saber Absoluto.

Ora, para o autor de *Temor e tremor*, entre fé e razão existe um abismo intransponível que exige, precisamente, o salto qualitativo da fé, vale dizer, uma ruptura no seio mesmo do estético ou do ético que leve o indivíduo a superar o finito, transgredindo assim a generalidade, mas conservando-se e afirmando-se como indivíduo. Por conseguinte, o paradoxo consiste numa “paixão infinita”, na medida em que o “cavaleiro solitário da fé” – à diferença do “herói trágico” que se move no “estágio ético” – deve efetuar o salto qualitativo com relação a todo e qualquer raciocínio ou juízo de valor que se manifesta na esfera do genérico. Neste sentido, a verdade também se revela como sendo eminentemente individual e, portanto, irreduzível a todo pensamento que viesse justificar e corroborar o agir do grande número ou da sociedade em geral. Dito de outro modo, o “paradoxo do salto da fé” só pode dar-se a partir de uma ruptura que o sujeito, tomado na singularidade de sua “paixão infinita”, efetua no seio mesmo da generalidade ou do eticamente explicável. Por isso, este salto reenvia e não pode reenviar senão ao absurdo. Curiosamente, porém, pela fé o indivíduo se coloca acima do genérico e é ao mesmo tempo por ele justificado, não enquanto inferior a ele, mas superior aos seus juízos de valor. Esta é a razão pela qual, após ter estado imerso nesta generalidade, ele agora se eleva acima dela enquanto indivíduo singular e, assim, se põe numa relação absoluta com o absoluto<sup>19</sup>. Pode-se, pois, afirmar que esta posição ímpar, singular, individual, escapa a toda e qualquer mediação

---

<sup>18</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 37.

<sup>19</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier, 1984, p. 85-86.

que, sempre, se desenrola a partir e através do grande número. Quanto a Kierkegaard, a sua ética é uma ética do vir-a-ser, mas um vir-a-ser que se desdobra, essencialmente, na esfera do individual, do irreduzível, do particular. Daí podermos melhor entender a declaração incisiva, peremptória, do autor de *Temor e tremor* quanto a esta relação absoluta com o absoluto: “Esta posição é e permanece eternamente um paradoxo inacessível ao pensamento”.<sup>20</sup> E isto porque nenhum raciocínio ou nenhum cálculo poderia jamais alcançar aquilo que só pode realizar-se pelo “salto da fé”. Nesta mesma perspectiva, assevera o filósofo:

O paradoxo da fé consiste, pois, em que o indivíduo é superior ao geral, de sorte que, para lembrar uma distinção dogmática hoje raramente empregada, o indivíduo determina a sua relação com o geral através de sua relação com o absoluto, e não a sua relação com o absoluto através de sua relação com o geral. Pode-se ainda formular o paradoxo afirmando que há um dever absoluto vis-à-vis de Deus, pois neste dever o indivíduo se relaciona como tal absolutamente com o absoluto.<sup>21</sup>

Note-se que, aqui também, Kierkegaard não define o paradoxo que, como eu venho enfatizando ao longo destas reflexões, permanece recalcitrante a toda e qualquer tentativa de apreensão. O que sobressai da passagem acima citada é, antes, a possibilidade ou o ensaio iterativo de formulá-lo e de exprimi-lo indefinidamente; por isso ele é sempre simbolizado, significado e reinterpretado de maneira diferente. Acentue-se também – e mais uma vez – que o paradoxo na concepção kierkegaardiana se revela, ou tenta revelar-se, como uma relação essencial do indivíduo com o Absoluto, o que significa que esta relação não cessa de se desdobrar, de se consumir e de recomeçar, mas na diferença ou no abismo intransponível entre um e outro. Onde poder o filósofo inferir que o movimento paradoxal da fé se efetua em virtude de um *absurdo*. Todavia, ao romper com o mundo finito, o sujeito deixa igualmente pressupor que o absurdo é a condição mesma pela qual ele assume a sua própria finitude, ou a finitude da generalidade que ele supera, mas conservando-a enquanto finitude. Em outros termos, o indivíduo, ao superar-se, não perde a sua singularidade ou particularidade, mas, pelo contrário, ele a reafirma, transfigurando-a e revalorando-a radicalmente. Assim, repita-se uma vez mais, trata-se daquele salto qualitativo que rompe com todo e qualquer vínculo que ligaria o indivíduo aos estágios estético e ético e que o conduz diretamente ao seio do absoluto, ou do *absurdo*. Eis por que o filósofo poderá concluir: “O paradoxo não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a *fé*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 110-111.

*começa precisamente onde termina a razão*<sup>22</sup>. Isto nos permitirá percorrer algumas das análises que desenvolve Kierkegaard em torno do paradoxo que pontilha o caminho e a angústia do patriarca Abraão, que ele denomina o “cavaleiro solitário da fé”.

### **3. *Temor e tremor*. Abraão, a fé e o absurdo**

Abraão, conforme relata o livro do *Gênese* (22,1-2), devia sacrificar seu próprio filho sobre uma montanha na região de Moriá. Diz, com efeito, o texto: “Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ Deus disse: ‘Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei’”. A partir destes versículos, impõem-se as seguintes reflexões. Admitindo-se que Abraão estivesse no plano ético e considerando-se também que ele é o pai de Isaac, a primeira reação que dele se poderia esperar era a de uma resistência, de uma hesitação nos moldes, por exemplo, de uma deliberação a respeito de como ele, sendo pai, poderia sacrificar o filho de sua velhice, que ele amava acima de todos os bens da terra. No entanto, nada disso menciona o relato bíblico. Pelo contrário, a narrativa prossegue diretamente, abruptamente, descrevendo os primeiros passos que empreende Abraão para cumprir a ordem emanada de Iahweh. Efetivamente: “Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus havia indicado” (*Gn* 22,3). Mas o que mais chama a atenção neste relato é a menção feita logo em seguida: “No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar” (*Gn* 22,4). De fato, é justamente sobre este versículo que recai uma das análises mais sutis e originais de Kierkegaard, e ela se faz sob a forma de uma crítica na medida em que, para o autor, os exegetas e leitores em geral têm omitido ou negligenciado a principal questão, isto é, o ponto crucial que realmente importa relevar na epopeia do patriarca. É que, segundo o filósofo, todos têm concentrado a atenção notadamente sobre a atitude obediencial de Abraão que, sem hesitar, ter-se-ia levantado cedo, selado seu asno, tomado consigo dois de seus servos e seu filho Isaac e, após ter rachado a lenha para o holocausto, pusera-se a caminho para o lugar que Iahweh lhe havia determinado (*Gn* 22,3). É como se tudo tivesse transcorrido de maneira lépida e imperturbável: Abraão, ao ter lestandamente obedecido ao comando da voz divina, teria conduzido o párvulo ao lugar que lhe fora indicado e, uma vez preparado o altar, iria consumir o sacrifício numa clara demonstração de fé ao Deus de seus pais.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 81. Itálicos meus.

Todavia, pondera Kierkegaard, um ponto sobre o qual não se tem refletido suficientemente é precisamente aquele referente aos três dias de marcha que o patriarca, juntamente com seu filho, os servos e o asno, realizara até a chegada à montanha do país de Moriá. Devem ter sido três dias de uma insuportável angústia – com *temor* e *tremor* – em que Abraão teria exalado suor e sangue. E, no entanto, ele continuava a sua marcha, perseguindo resolutamente o seu alvo, que era o de sacrificar em holocausto o fruto de sua velhice, de seu amor. Caminhava sem hesitar, sem pesar os prós e os contras, sem valer-se de qualquer raciocínio ou argumentação, sem evocar qualquer *mediação* ou expediente que pudesse, num último momento, livrá-lo do gesto fatídico. Conforme observa o próprio Kierkegaard: “Eu lembrarei que a viagem durou três dias e um bom momento do quarto dia, e mesmo estes três dias e meio durariam infinitamente mais do que alguns milênios que me separam do patriarca”<sup>23</sup>. Em tal circunstância – pondera o teólogo – 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. Este ato é tanto mais paradoxal quanto, diz o autor: “É capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo este que restitui a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir nenhum raciocínio, porque a *fé começa precisamente onde termina a razão*”<sup>24</sup>. Efetivamente, diz o relato bíblico:

Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre o seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram-se os dois juntos. Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: “Meu pai!” Ele respondeu: “Sim, meu filho!” – “Eis o fogo e a lenha,” retomou ele, mas onde está o cordeiro para o holocausto?” Abraão respondeu: “É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho”, e foram-se os dois juntos (*Gn 22,6-8*).

Curiosamente, após esta última frase – “e foram-se os dois juntos” – o texto não menciona nenhuma palavra a mais que Abraão teria trocado com seu filho à medida que os dois avançavam para o “lugar que Deus lhe indicara”, isto é, o local onde o patriarca devia construir o altar para o sacrifício. Os dois caminham juntos, mas em silêncio. Não esqueçamos, todavia, de que também existe um paradoxo do silêncio. Este paradoxo consiste para Kierkegaard na

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 81. Itálicos meus.

presença do divino e do demoníaco; o silêncio é um e outro ao mesmo tempo. “O silêncio – diz o filósofo – é a cilada do demônio; quanto mais o guardamos, tanto mais o demônio se torna terrível. Mas o silêncio é também um estado onde o indivíduo toma consciência de sua união com a divindade”<sup>25</sup>. E, poderíamos ajuntar, toma consciência de sua união consigo mesmo e, simultaneamente, da tensão que permeia esta mesma união. É o que se pode deduzir do silêncio de Abraão: nenhuma palavra durante este trajeto final. Por ele, pode-se imaginar a curiosidade repleta de incertezas da criança, como se pode também adivinhar o silêncio mortal, carregado de angústia, dor, *temor* e *tremor* que perpassava o coração do patriarca. No entanto, ele caminha determinadamente, resolutamente, para a consumação do holocausto. Com efeito, diz o texto: “Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu um altar, dispôs a lenha, depois amarrou o seu filho e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar o seu filho” (*Gn* 22,9-10). O sacrifício ia, finalmente, ser consumado, completado, acabado. Subitamente, porém, a tensão é rompida por uma voz vinda do alto: “O anjo de Iahweh o chamou do céu e disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘eis-me aqui!’ O anjo disse: ‘Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único’” (*Gn* 22,11-12).

Como se pode constatar, o último versículo desta passagem é problemático, na medida em que o anjo de Iahweh exclama: “Agora sei que temes a Deus”. Não sabia Deus de antemão, ou o seu mensageiro, que Abraão iria obedecer-lhe? Não é Deus onisciente? Precisaríamos, pois, que um mensageiro verificasse, corroborasse, a fé de Abraão? A questão da onisciência divina, da predestinação e da liberdade humana sempre se fez presente na história da teologia e ela se tornou um foco de intensos debates durante o Renascimento, sobretudo por parte de pensadores como Lorenzo Valla e Pietro Pomponazzi. Mas a questão que então se colocava não consistia tanto em saber se Deus conhecia ou não de antemão as vicissitudes pelas quais passariam os seres humanos, mas em demonstrar que a onisciência divina não circunscreve a liberdade humana no seu agir nem invalida a capacidade do homem de criar e de se afirmar na história. Deus sabe, inclusive, se os humanos se desviarão ou não daquele trajeto que o próprio Deus já conhecia. Se eles o farão ou não, cabe à sua liberdade decidi-lo. Neste caso, Deus não interveria no seu livre-arbítrio, mesmo já sabendo antecipadamente que os indivíduos agiriam desta ou daquela maneira. Resta, porém, que este versículo tem desafiado e continua a desafiar as explicações dos mais perspicazes exegetas no que diz respeito à

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 144.

afirmação do anjo: “Agora sei que temes a Deus”. Afinal de contas, trata-se de seu mensageiro. Por que então somente “agora” sabia ele que Abraão temia a Deus? A única coisa que se pode afirmar, a partir do relato bíblico, é que Abraão agiu em plena liberdade, pois ele poderia obedecer ou não obedecer à voz divina. No entanto, ele optou por obedecê-la. Mas isto pode também acarretar um ingente problema do ponto de vista da fé, qual seja: até que ponto o ato de fé é um ato puramente livre e até que ponto ele precisa da graça para manifestar-se? Se precisa da graça – e para Agostinho de Hipona a fé sempre vem acompanhada do auxílio da graça – já não se trata de um ato puramente livre. Permanece, contudo, a possibilidade de o indivíduo – pela sua livre decisão – abrir-se ou não, aderir ou não, ao auxílio da graça.

No caso de Abraão, vemo-lo na mais profunda solidão e angústia diante de um ato que ele livremente está para consumir, um ato absurdo, que Abraão não entende, mas ao qual ele adere sem opor-lhe nenhuma resistência, isto é, sem procurar justificar-se nem evadir-se na esfera da ética ou das explicações de caráter lógico. É que, repitamos com Kierkegaard, o indivíduo é capaz de perpetrar um crime e de, ao mesmo tempo, transformá-lo num “ato santo e agradável a Deus”. Com isto, ele será também capaz de atingir o clímax do paradoxo que – sublinhe-se mais uma vez – não poderá ser reduzido a nenhum raciocínio ou a nenhuma consideração de ordem ética, genérica ou racional. “Porque *a fé começa precisamente onde termina a razão*”<sup>26</sup>.

A partir destas análises, jamais será demasiado enfatizar o caráter essencialmente “individual” e singular da filosofia e da ética kierkegaardianas. Ambas são marcadas, vincadas e pontilhadas pela irredutibilidade do sujeito na sua peculiaridade e especificidade únicas. O sujeito é sujeito na medida, e somente na medida, em que ele está colocado diante de uma gama infinita de possibilidades, dentre as quais ele terá sempre de escolher. Pois uma decisão leva inevitavelmente a outra decisão, uma possibilidade a outra possibilidade, e assim indefinidamente. O sujeito é, portanto, único – solitariamente único – no seu agir e no seu constituir-se como sujeito, como indivíduo. Há, com efeito, de um lado, o indivíduo e, de outro, o geral, ou a universalidade do grande número. Para o teólogo dinamarquês, o indivíduo se eleva e se supera na medida mesma em que ele rompe com a finitude e a razoabilidade do geral e, assim fazendo, ele adere irrestritamente ao incompreensível, ao absoluto, ao absurdo, ou àquilo que não é aceito pelos valores vigentes da generalidade. Esta é razão pela qual o “cavaleiro solitário da fé” – à diferença do “herói trágico” – é aquele que, literalmente, extrapola toda e qualquer explicação de caráter lógico e moral, efetuando cegamente, incondicionalmente,

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 81. Itálicos meus.

absolutamente, o salto qualitativo da fé, ou o paradoxo do salto da fé. É o caso típico de Abraão.

#### 4. O “herói trágico” e o “cavaleiro solitário da fé”

Efetivamente, na concepção ética basilar de Kierkegaard, é óbvia a diferença que separa o “herói trágico” do “cavaleiro solitário da fé”. É que o primeiro se move na esfera da moral, e não poderia ser de outro modo, pois toda expressão da moral tem para ele a sua finalidade, ou o seu *telos*, numa manifestação superior da própria moral ou, mais exatamente, dentro do âmbito da própria moral. Ele reduz, por exemplo, a relação moral entre o pai e o filho, ou entre a filha e o pai, a um sentimento cuja dialética reenvia à própria ideia de moralidade. Em outros termos, não se trata aqui de uma “suspensão teleológica” da própria moral, na medida em que ela continua sendo a moral do genérico, ou daquilo que todos compreendem e aceitam. Em última instância, não houve uma ruptura em direção ao transcendente, ao absoluto e, portanto, ao absurdo. Inversamente, o “cavaleiro solitário da fé” é aquele que efetua esta transgressão, na medida em que realiza o salto qualitativo da fé. Em Abraão, por exemplo, houve não somente uma ruptura com relação ao estágio ético, mas também uma superação radical desse próprio estágio. Melhor ainda: Abraão foi além, porquanto ele tinha um *telos* diante do qual ele suspendeu o estágio ético. De sorte que ele não agiu para salvar um povo, nem para defender a ideia do Estado, nem para apaziguar os deuses irados. Assim, diz Kierkegaard: “Enquanto o herói trágico se revela grande pela sua virtude moral, Abraão o é por uma virtude completamente pessoal”<sup>27</sup>. E, poderíamos ajuntar, por uma virtude completamente individual, não especificamente moral, mas propriamente religiosa. Porque – enfatiza o filósofo – na vida “normal”, geral, ética de Abraão, a moral não encontraria uma expressão mais alta do que aquela que reivindica o amor do pai *vis-à-vis* do filho<sup>28</sup>. É assim que pensaria Abraão caso ele se pautasse tão somente pelo plano ético. Mas o “cavaleiro solitário da fé”, repita-se, dá um passo além, porquanto ele rompe com toda racionalidade e toda mediação lógica: ele vai sacrificar seu próprio filho, o filho de sua velhice, o filho prometido pelo Deus de seus ancestrais.

Ainda conforme Kierkegaard – e seguindo a mesma linha de reflexão – o herói trágico concentra também sobre um ponto decisivo toda a moral que ele ultrapassou teleologicamente. Todavia, ele ainda encontra no geral um apoio para sustentá-lo e incentivá-lo. Em contrapartida, o “cavaleiro da fé” não dispõe de ninguém para consolá-lo; ele está sozinho, melhor, ele pode contar

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*

somente consigo mesmo, daí o aspecto medonho e aterrador de sua situação. Donde também a conclusão do teólogo: “Para obter uma consciência enérgica, o herói trágico pode, em certo sentido, pedir socorro ao geral, mas o cavaleiro da fé está sozinho em toda a sua situação. O herói trágico opera esta concentração e encontra o repouso no geral, já o cavaleiro da fé não cessa de estar em suspensão”<sup>29</sup>. A suspensão do sentido, do lógico, do racional, no momento crucial de decidir ou de dar o salto no absurdo. Para ilustrar este contraste, Kierkegaard evoca a figura trágica de Agamenon que renuncia a Efigênia e, por isso mesmo, encontra o repouso no geral; ele poderá então sacrificá-la. É bem verdade que também Abraão conhece a concentração do herói, embora esta seja bem mais difícil nele do que naquele, pois ele não encontra nenhum apoio no geral; ele conta tão somente com a fé, com a *sua* fé. Resta, pois, ao “herói trágico” o consolo de ter todos contra ele, enquanto que o “cavaleiro solitário da fé” carece até deste consolo, porquanto ele sabe que só há um contra ele: é ele próprio. No entanto, ele enceta o movimento paradoxal pelo qual recolhe a sua alma em vista do prodígio. Se ele assim não procedesse – pondera Kierkegaard – ele não seria outra coisa senão um Agamenon a mais. Ele poderia, certo, justificar o sacrifício de Isaac dizendo que o párvulo não teria utilidade para o geral. Mas, agindo desta sorte, ele estaria pensando e se movendo tão somente no estágio ético. Ora, para Kierkegaard:

Somente o indivíduo pode decidir se ele realmente está numa crise ou se ele é um cavaleiro da fé. O verdadeiro cavaleiro da fé é sempre o isolamento absoluto, já o falso cavaleiro é sectário, pois ele tenta sair da estreita vereda do paradoxo para tornar-se um herói trágico a bom preço. O herói trágico exprime o geral e a ele se sacrifica.<sup>30</sup>

É interessante notar a maneira pela qual Kierkegaard considera a figura de Jó com relação a Abraão. E, de fato, num primeiro momento poder-se-ia pensar que Jó também tipifica o “cavaleiro solitário da fé”. No entanto, Kierkegaard não o vê como o campeão da fé, a exemplo de Abraão. De acordo com as análises desenvolvidas na *Retomada* (ou *Repetição*), Jó atinge os limites da fé, mas não chega a ser um “cavaleiro solitário da fé”. A categoria da provação na qual ele se encontra repousa, por assim dizer, na fímbria, na orla ou no meio-termo *entre* o ético e o religioso. A atitude de Abraão, no entanto, não é nem estética, nem ética, nem dogmática; ela é totalmente transcendente e,

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 126-127.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 127-128.

poderíamos acrescentar, ela se dirige para o absoluto e, portanto, para o absurdo, pois ele rompe qualitativamente com o ético e o estético<sup>31</sup>.

Isto imediatamente evoca uma ponderação que o próprio Kierkegaard não cessa de repetir ao longo de *Temor e tremor*. De resto, é também com estas palavras que ele termina esta obra antes de chegar à sua conclusão propriamente dita, à qual ele dá o título de Epílogo. Declara, com efeito, o filósofo: “Pois, ou se considera o paradoxo segundo o qual o indivíduo está como indivíduo numa relação absoluta com o absoluto, ou Abraão está perdido”<sup>32</sup>. A interrogação que deve, pois, ser levantada consiste em saber se esta ponderação não se aplicaria também ao próprio Kierkegaard, na medida em que a filosofia de um autor, a ética de um autor, a *escrita* de um autor, estão indissociavelmente ligadas entre si. Afinal de contas, o sujeito emerge, se revela e, ao mesmo tempo, se esconde – não esqueçamos de que o solitário de Copenhague escreve sob a modalidade de máscaras e pseudônimos – na medida mesma em que se desenvolvem o movimento e a experiência de sua *escrita*, ou de seu *texto*.

## Conclusão

Nesta perspectiva, é oportuno ressaltar a observação de Paul Tillich, segundo a qual um dos principais pontos que ligam a condição melancólica pessoal de Kierkegaard ao seu sentimento de uma realidade irreconciliada – e irreconciliável – é a sua experiência como indivíduo em completa e total solidão diante de Deus. Esta solidão absoluta diante do Absoluto, nenhuma mediação racional ou universal poderia remediá-la, pois somente o indivíduo tem a tremenda responsabilidade pela qual ele *vive a sua* situação. É ele próprio quem terá de decidir, pois, conforme vimos ao longo destas reflexões, Kierkegaard enfatiza que a realidade última é uma realidade que cabe exclusivamente ao indivíduo decidi-la, este mesmo indivíduo que está lançado na generalidade do mundo das mediações, mas que deve superá-las para alcançar a salvação e, mais precisamente, a *sua* salvação. Ainda de acordo com Tillich, não encontramos nada de semelhante em Hegel, pois, apesar de o pensamento universal do filósofo alemão abraçar toda a realidade, jamais veremos em Hegel um desenvolvimento ético pessoal em que o indivíduo fosse elevado à categoria de decisão final. É que Hegel subsume a ética na filosofia da história e na filosofia do direito. Certo, enfatiza Tillich, há em Hegel uma ética da família, do Estado, da comunidade, da cultura, mas nele não existe uma ética que trate diretamente, estritamente, da decisão pessoal do

---

<sup>31</sup> Cf. KIERKEGAARD, S. *La Reprise*. Paris: Flammarion, 1990, p. 155.

<sup>32</sup> KIERKEGAARD, S. *Crainte et tremblement*, op. cit., p. 201.

indivíduo enquanto tal. Esta é a razão pela qual, relembra ainda Tillich, Schelling também dirigia seus ataques contra Hegel, embora de maneira menos acentuada, menos frequente e menos explícita do que o faria Kierkegaard<sup>33</sup>. Evidentemente, a filosofia de Hegel como um todo, ou como um sistema, deixa margem a interpretações muito mais nuançadas e multifacetadas do que esta que apresenta o teólogo alemão. Ademais, não esqueçamos de que Kierkegaard está constantemente a dialogar com Hegel, na medida em que ele o critica, o ataca e tenta incessantemente superá-lo, mas a partir do próprio Hegel.

Afinal de contas, a que se deve esta experiência de uma solidão absoluta? Do ponto de vista filosófico, podemos afirmar que ela remete a uma situação de alienação devida à finitude da existência. Trata-se, mais especificamente, de uma angústia face ao estranhamento do ser enquanto *existente* ou enquanto lançado no mundo. Já numa perspectiva teológica, poderíamos falar de uma situação de pecado, ou de alienação em virtude da transgressão do comando da voz divina: “E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: ‘Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer’” (*Gn* 2,16-17). A pergunta, pois, que irremediavelmente retorna é a de saber se esta situação poderia ser, se não completamente abolida, pelo menos em parte superada, ou transformada.

Ora, para o autor de *Temor e tremor*, este tipo de solução seria impossível, porquanto esta situação reenvia a uma problemática mais primordial ainda, vale dizer, a uma questão de ordem ontológica que se expressa pela distância insuperável que se estende entre o finito e o infinito, o temporal e o atemporal, o múltiplo e o uno, o instante e a eternidade. Existe, pois, entre estas duas esferas um abismo intransponível que jamais se deixaria totalmente colmatar ou reconciliar pelas mediações finitas da existência, ou da cultura. Para Kierkegaard, o indivíduo está sozinho, totalmente sozinho, face ao Absoluto, face ao absurdo. Ele tem de romper com a generalidade e, ao mesmo tempo, superar e assumir o finito. A sua marcha é em direção ao transcendente, mas sem a mediação que lhe daria o mundo da generalidade e da ética. Só lhe resta, portanto, uma saída: é o salto paradoxal da fé. Não existe aqui qualquer via pela qual o indivíduo possa escapar ou justificar-se. Nada que lhe permita uma mediação em termos eticamente pensados. Nada que possa ser dedutivamente tirado do mundo ou de si próprio através de um exercício racional. Trata-se de algo que sobrevém ao indivíduo, que o interpela e o

---

<sup>33</sup> Cf. TILlich, P. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, op. cit., p. 462.

obriga a decidir-se. Mas ele só poderá fazê-lo a partir de um paradoxo fundamental ou, na perspectiva do próprio Kierkegaard, a partir do “salto da fé”. Uma fé – repita-se – que não pode ser derivada de nenhuma situação lógica, moral ou psicológica.

Se, portanto, o “herói trágico” tem contra si todo o coro da tragédia e toda a opinião do geral, o “cavaleiro solitário da fé” (Abraão) tem contra si somente ele próprio. Se o primeiro tem a possibilidade de detectar o medo, precisar a censura ou identificar a causa do delito, o segundo está mergulhado na mais absoluta solidão, porquanto ele se angustia por algo que ele não sabe o que é, algo totalmente inexplicável, inapreensível e inominável. De nada, pois, lhe serviriam os níveis estético e ético, na medida em que o primeiro o lançaria numa rede de escolhas cuja duração seria proporcional ao gozo que elas acarretariam, enquanto que o segundo o obrigaria a decidir-se dentro e a partir de uma racionalidade, que é a racionalidade do genérico, do universal. O estágio religioso, no entanto, aponta para o transcendente, para o absoluto ou para a suspensão teleológica de toda mediação finita, racional e cultural. Neste último estágio, o que está em jogo é uma “paixão infinita”, ou melhor, é a verdade como uma paixão infinita que o indivíduo não saberia – e não poderia – explicar. É aquela paixão de Abraão (paixão ou verdade?) que o próprio solitário de Copenhague tenta compreender e infinitamente superar...

## Referências

- ALMEIDA, R. M. de. *L'au-delà du plaisir: Une lecture de Nietzsche et Freud*. Lille: Université de Lille III, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTLES. *On Sophistical Refutations*. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1973.
- CUSA, N. de. *La donna ignoranza*. Roma: Città Nuova, 1998.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 v. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia mística*. In *Tutte le opere*. Milano: Rusconi, 1999.
- ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Diogenes, 1979.
- KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier, 1984.

\_\_\_\_\_. *La Reprise*. Paris: Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

LETENSKI, I. *O paradoxo do entre-dois no nascimento do pensamento cristão*. Tese de Doutorado. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2016.

Número de chamada: T 100 L646p 2016.

PASCAL, B. *Pensées*. Paris: Garnier, 1964.

PLATÃO. *Gorgias*. Paris: GF Flammarion, 2007.

RADICE, R. (editor). *Stoici antichi: Tutti i frammenti*. Milano: Bompiani, 2006.

SÊNECA. *Lettere a Lucílio*. 2 v. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004.

TERTULIANO. *La carne di Cristo*. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a. Roma: Città Nuova, 2010.

TILLICH, P. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: A Touchstone Book, 1968.

E-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com

Recebido: Agosto/2017

Aprovado: Junho/2019