

O conceito de religião cristã em Kierkegaard

Como foi pontuado no capítulo anterior Kierkegaard reage a um modo de ser igreja e de ser cristão que não atendiam a realidade existencial do ser humano. Para ele a Dinamarca não vivia a fé genuína em Cristo porque tinha caído na tentação de servir a Cristo e ao Estado ao mesmo tempo. Os religiosos do seu tempo não entendiam, como Lutero, que cristão é todo aquele que foi justificado por Cristo Jesus pela fé. Ao contrário estavam acomodados na certeza especulativa dos dogmas e na ideia equivocada de que eram cristãos porque nasceram na instituição, Estado cristão-luterano. No entanto, para Kierkegaard a religião cristã não é dogma, e muito menos instituição política de Estado. Para ele, o que faz um cristão verdadeiro é a experiência fundamental e singular do indivíduo com Cristo através da fé. Isso acontece, portanto, no estágio que ele chama de religioso. Tendo o ser humano caminhado nas trilhas dos estádios estético e ético (político), ele só pode encontrar sentido existencial na sua relação com Deus no estágio religioso.

Kierkegaard pensa, contra toda forma de dominação política, filosófica ou religiosa, (que adentra o ser humano segundo seus sistemas absolutistas) que o ser humano é livre e somente na sua relação com Deus ele pode vencer a angústia e o desespero da sua existência contraditória. O estágio religioso acontece como superação da angústia existencial dos estádios anteriores que colocam o ser humano diante da inevitável necessidade do “salto de fé”. Kierkegaard vai além ao se preocupar especificamente com a fé cristã, ou com o cristianismo, como um modo de ser muito acima da política, do temporal, do passageiro etc., ao apelar para a dimensão do eterno na relação ser humano e Deus. Para ele o cristianismo não se encaixa em esquemas políticos de Estado como faziam crer seus contemporâneos, principalmente os líderes religiosos. Por isso, Kierkegaard vai se preocupar bastante com o problema do “cristianismo”. O que parecia inaceitável para o teólogo dinamarquês era a ideia de que a fé cristã fazia parte da herança do Estado ao indivíduo, não mais herança de Jesus Cristo a ele, em outras palavras o que faz um cristão é sua “paixão infinita por Cristo”. Para Kierkegaard

embora permanecendo do lado de fora, pelo menos isso eu compreendi, que o crime imperdoável de lesa-majestade contra o cristianismo ocorre quando um indivíduo qualquer supõe como já dada, sem mais nem menos, a sua relação com ele. Por mais modesto que pudesse parecer, dado assim de lambuja, o cristianismo considera isso precisamente como insolência.⁸¹

O estádio religioso para Kierkegaard, portanto, é parte de um doloroso processo de caminhada de experiência com Deus. Não acontece como ele diz, “sem mais nem menos”, mas é dádiva divina alcançada por aquele que ousa dar o “salto de fé” apaixonadamente para Deus. Esse salto de fé possibilita, então, a relação do indivíduo com o cristianismo. O que fugir disso para Kierkegaard não passará de farsa para adestrar as pessoas ao sistema político-religioso. “Por isso, tenho de recusar, com o maior respeito, todo o apoio dos auxiliares teocêntricos e dos auxiliares de auxiliares que desse modo querem auxiliar-me a ingressar no cristianismo”.⁸² Kierkegaard está aqui criticando o conceito de cristianismo presente na mentalidade dos teólogos e filósofos de seu tempo que tinham reduzido a fé cristã em algo de pouco valor ou com certo valor quando enfeitada de provas doutrinárias objetivas. Para Laura Sampaio, Kierkegaard “exprime seus conceitos de cristianismo a fim de que o indivíduo reconheça a ilusão e reflita sobre si mesmo. Quer com isso, exprimir o religioso”.⁸³ Segundo Kierkegaard, para sair dessa armadilha do sistema a única solução é um retorno a interioridade da subjetividade, própria do cristianismo originário, isto é, experiência direta e singular com Cristo.

A crítica que Kierkegaard faz como já observado na primeira parte do “pós-escrito às migalhas filosóficas” é exatamente essa distinção entre religião cristã, ou melhor, entre cristianismo e Estado. Ele entende que cristianismo é uma questão existencial de cada pessoa, logo, não pode ser confundido como um mero pertencimento a religião de Estado. Se agarrar a Igreja como ele bem diz não faz de ninguém um cristão. Na Dinamarca do tempo de Kierkegaard fé e política pertenciam ao Estado, isto é, são espécies de entidades racionais que constituem o cidadão dinamarquês. Pertencer ao Estado dinamarquês significava “ser uma pessoa de fé cristão-luterana”. É contra essa “fé” dada pelo Estado, e legitimada

⁸¹ KIERKEGAARD. Soren Aabye. Pós-escrito às migalhas filosóficas, Vol. I., p. 22.

⁸² Ibid, p. 22.

⁸³ SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. A existência ética e religiosa em Kierkegaard: Continuidade ou Ruptura? p. 43. In: <http://www.dfmc.ufscar.br/uploads/publications/4f04957cdcc7d.pdf>. Acessado em 15/12/2015.

pela Igreja, que Kierkegaard vai protestar como um bom discípulo de Lutero. Sobre sua realidade político-social ele diz ironicamente:

todos nós vivemos tranquilos na convicção de termos sido batizados, mas, se o batismo deve ser decisivo, infinitamente decisivo para minha felicidade eterna, então eu – e conseqüentemente qualquer um que não tenha sido abençoado pela objetividade e não tenha rejeitado a paixão como brincadeira de criança (e este não tem, de fato, uma felicidade eterna para fundamentar; portanto, pode facilmente fundamentá-la sobre muito pouco) – então eu preciso instar pela certeza. Ai, a desgraça é que em relação a um fato histórico eu só posso obter uma aproximação. Meu pai o disse; consta no livro de registro da paróquia; eu tenho um certificado [de batismo], e assim por diante...⁸⁴

Assim, não existia liberdade no indivíduo e muito menos autoconsciência sobre a verdadeira fé cristã, pois não era o indivíduo quem dizia se ele era cristão ou não, mas sim a instituição religiosa do Estado que determinava e certificava com um documento batismal. Para Kierkegaard, a Igreja da Dinamarca vivia um cristianismo deturpado porque tinha que atender aos interesses políticos e a sua estrutura não era fundamentada em Cristo, mas na política do Estado. Kierkegaard tem a convicção de que cristianismo e política são de naturezas opostas e tentar fundir ambos é uma blasfêmia e um “crime imperdoável”.

Para ele o cristianismo está no campo da experiência existencial paradoxal do eterno com o temporal. Ao fazer sua defesa do cristianismo como um processo de “tornar-se si mesmo”, ele tenta descolá-lo do âmbito do político para o religioso. Entretanto, isso não significa uma alienação política do indivíduo, mas uma tomada de consciência capaz de discernir o que é o cristianismo e o que é a política estatal das massas. Cristianismo e política podem conversar, contudo, para Kierkegaard não podem ser a mesma coisa, ou estarem unidos. Segundo ele, se cristianismo significa liberdade, nada tem a ver com a ideia de uma Igreja de Estado que dita as normas de fé para o indivíduo. Contra o sistema especulativo, que a partir de uma verdade científico-universal, quer transformar o cristianismo em verdade do sistema objetivo, ele defende que “o pecador de modo algum afirma ou nega a verdade do cristianismo, mas pura e simplesmente se preocupa com a sua própria relação para com o cristianismo”.⁸⁵

O pensador dinamarquês vai mais longe ao afirmar:

⁸⁴ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Pós-escrito às migalhas filosóficas, Vol. 1, p. 48, et. seq.

⁸⁵ Ibid., p. 53.

dado que o ser humano é uma síntese do temporal e do eterno, a felicidade da especulação que um especulante pode ter será uma ilusão, porque ele, no tempo, quer ser somente eterno. Aí reside a inverdade do especulante. Por isso, acima desta felicidade está o interesse infinito, apaixonado pela própria felicidade eterna. [VII 43] Ele é superior precisamente porque é mais verdadeiro, porque expressa decididamente a síntese. [...] O cristianismo não pode ser observado objetivamente, justamente porque ele quer levar a subjetividade até seu ponto extremo; quando a subjetividade está, assim, posicionada corretamente, não pode amarrar sua felicidade eterna à especulação.⁸⁶

Com isso, ele quer mostrar que o cristianismo não é científico nem universal, mas é verdade subjetiva de fé que acontece no mundo particular de cada pessoa que crê. O lugar da fé não é propriamente a cabeça, mas o coração onde a paixão habita. Sendo que a “fé é justamente o infinito interesse pelo cristianismo”.⁸⁷ Eis aqui a principal preocupação da investigação teológica e filosófica de Kierkegaard, O Cristianismo, no objetivo de “tornar-se cristão”. Seu objetivo é tirar as máscaras ideológicas que ofuscavam a religião cristã. Como diz Jonas Roos, “frente a esta situação e às características da cristandade de seu tempo, Kierkegaard afirma que o sentido que permeia todos os seus escritos é este: ‘trata-se de uma obra cuja ideia global é a tarefa de tornar-se cristão’”.⁸⁸

Kierkegaard sabia antes de tudo que o objetivo de Cristo era fazer do ser humano um cristão no caminho da vida. Portanto, é tarefa do cristianismo não ensinar a verdade, mas vivê-la na imitação de Cristo: Caminho, Verdade e Vida. O teólogo dinamarquês entendia assim, que o cristianismo é uma religião que não se preocupa em saber a verdade, mas em ser a verdade. Como ele mesmo afirma: “... entendida do ponto de vista cristão, a verdade naturalmente não é saber a verdade, mas ser a verdade”.⁸⁹ Logo, quando alguém se converte verdadeira e espiritualmente a Cristo passa a ser a verdade existencial com ele no estágio religioso, que na visão de Kierkegaard é superior aos estádios estético e ético.

Segundo Almeida & Valls,

⁸⁶ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Pós-escrito às migalhas filosóficas, Vol. 1, pp. 61-62.

⁸⁷ Ibid, p. 27.

⁸⁸ ROOS, Jonas, Tornar-se cristão: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007, p. 17. In: http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=40. Acessado em: 24/11/2015.

⁸⁹ KIERKEGAARD, Soren Aabye. In: ROOS, Jonas, Tornar-se cristão: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007, p. 183. In: http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=40 Acessado em: 24/11/2015.

Kierkegaard desenvolve os estádios da existência como uma metáfora escatológica. O estético representa a *queda*, o homem que vive o momento e não tem consciência do *télos* último da existência. O ético caracteriza a auto-suficiência do homem que crê poder resolver os problemas e construir seu paraíso na terra, o que o deixa frustrado e impotente. Enfim, no ético-religioso, o indivíduo constata a insuficiência da existência centrada em si mesma e a necessidade do reconhecimento da realidade de Deus como realidade última.⁹⁰

Somente no estágio religioso⁹¹ o ser humano pode encontrar salvação para a sua existência e reconciliar devidamente os estádios estético e ético. Somente retornando ao criador a criatura caída (na perspectiva teológica) pode ser transformada e santificada na pessoa de Cristo Jesus. Kierkegaard elabora uma explicação existencial para responder a complicada condição humana, pela via da teologia da história da salvação. Esta entende que Deus tem um plano de salvação para o homem desde a queda, e apenas na relação do homem com Jesus Cristo pode existir solução para a angústia e desespero humano que são consequência do *pecado*. A relação, ou melhor, a comunhão do ser humano com Deus acontece por meio do *arrepentimento* do pecador, que se reconhece absolutamente culpado diante de Deus, que concede o perdão absoluto e imerecido que é a salvação.

O pecador passa então a reconhecer que somente o bom pastor pode fazer o ser humano caminhar e descansar seguro em pastos verdejantes, com águas tranquilas (Salmo 23). Esse processo de reconhecimento de insuficiência existencial só pode ocorrer no estágio religioso através do “salto da fé”. Portanto, para Kierkegaard, explicar a religião cristã é tratar inevitavelmente do estágio religioso, sem o qual se torna impossível compreender a verdadeira fé cristã. Será na obra *Temor e Tremor*, que Kierkegaard tratará mais diretamente do estágio ético-religioso.⁹² É nesta obra, escrita pelo pseudônimo Johannes de Silentio, que ocorre a tensão existencial entre Deus e o ser humano.

⁹⁰ ALMEIDA, Jorge Miranda de & Valls Álvaro L. M., Kierkegaard, p. 35.

⁹¹ Almeida & Valls preferem usar o termo ético-religioso para esse estágio por entender que Kierkegaard divide a ética em duas concepções: a ética-primeira (Kantiana/Hegeliana); e a ética-segunda que é a ética cristã de “As obras do amor”. Portanto, não se pode pensar que a ética de Kierkegaard trata de uma só visão ética. Segundo ele não se pode analisar o pensamento kierkegaardiano levando em conta apenas uma obra, é preciso considerar todo conjunto do seu pensamento. ALMEIDA, Jorge Miranda de & Valls, Álvaro L. M., Kierkegaard, p. 43.

⁹² Este termo será usado neste trabalho seguindo a interpretação de Almeida e Valls por entendê-la mais adequada.

3.1.

O religioso acima do estádio estético

Ao tratar da relação do estádio religioso e o estádio estético percebe-se que para Kierkegaard o estádio religioso é o mais elevado nível da existência humana. Toda experiência estética, por mais sofisticada que seja não é capaz de suprir a necessidade existencial do ser humano. Isto porque no estádio estético o ser humano busca viver fugazmente a vida nos prazeres momentâneos. Vivendo desse modo, segundo Kierkegaard, não é possível uma realização plena da vida, como ele atribui ao religioso, mas ocorre uma camuflagem com constantes distrações nas quais o ser humano se perde.

Diferente do religioso que afirma sua singularidade na experiência direta com Deus o estético vive egoisticamente buscando somente o que lhe satisfaz. Kierkegaard pretende aqui demonstrar, que o estético nunca se satisfaz e vive perambulando a procura de sensação nova a cada momento. Para Valls & Almeida:

no estético, o indivíduo singular deixa-se guiar pelos momentos aleatórios que se apresentam, é incapaz de um projeto e de uma decisão que comportem a radicalidade da doação como compromisso e responsabilidade, antes pauta sua vida *no e com* o efêmero, o acidental, passa o tempo que lhe foi destinado inebriado e prisioneiro das vaidades proporcionadas pelos “meios financeiros, da força física e exuberante da juventude”.⁹³

Esse estádio estético, no entanto, não possibilita uma vida digna ao ser humano, capaz que fornecer-lhe condição de autoconhecimento de sua potencialidade e fragilidade. Sua responsabilidade é sempre com o momento atual, não se comprometendo com a totalidade da vida, que inclui dor e sofrimento também. Enquanto o ético é obrigado a fazer sempre uma escolha, o estético nada escolhe, pois não se compromete com nada. O que Kierkegaard propõe, portanto, não é uma renúncia radical do estádio estético, mas que esse seja resignificado pela fé no estádio religioso. Que a dimensão estética, que é parte da vida, seja vivida sem soberba ou vanglória. Vale pontuar, que como existencialista, Kierkegaard entende a vida como algo complexo e não-compartmentado, sendo assim, ele pensa um ser humano que possa viver integral e plenamente os estádios estético, ético e religioso. Tendo o estádio religioso como o organizador dos demais estádios.

⁹³ ALMEIDA, Jorge & VALLS, Álvaro. Kierkegaard, p. 34.

Charles Le Blanc define o estágio estético da seguinte maneira: “é aquele em que o Indivíduo está em uma relação contraditória com o mundo. Influenciado por uma concepção do mundo desenvolvida pela filosofia romântica, o esteta mantém uma relação ideal com a realidade: não a aceita como é”.⁹⁴ Por não aceitar a realidade do mundo ele usa seus sentimentos para interpretar de forma ideal a realidade. Os estetas “colocam que é pelo sentimento que se pode melhor apreender sinteticamente a realidade, que é a partir do sentimento que se deve entrar em relação com o real”.⁹⁵ A experiência estética passa a ser fundamental no romantismo do qual faz parte o teólogo. Kierkegaard passa a criticar, entretanto, essa visão quase absolutista que colocava a estética como uma forma perfeita de compreender o mundo e realizar a alma humana. Ele encontra limitação nessa maneira de analisar a realidade porque a dimensão espiritual era eliminada e o sentimento humano era divinizado. Ele também experimentou sem sucesso a vida estética dos prazeres.

Aos vinte anos, Kierkegaard adota a atitude do esteta romântico. Exibe uma certa displicência: faz dívidas nas tabernas, agrada-lhe lugares onde a virtude das mulheres tem um preço, diverte-se em confundir seus interlocutores casuais com todas as espécies de paradoxos; em suma, deixa-se levar pela vida.⁹⁶

Kierkegaard vivencia o estágio estético como um bom romântico, buscou inspiração em personagens que representavam bem o estético. Ele tentou viver poeticamente para suplantar a melancolia que invadia sua alma. Tentava como esteta encontrar lugar no mundo se afirmando nas relações fugazes e passageiras.

Suas referências são as figuras marcantes do estatismo; em primeiro lugar, a de Don Juan. O sedutor espanhol de inúmeras conquistas, pensador e estrategista do desejo erótico, celebra a espiritualização enfim infeliz da carne. Mozart o compreendia; sua música dramatiza o efêmero da sensualidade, o instante fugidio do beijo ou do êxtase amoroso. Viver apenas para o instante: uma das características do estágio estético. O esteta acompanhando seu bel-prazer é obrigado – o prazer é breve, o pesar longo – a nele procurar incessantemente um outro, como Don Juan que, após ter usufruído uma mulher, é inexoravelmente levado a outra e depois a outra.⁹⁷

Apesar de toda sua busca incessante pelo prazer, Kierkegaard continuava desesperado à procura de um sentido para sua vida. O imediatismo frenético não foi capaz de lhe dar satisfação existencial plena. Era como uma experiência

⁹⁴ LE BLANC, Charles. Kierkegaard, p. 54.

⁹⁵ Ibid, p. 54, et. seq.

⁹⁶ Ibid, p. 55.

⁹⁷ Ibid., p. 56.

pecaminosa que traz prazer momentâneo, mas logo depois vem o sentimento de frustração e decepção por haver pecado contra Deus. Como na experiência da queda, cuja alegria foi grande quando comeram o fruto proibido, contudo passageira e traumática, assim é o estágio estético sem a perspectiva religiosa. “O esteta limita-se ao *interessante*, a passar sem repouso de uma situação interessante a outra”.⁹⁸ O esteta é incansavelmente volátil, não se decide nunca sobre o que deseja. Seu desejo é inconstante e instintivo corre atrás de tudo que lhe atrai, diverte e excita como bem simbolizado por Don Juan que abandona a mulher conquistada pela próxima que já lhe atraiu e excitou. Não consegue atrair para si matrimônio porque isso significaria se comprometer com alguém que lhe pediria sua fidelidade. Mas como os desejos são infinitos logo chega o sofrimento para o esteta que está tentando fugir a todo tempo dele. A atualidade tem características muito próprias do estágio estético; o prazer pelo prazer tem sido a marca da sociedade atual. Como bem diz Le Blanc: “quem nada procura na vida além de sua satisfação logo sofre com a brevidade dos dias diante da infinidade dos desejos. E ei-lo precipitado na angústia, que é no que se resume, definitivamente, a vida do esteta”.⁹⁹

Para aquele que toma o estético como um fim em si mesmo, o que resta depois das sensações vividas são melancolias e tristezas. Não vive dignamente a sua vida real, porque está, por demais, distraído com suas aventuras sentimentais, contemplativas (do belo) e intelectuais. Como Narciso, o esteta está hiperatento a sua própria imagem, alienado de si e dos outros. Acha que tem o controle da realidade e não percebe que vive uma ilusão existencial. Em *temor e tremor* o que se constata é essa crítica mordaz ao que parece ser um estágio de imaturidade humana. Isso faz lembrar a exortação de Paulo aos crentes da cidade de Corinto que não tinham amadurecido nas obras do amor: “quando eu era menino, falava como menino, pensava como menino e raciocinava como menino. Quando me tornei homem, deixei para trás as coisas de menino” (1 Coríntios 13.11).

Para Kierkegaard o ser humano só pode viver verdadeiramente o estágio estético depois de ter alcançado o estágio ético-religioso. Álvaro Valls & Jorge Almeida entendem que

⁹⁸ LE BLANC, Charles. Kierkegaard, p. 57.

⁹⁹ Ibid.

o estético ocupa um lugar estratégico na obra de Kierkegaard. São metáforas da existência, que examinam e descrevem a concepção de vida da maioria. O estético é duplamente dialético: significa a infinita nostalgia do Jardim do Éden, do paraíso em que o prazer era sinônimo de felicidade entre espíritos e a inversão provocada pela queda e a distância da origem, acarretando a predominância do corpo atual e buscando apenas os prazeres e os apetites da carne. A análise do estádio estético descreve a trajetória realizada pelo ser humano em suas andanças, encontros e desencontros. Esse estádio, erótico, retrata a tensão entre criador e criatura, entre o espírito e a carne, entre o eu e o si mesmo, não de forma dualista, separando corpo e alma, mas sim como contradição existencial entre os constituintes da síntese.¹⁰⁰

Se para eles é a maioria que vive de forma estritamente estética é porque existe uma dificuldade para o ser humano enfrentar a realidade tal qual ela é; cheia de contradições e exigências caras a todos que queiram existir plenamente. Não assumindo desse modo, a síntese do temporal e eterno; finito e infinito, corpo e alma, espírito e carne etc. Por isso, que para Valls e Almeida, Kierkegaard defende que o estádio estético se apresenta como a primeira dimensão de vida do ser humano. Como há uma impossibilidade de síntese da existência, o que acontece é a tensão muitas vezes traumática no interior do indivíduo. Como a pessoa não consegue afirmar a sua própria vida o que resta é entreter-se nas discussões especulativas, nas artes, nos desejos e paixões da carne. Isso passa ser todo o sentido daquele que reduz a “vida” ao estádio estético.

No entanto quando Kierkegaard propõe através de Johannes de Silentio que a fé é a maior das paixões ele está querendo dizer que existe um estádio que é muito mais excelente que o estético. Seria pensar de dentro da tradição protestante para afirmar que essa é a vida sem Deus, mundana ou desprovida de salvação. Partindo da metáfora proposta por Almeida e Valls de que o estádio estético representa a queda, então é possível concluir que o esteta busca, tão somente, os prazeres e apetites da carne. Agindo assim, portanto, o esteta passa a viver como se o aqui e agora fosse tudo, porque para o esteta o momento é o absoluto da existência humana.

Neste estádio, o ser humano, porque está separado e fugindo de seu criador, não acredita no seu valor eterno e passa a considerar apenas o seu valor temporal e passageiro, por isso mesmo, não é mais capaz da síntese criador/criatura, corpo/alma, espírito/carne etc. Entretanto para Almeida e Valls, “o estético tem

¹⁰⁰ ALMEIDA, Jorge & VALLS, Álvaro, Kierkegaard, p. 37.

fome do infinito, mas sem consciência do desejo, o sacia erroneamente”.¹⁰¹ Ele vive de sedução a sedução perdido em seus desejos fugazes e muitas vezes frívolos. “Assim, para consolar-se desses horizontes ameaçadores, ‘o homem carnal’ é incitado a dizer: ‘comamos e bebamos, porque amanhã morreremos (1 Cor. 15,32)’”.¹⁰² Em outras palavras ele vive em pecado, buscando a todo custo satisfazer o desejo da carne, no “caminho da perdição”. Para Farago, Kierkegaard menospreza essa forma de viver afirmando: “este é o covarde desejo de viver da sensualidade, esta desprezível ordem de coisas onde se vive para comer e beber e onde não se come nem se bebe para viver”.¹⁰³ Kierkegaard afirma isso depois de ter experimentado essa vida estética e descobrir o quanto ela gera um tédio desesperador e melancólico. Por fim, o esteta acaba percebendo a vida sem sentido, mesmo inundado em paixões e prazeres.

Já no estágio religioso o ser humano por estar reconciliado com Deus, vive completamente satisfeito porque somente nesse estágio o movimento da síntese e do paradoxo é possível. Nesse estágio o indivíduo tem o valor estético da vida completamente modificado pela espiritualidade. Pois ele está diante de Deus e em contato direto com sua interioridade, com seu eu sem máscaras, sendo ele mesmo. Tratando sobre o conceito de repetição em Kierkegaard, Gouvêa vai dizer que existe no pensamento do teólogo “três tipos fundamentais ou básicos de repetição: a repetição estética, a repetição ética e a repetição religiosa ou transcendental”.¹⁰⁴ Sendo a repetição estética¹⁰⁵, no sentido romântico, o que foi explicado acima como a busca desenfreada por toda forma de prazer. Depois de experimentar as repetições estética e ética Gouvêa defende que “o grande momento apoteótico do pensamento kierkegaardiano sobre o conceito de repetição é a repetição religiosa”.¹⁰⁶

¹⁰¹ ALMEIDA, Jorge & VALLS, Álvaro, Kierkegaard, p. 39.

¹⁰² FARAGO, France, Compreender Kierkegaard, p. 123.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ GOUVÊA, Ricardo Quadros, A palavra e o silêncio, p. 221.

¹⁰⁵ Segundo Gouvêa, “há dois tipos básicos de repetição estética: há a repetição estética no sentido kantiano e a repetição estética no sentido romântico. A repetição estética no sentido kantiano refere-se à repetição do percentis vindos do empírico, do mundo fenomênico, e relaciona-se com a crítica humana da relação causa e efeito, e a acomodação do problema levantado por Hume feita por Kant na Crítica da razão pura, fazendo da relação causa e efeito, em vez de uma ilusão, como em Hume, um produto da interpretação humana dos fenômenos”. In: Gouvêa, Ricardo Quadros, A palavra e o silêncio, p. 221.

¹⁰⁶ GOUVÊA, Ricardo Quadros, loc. cit., p. 222.

Para Ricardo Gouvêa o modelo de repetição religiosa, no livro “Repetição”, é o personagem bíblico Jô, contudo “o duplo-movimento de fé surge no livro irmão-gêmeo do *Repetição*, chamado *Temor e Tremor*”.¹⁰⁷ Abraão é o modelo de repetição que foi capaz de realizar o duplo-movimento de resignação e de fé, não obstante ele superar em muito o estádio estético e o estádio ético para alcançar o atributo de cavaleiro da fé, ou herói da fé, como propõe a carta aos Hebreus. Segundo Gouvêa Abraão se torna herói da fé ao dar um passo de fé em virtude do absurdo, realizando o movimento paradoxal que Kierkegaard denomina de repetição religiosa. Para Gouvêa é esse movimento paradoxal que acontece no processo de conversão do pecador à fé cristã. Quando o ser humano reconhece que é pecador e se arrepende, ele é perdoado pela graça e misericórdia de Deus.

Todavia, como o perdão só existe a partir da contrição e do arrependimento, frutos do reconhecimento do pecado por parte do pecador, conclui-se que a graça é, na verdade, uma repetição, a partir da qual o pecador pode continuar sua caminhada espiritual apesar dos erros do passado, uma vez que suas iniquidades estão encobertas pelo perdão, que permite ao cristão reapropriar-se de sua comunhão com Deus. A vida cristã seria, portanto, uma sequência infinita de repetições, nas quais o indivíduo avança para uma espiritualidade cada vez mais evidente e comunhão com Deus cada vez mais pura. Esta sequência de repetições só é possível por meio da fé que o cristão deposita no amor de Deus revelado em Jesus Cristo, o amor que encobre uma multidão de pecados.¹⁰⁸

Johannes de Silentio afirma em *Temor e tremor* que “a fé não constitui, portanto, um impulso de ordem estética; é de outra ordem muito mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação. Não é instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida”.¹⁰⁹ Para Silentio, a história de Abraão supera tanto o estádio ético quanto o estético, para inaugurar um estádio religioso que é de profunda interioridade. Neste estádio o ser humano se reconcilia com seu criador e pode viver radical e paradoxalmente se afirmando no mundo pela fé. Pois, quando o religioso, aposta na eternidade ele ganha de Deus a temporalidade com vida abundante como propõe o evangelho de João (Jo 10.10b). Abraão confiou no absurdo ao oferecer seu filho Isaque a Deus no Monte Moriá. Era uma prova a qual ele foi aprovado e Deus devolve seu filho e o faz pai de uma grande nação. Abraão acreditou no impossível para os homens, sabendo que para Deus tudo é possível.

¹⁰⁷ GOUVÊA, Ricardo Quadros, A palavra e o silêncio, p. 223.

¹⁰⁸ Ibid, p. 224.

¹⁰⁹ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 136.

Abraão sabia que a impossibilidade é um conceito próprio do ser humano, conceito esse que o Deus de Abraão desconhece. Por isso, vale ressaltar que

não se deve imaginar que religiosidade implica em ascetismo, monasticismo, sectarismo, ou guetoísmo. Na repetição religiosa o indivíduo ao mesmo tempo abre mão do mundo ao seu redor, de si mesmo, e até de Deus, isto é, do amor de Deus, da relação com Deus, e recupera estas coisas, paradoxalmente e na força do infinito.¹¹⁰

O religioso não vive buscando prazer carnal, mas busca viver autenticamente na presença de Deus, acima do estético, mas sem abrir mão do estético restaurado da frivolidade. Portanto, Silentio não deseja que o ser humano viva sem a estética, seu objetivo é que o estético não seja um absoluto que ocupe o lugar de Deus. Quem coloca a estética como um absoluto está praticando idolatria e pecando diante do criador. Para Silentio, enquanto a estética é do público e do geral, o religioso é do particular e do privado.

Criticando a filosofia hegeliana que não admitia a possibilidade do “interior oculto”, a partir do ponto de vista do direito, Silentio advoga que Abraão está acima da estética, logo não pode ser julgado pela imediatidade da estética. Diz ele:

porque a fé não é a primeira imediatidade, mas imediatidade ulterior [muito acima da estética]. A primeira imediatidade é do domínio estético, e aqui a filosofia hegeliana pode ter razão. Mas a fé não pertence ao estágio estético: ou então não há fé, porque ela sempre existiu.¹¹¹

Para Kierkegaard a fé não é um projeto da razão humana, desse modo não pode se encaixar como parte do sistema hegeliano. A fé está num lugar onde a estética não pode alcançar, porque a fé é de natureza diferente da estética. Ela está muito além da estética. Segundo Marcio Gimenes de Paula,

a fé do *cavaleiro da fé* se torna ainda mais absurda, pois o que a pratica faz isso consciente do absurdo. Para Johannes de Silentio, ela não é estética e nem um instinto imediato do coração, mas paradoxo da vida. Visto dessa forma, resignação equivale a consciência eterna e não a fé. A fé é imprescindível para obter a mínima coisa, mas ela não é indispensável para se resignar.¹¹²

A estética se localiza na imediatidade, nas sensações primeiras (prazer sensual e erótico); enquanto a fé habita o mais profundo da existência humana. É na seriedade da alma do ser humano que nasce o ser religioso comprometido com a maior paixão humana, o eterno. Almeida e Valls, citando Kierkegaard afirmam

¹¹⁰ GOUVÊA, Ricardo Quadros, A palavra e o silêncio, p. 224.

¹¹¹ KIERKEGAARD, Soren Aabye. loc. cit., p. 159.

¹¹² PAULA, Marcio Gimenes de. Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard. p. 102, et. seq.

que “nada de finito, nem o mundo inteiro pode satisfazer a alma de um homem que tem desejo e a necessidade do eterno”.¹¹³

O ser humano busca, assim, constantemente o seu criador, mesmo quando passa o tempo todo negando a sua existência. Pois se tem alguém que não para de pensar em Deus é aquele que vive negando-o. A alma humana deseja o eterno, mesmo quando não percebe esse desejo manifestado. A estética experimenta as paixões dos prazeres, o religioso vive as paixões do sacrifício, como Jesus Cristo na crucificação. A estética contempla a beleza, o religioso se depara com o sofrimento da vida, no comprometimento com a Cruz de Cristo. Para Kierkegaard existe um oculto estético totalmente diferente do absoluto. Por isso é preciso “desenvolver, por via dialética, como se comporta o oculto na estética e na ética; porque se trata de mostrar a absoluta diferença entre o oculto estético e o paradoxo”.¹¹⁴ Em *Temor e Tremor* Kierkegaard tenta mostrar a superioridade do estágio religioso sobre a estética e a ética. Porque para ele, a fé é o último estágio que o ser humano pode alcançar nesta vida e Abraão é o modelo de quem deseja trilhar o caminho da verdadeira e superior religiosidade. Kierkegaard, em *Temor e Tremor*, entende a estética como atributo da razão, está também subordinada a ética, que para ele, é insuficiente em relação à incompreensibilidade da fé.

Segundo Gouvêa:

Johannes quer “revelar a diferença entre o ocultamento da fé e o ocultamento da estética” que “pode exigir ocultamento por razões heróicas ou por cômicas”. Em seu silêncio, o herói estético ainda pode ser julgado pela ética, que exige um movimento infinito e a revelação. O herói estético pode não *querer* falar, mas ele pode falar. Abraão pode querer falar, mas *não pode* falar.¹¹⁵

Abraão se cala porque suas justificativas são insuportáveis para a razão. Ele se cala porque nada do que falasse seria capaz de satisfazer a ética ou a estética. O que ele tem para anunciar não é aceitável para a universalidade ética e estética. Assim que resta é o seu absoluto silêncio diante de uma experiência religiosa que só Deus podia entender. Mesmo Abraão não consegue explicar para si próprio sua fé, é no total absurdo que ele crê. Para Gouvêa, “fé implica comunicação num nível superior à filosofia, um nível no qual a filosofia é surda, e não pode ouvir. Ou num

¹¹³ ALMEIDA, Jorge & VALLS, Álvaro, Kierkegaard, p. 40.

¹¹⁴ KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Temor e tremor*, p. 161.

¹¹⁵ GOUVÊA, Ricardo Quadros, *A palavra e o silêncio*, p. 270.

nível em que a filosofia se torna absurda”.¹¹⁶ O que Kierkegaard quer demonstrar com Johannes é que Abraão é inexplicável do ponto de vista da razão filosófica, além de pontuar a excepcionalidade existencial de cada ser humano diante de Deus, afirmando o religioso acima do estético. Portanto, para o religioso o estético não desaparece, mas assume novas perspectivas de sentido.

3.2.

O religioso acima da ética-primeira

Para Kierkegaard o religioso vive no estágio existencial da imitação de Cristo, sendo este o mais elevado de todos. Assim, o estágio religioso relativiza o estágio ético, naquilo que Almeida & Valls chamam de ética-primeira, isto é, a ética kantiana e hegeliana. É contra esta ética que Johannes de Silentio se posiciona para denunciar que ela é insuficiente para responder a angústia do ser humano. Ao analisar a narrativa de Abraão, Johannes de Silentio coloca em xeque a ética categórica do dever quando confrontada pelo religioso, que tem somente Deus como realidade última e como sentido de vida supremo. Para Abraão, se Deus existe, tudo abaixo dele é relativo, inclusive a ética do imperativo categórico de Kant, ou do sistema absolutista de Hegel.

Segundo Almeida e Valls,

Johannes de Silentio critica as bases da ética-primeira em Temor e tremor. Haufniensis distingue duas concepções de ética, no Conceito de angústia, e Climacus defende uma ética-segunda no *Postscriptum*. Enfim, o próprio Kierkegaard mostra uma segunda ética nas *Obras do amor*, nos *discursos edificantes* e nos *discursos cristãos*. A distinção entre as duas concepções de ética é exposta no *Conceito de Angústia*: ‘Resulta daqui que a ética, tal como se diz da lei, é uma disciplinadora cujas exigências se revelam simplesmente repressivas, nada criando’. Já a ética-segunda “nunca é observadora, antes acusa, julga, age”.¹¹⁷

O que Kierkegaard propõe no seu estágio religioso é o resgate da verdadeira vida cristã. Um retorno à simplicidade da fé cristã que foi substituída pela suficiência da razão, da ciência, da ética humanista-antropológica, da política etc. O cristianismo tinha se tornado mais um elemento da construção humana. O cristianismo deixará de ser mistério, absurdo e escândalo para ser muito bem explicado pela razão humana dos séculos XVIII e XIX. O cristianismo como

¹¹⁶ GOUVÊA, Ricardo Quadros, A palavra e o silêncio, p. 271.

¹¹⁷ ALMEIDA, Jorge & VALLS, Álvaro. Kierkegaard, p. 43.

mistério de Deus tinha perdido o valor, numa época do “*esclarecimento*” em que nada podia ser mistério ou oculto. Nada mais podia ser mistério, pois a soberana razão, agora, tudo revelava e iluminava. Cristo não era mais mistério de Deus como dizia a tradição cristã, pois a teologia liberal (hegeliana) havia racionalizado a tal ponto Jesus Cristo que seu caráter divino e absurdo havia sido dissipado. Só restou de Jesus Cristo aquilo que o racionalismo podia explicar. A ética hegeliana ensinava que era possível uma ética autônoma sem Deus. Assim, morre o Cristo da fé e o Deus pessoal da tradição bíblica. Kierkegaard na contramão dessa ideia diz que numa perspectiva cristã é impossível uma ética sem Deus. Porque para ele, Deus é o verdadeiro fundamento da ética humana, a partir de uma relação pessoal direta e apaixonada de fé.

Kierkegaard define essa relação entre Deus e o ser humano

como educação do máximo esforço, da seriedade e da leveza. A relação com Deus constitui a educação, e Deus é o educador. A primeira condição dessa educação é o reconhecimento da absoluta necessidade de Deus. A segunda é o reconhecimento “que diante de Deus eu sou um nada”. Essa tese não humilha o ser criado, ao contrário, é o reconhecimento de que é amado desde a eternidade pelo Absoluto.¹¹⁸

Deus como educador faz todo processo de conduzir e ensinar o ser humano a maneira de viver no mundo. Parte de Deus a ação de transformação do ser humano para que este reconheça sua absoluta necessidade de Deus, e ao perceber essa necessidade conclua que é um nada na presença do criador. Ao usar a narrativa do sacrifício de Isaque por seu pai Abraão, Kierkegaard quer mostrar que o crente vive na categoria da fé, não na categoria da ética racional. A voz que o crente (representado por Abraão) ouve é a de Deus, não é mais a sua ou outra qualquer. Portanto, o religioso é guiado pela voz de Deus, seu bom pastor, sendo sua interioridade completamente permeada pela presença de Deus. Johannes de Silentio (silêncio) simboliza o homem que diante do paradoxo da fé e do mistério não pode ter outra postura senão o silêncio. Diante de Deus o religioso emudece em “temor e tremor”, é isso que demonstra o “cavaleiro da fé” de Johannes de Silentio. O religioso diante de um dilema entre a fé e a ética-primeira irá sempre transcender a ética-primeira para obedecer à vontade soberana de seu Deus pela fé: é disso que trata a obra kierkegaardiana *Temor e tremor*.

¹¹⁸ ALMEIDA, Jorge & VALLS, Álvaro. Kierkegaard, p. 47.

A narrativa do sacrifício de Isaque por seu pai Abraão mostra a radicalidade do paradoxo da fé que a ética-primeira nunca será capaz de alcançar devido à altura e a profundidade do seu absurdo. A única atitude possível da ética-primeira frente ao paradoxo da fé é o escândalo da incompreensão. Se diante de Deus Abraão fica em silêncio; diante do absurdo da fé a razão não tem nada a dizer. Mas não é assim que pensam os especuladores, pois querem ir além da “dúvida radical” cartesiana como ele trata no seu prólogo ao afirmar que “Descartes não duvidou em matéria de fé, como ele próprio se não cansa de repetir em vários passos...”.¹¹⁹

Johannes de Silentio está, assim, criticando a filosofia hegeliana que tinha a presunção de abarcar tudo no seu sistema, inclusive a fé. Isso era inaceitável para Kierkegaard e Temor e tremor foi a forma mais contundente de mostrar que a filosofia especulativa “não tem a razão da fé”. Abraão é a prova que o cavaleiro da fé é maior que o “cavaleiro da razão”. Diferente da época de Descartes, “ninguém hoje se detém na fé – vai-se mais longe. Passarei, sem dúvida, por néscio se me ocorrer perguntar para onde por tal rumo se caminha. Mas, com certeza, darei prova de correção e cultura admitindo que cada um tem fé, pois do contrário seria singular dizer que se vai mais longe”.¹²⁰ No tempo de Kierkegaard a especulação explicava e dizia que todos tinham fé. Ter fé era quase ou igual a ter a ética-primeira, nada tinha de mistério. Para Márcio de Paula,

na visão de Johannes de Silentio, que leu e chega a citar textos de Descartes, o método é individual. Segundo ele, para ter *dúvida aprofundada* é preciso fé. Assim como alguns adotam a dúvida como princípio, sua proposta também fará a adoção de um princípio, mas, em lugar da dúvida, adotará a fé como princípio.¹²¹

Johannes de Silêncio conclui o seu prólogo dizendo aos especulativos: “Inclino-me com profunda submissão diante de todo chicaneiro sistemático. Não é sistema, isto nada tem que ver com o sistema”.¹²² Com isso, Johannes de Silentio quer dizer que a fé é do campo da experiência pessoal e existencial, não se tratando da área da fria, soberba e charlatã da racionalidade que não conhece seus limites. Para ele, o sistema hegeliano nada sabe sobre a fé, por isso é incapaz de compreender Abraão. Isto porque a fé só pode ser compreendida por quem a vivencia profundamente na experiência misteriosa com o Deus que se revela como

¹¹⁹ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e Tremor, p. 109.

¹²⁰ Ibid., p. 110.

¹²¹ PAULA, Márcio Gimenes de. Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard, p. 103.

¹²² Ibid, p. 111.

aconteceu com Abraão, o pai da fé. Semente quem é da fé de Abraão pode entender e experimentar a fé acima da ética-primeira. Portanto, para Gouvêa, “a dúvida e a fé são os primeiros conceitos importantes a aparecer em *Temor e Tremor* que parecem pedir por um esclarecimento conceitual. Kierkegaard demonstra pretender prover este esclarecimento no livro”.¹²³ Segundo Gouvêa, Kierkegaard, é influenciado tanto pelos pensadores da dúvida, quanto pelos pensadores da fé.

No entanto, para Silentio somente a fé pode restaurar a dúvida, colocando-a no seu devido lugar. “O cavaleiro da fé (*Troens Ridder*) é aquele que é capaz de executar o duplo movimento completo da resignação e da fé, da dúvida e da convicção da fé”.¹²⁴ O cavaleiro da fé não cai nem no fideísmo ingênuo, nem num racionalismo especulativo. O que Silentio propõe no prólogo de *Temor e tremor* é que a verdadeira fé e a verdadeira racionalidade não – racionalista se complementem. Silentio não propõe uma irracionalidade no seu prólogo, até porque ele usa a racionalidade para refutar a falsa fé e a falsa razão teológico-filosófica hegeliana.¹²⁵ Para Gouvêa, “os movimentos da fé implicam na rejeição da autonomia e da supremacia da razão, e na admissão das limitações do entendimento humano”.¹²⁶ Assim, avaliando o religioso kierkegaardiano percebe-se, que ele surge para ser radicalmente crítico à ética-primeira que está sustentada sobre a razão absolutista. O pensador dinamarquês encontra em Abraão o religioso mais representativo para opor-se ao sistema hegeliano, que na visão dele tinha transformado a fé num mero fenômeno da razão e “o religioso” num reduzido cumpridor de normas gerais da cristandade e da sociedade.

No “elogio de Abraão”, Johannes de Silentio afirma que

nada será perdido dos que foram grandes; cada um a seu modo e segundo a grandeza do objeto que amou. Porque aquele que se amou a si próprio foi grande pela sua pessoa; quem amou a outrem foi grande dando-se; mas o que amou a Deus foi o maior de todos. A história celebrará os grandes homens, mas cada um foi grande pelo objeto da sua esperança: um engrandeceu-se na esperança de atingir o possível; um outro na esperança das coisas eternas – mas aquele que quis alcançar o

¹²³ GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 102.

¹²⁴ Ibid, p. 103.

¹²⁵ Kierkegaard parece estar bastante desapontado com o que a filosofia especulativa e a teologia dogmática de seu tempo tinham a dizer sobre a fé. Concluiu que, de uma perspectiva hegeliana, não há muito para dizer em favor da fé e que, portanto, toda teologia é virtualmente inútil. A crítica não pode ser limitada a Hegel, pois o pensamento deste nada mais é que o ponto culminante da tradição platônico-aristotélica. A filosofia de Hegel é uma expressão sofisticada e atualizada do neoplatonismo, um sistema neoplatônico projetado para satisfazer o gosto científico o mítico da modernidade. In: GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 105.

¹²⁶ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e Temor, p. 115.

impossível foi, de todos, o maior. [...] E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor – mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio.¹²⁷

Para Johannes de Silentio, *Abraão foi o maior de todos* exatamente porque ele abandonou a razão para abraçar a fé. Ele aceita o absurdo de sacrificar o próprio filho para obedecer a Deus, na certeza de que Deus, no seu infinito amor, não permitiria que ele concretizasse tal monstruosidade. Mas sua fé apaixonada levava Abraão, como diz a primeira narrativa da *atmosfera*, preferi ser considerado um monstro a perder a fé em Deus, porque “vale mais que me julgue um monstro do que perca a fé em ti”.¹²⁸ O que já se situa nesse elogio a Abraão é o problema entre fé e a razão da ética-primeira; entre o particular e o geral; entre a lógica e a loucura. “Pela fé Abraão abandonou a terra de seus maiores e foi estrangeiro na terra prometida. Abandonou uma coisa, a sua razão terrestre, por outra, a fé; se refletisse no absurdo da viagem, nunca teria partido”.¹²⁹

O religioso Abraão vive na dimensão absoluta da fé, que o leva a abandonar as certezas desse mundo e apostar totalmente em Deus, desde o seu chamamento para uma terra desconhecida. Johannes de Silentio entende que diante de Deus não cabe fala, mas somente a obediência silenciosa do religioso. Este reside acima da ética do geral, pois o que está em jogo é a relação pessoal e absoluta do religioso com Deus. Por isso, se Abraão parasse para refletir teria que ponderar a partir da ética do geral sobre o seu ato de sacrificar o próprio filho e sobre as consequências que tal ato acarretaria para ele. Pois eticamente falando, não é qualquer crime matar o próprio filho. Entretanto, para realizar algo tão elevado, Abraão precisou abandonar a ética-primeira para assumir o absurdo da ética divina, que diz que o amor a Deus é mais importante que o amor ao filho. Por isso que “Abraão não nos deixou lamentos”.¹³⁰ Porque para Abraão, do amor a Deus depende o amor ao filho, à esposa, ao amigo, ao servo, ao próximo etc. Quem ama a Deus já ganhou tudo, quem não ama a Deus já perdeu tudo. Aqui se encontra o fato do religioso está acima da ética-primeira.

¹²⁷ KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Temor e Temor*, p. 118.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 114.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 118, et. seq.

¹³⁰ *Ibid.*

Segundo Silentio, Abraão experimenta a angústia silenciosa da sua relação de obediência a Deus no ato do sacrifício de Isaque, algo que só pode ser justificado pela fé. Por isso, para Johannes de Silentio,

se a fé não pode santificar a intenção de matar o filho, Abraão cai sob a alçada dum juízo aplicável a todo o mundo [ética-primeira]. Se não há coragem para ir até o fim do pensamento e dizer que Abraão é assassino, mais vale então adquiri-la primeiro do que perder o tempo em imerecidos panegíricos. Sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e, sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo. Nesta contradição reside a angústia que nos conduz à insônia e sem a qual, entretanto, Abraão não é o homem que é.¹³¹

Abraão se cala porque nenhuma fala é capaz de explicar e justificar sua atitude. A contradição entre o estágio ético e o estágio religioso é colocada por Silentio para mostrar que Abraão age acima do estágio ético quando estabelece a relação absoluta com Deus pela fé. No entanto, a ética-primeira nunca perdoaria Abraão pela sua atitude de aceitar matar seu filho Isaque. Entretanto, somente a fé pode santificar tal intenção de Abraão matar o filho, porque para Silentio, o religioso está acima do geral. Para a ética hegeliana que defende que o indivíduo deve ser orientado pelo geral, é inaceitável um estágio religioso que suspenda ou desconsidere a ética-primeira. Assim sendo, a atitude de Abraão deve ser tratada pelo mesmo “juízo aplicável a todo o mundo”. Hegel, na visão de Silentio transforma a ética-primeira num fim em si mesmo, desconsiderando a possibilidade de Deus está acima dela.

Silentio afirma, ironizando a filosofia e teologia hegelianas:

a filosofia aponta mais longe. A teologia, cheia de ademanos, assoma à janela e, mendigando os favores da filosofia, oferece-lhe os seus encantos. Compreender Hegel deve ser muito difícil, mas a Abraão, que bagatela! Superar Hegel é um prodígio; mas que coisa fácil quando se trata de superar Abraão! Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que apesar de todos meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro. Sigo todo este estudo sem dificuldade, muito naturalmente, e a cabeça não se ressentiu por isso. Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado.¹³²

¹³¹ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e Temor, p. 125.

¹³² Ibid., p. 126.

Johannes de Silentio encontra imensurável dificuldade para compreender o paradoxo da fé de Abraão, diferente do sistema hegeliano que diz entender com relativa facilidade. Com isso, Silentio entende que o religioso tem como última palavra, não a ética imperativa, mas o paradoxo da fé. Diante do paradoxo da fé, portanto, o religioso sempre relativizará a ética-primeira. Para Silentio, o indivíduo se perde nas normas e regras da ética-primeira, enquanto tem a sua individualidade restaurada na sua relação direta com Deus. É inegável que para Johannes de Silentio a verdadeira fé a qual o religioso se abraça, ou é por ela abraçado, está para além da ética e da razão suficiente. Comparando o herói trágico grego e o cavaleiro da fé, Silentio vai ratificar sua dificuldade de acessar o pensamento de Abraão. Ele diz:

penetro no pensamento do herói [trágico], mas não no de Abraão; alcançando o cimo, recaio, porque o que se me oferece consiste num paradoxo. De nenhum modo resulta daí que, a meus olhos, a fé seja algo medíocre; pelo contrário, considero-a a mais sublime de todas as coisas e é indigno que a filosofia a substitua por outro objeto e a converta em irrisão. A filosofia não pode nem deve dar a fé; a sua tarefa é compreender-se a si mesma, saber aquilo que oferece; nada ocultar e sobretudo nada escamotear, nada considerar como ninharia.¹³³

Quão complicado é para Silentio adentrar o pensamento paradoxal de Abraão. Sua fé deixa Silentio perplexo e o leva a considerá-la “a mais sublime de todas as coisas”. Ele consegue entender a pensamento do herói trágico grego no seu movimento infinito de resignação, em nome do coletivo e da ética do geral. Mas a fé de Abraão é difícil demais para decifrar. A filosofia hegeliana achava que tinha decifrado e explicado racionalmente a fé, podendo, assim, dar a quem quisesse. Mas, para Silentio, o que a filosofia hegeliana fazia era apenas zombar de algo que ela achava ter conhecido. Silentio não sentia ser possuidor da fé, nem muito menos da coragem que ela demandava. Mas conseguia perceber que Abraão foi capaz, como nenhum outro, de acreditar no absurdo do absurdo e ter a coragem que somente a fé *vinda* de Deus pode dá. Abraão, como cavaleiro da fé, saltou da mediação da ética-primeira para se relacionar de modo absoluto com o absoluto. Segundo Márcio de Paula, o cavaleiro da fé

não renuncia à sua individualidade para se expressar no geral [na ética], antes se relaciona interiormente consigo mesmo. Nesse seu próprio interior se encontra com o absoluto. Ele, o cavaleiro da fé, não tem descanso, mas antes se renova constantemente. Enquanto o herói trágico necessita de aplausos e brados, o cavaleiro da fé pede silêncio. Aliás, não é fortuito o pseudônimo que Kierkegaard utiliza em *Temor e tremor*: Johannes de Silentio. Em outras palavras, aquele que diante do

¹³³ KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Temor e Tremor*, p. 127;

paradoxo da fé não consegue ter outra atitude senão o silêncio. Abraão chega na hora correta em Moriá, nem cedo e nem tarde. Ele crê que não precisará sacrificar Isaque, mas, se Deus assim quiser, ele sacrificará. Abraão crê no absurdo, ou seja, ele crê que Deus vai desistir do que havia lhe pedido.¹³⁴

Porque Abraão creu profundamente no absurdo paradoxo da fé. Cumpriu a prova obstinadamente na certeza que desceria do monte Moriá com Isaque, seu filho. “Então, seguramente, surpreendeu-o o desenlace, mas já então por um duplo movimento recobrado o seu primitivo estado, e foi por isso que recebeu Isaque com a mesma alegria que sentira pela primeira vez”.¹³⁵ Silentio defende que Abraão teve fé, a despeito de todas as possibilidades, que Isaque sairia com vida daquela prova; e mesmo que ele matasse Isaque acreditava que Deus o daria de volta. O primeiro movimento acontece quando Abraão ama a Deus sobre todas as coisas e o obedece radicalmente; o segundo movimento ocorre quando Abraão por obedecer a Deus desce do monte Moriá recompensado com Isaque e para se tornar pai do povo judeu. O primeiro movimento é para o infinito, para Deus, o segundo movimento é para o finito, ao receber Isaque pela segunda vez. Portanto, “com efeito, o movimento da fé deve constantemente efetuar-se em virtude do absurdo, mas – e aqui a questão é essencial – de maneira a não perder o mundo finito, antes, pelo contrário, a permitir ganhá-lo constantemente”.¹³⁶

No duplo movimento o religioso ganha Deus (Infinito) e a vida (finito). Ele faz o movimento do infinito, e ganha o finito como herança. Não se trata de um movimento anular o outro, mas do primeiro ganhar o segundo. Para Silentio, “feliz é aquele capaz de tal movimento; realiza um prodígio que me não cansarei de admirar”.¹³⁷ É esse cavaleiro da fé, que anda acima da ética-primeira e que não se permite ser confundido no geral, o interesse absoluto de Johannes de Silentio. Nada é mais importante para ele que tão genuíno religioso, “se acaso soubesse onde mora um cavaleiro da fé, iria, com meus próprios pés, ao encontro desse prodígio que representa para mim um interesse absoluto”.¹³⁸ Silentio afirma não conseguir fazer o movimento da fé, mas sabe que Abraão é o verdadeiro modelo para quem quiser fazer tal movimento. Segundo ele, se o encontrasse não o abandonaria um só instante, e tentaria observar para aprender com ele como realizar o movimento da

¹³⁴ PAULA, Márcio Gimenes de. Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard, p. 108.

¹³⁵ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 129.

¹³⁶ Ibid., p. 130.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid.

fé. O movimento dialético (duplo) de ir ao infinito e voltar ao finito é o sintético e paradoxal movimento da fé, “e sê-lo-á sempre, mesmo que a filosofia, para obscurecer os conceitos, pretenda fazer-nos acreditar que é ela que possui a fé, mesmo que a teologia queira agrilhoar a si a todo o custo”.¹³⁹

Para ele, o ético se resigna às normas e padrões sociais estabelecidos, mas isso não implica ter fé, mas apenas cumprimento do geral pelo indivíduo. O ético está sempre procurando atender as demandas do geral para que seja aceito e exaltado como um bom cidadão, por isso busca constantemente executar o movimento de resignação. Segundo Silentio,

o que está ao alcance de qualquer homem é o movimento da resignação infinita e, pela minha parte, não hesitaria em acusar de covardia quem quer que se julgasse incapaz de o realizar. Porém, em relação à fé, já é uma outra questão. Não é permitido a ninguém fazer acreditar aos outros que a fé tem pouca importância ou é coisa fácil, quando é, pelo contrário, a maior e a mais penosa de todas as coisas.¹⁴⁰

Com isso, Silentio entende que o religioso tem como última palavra, não a ética imperativa, mas a vontade de Deus. Diante da vontade de Deus o religioso sempre relativizará a ética-primeira. Para Johannes de Silentio o indivíduo se perde nas normas e regras da ética-primeira, enquanto tem a sua individualidade restaurada na sua relação direta com Deus. É inegável que para Johannes de Silentio a verdadeira fé a qual o religioso se abraça, ou é por ela abraçado, está para além da ética e da razão suficiente. Por causa disso que Silentio só pode compreender a fé de Abraão na perspectiva do absurdo, onde a palavra não tem lugar, pois palavra é sentido, logos e razão, entretanto “a fé começa precisamente onde a razão acaba”.¹⁴¹ Por causa disso, para Silentio, é correto afirmar que é possível haver uma suspensão teleológica da ética do geral. “*Geral* equivale, portanto, a uma sociedade estabelecida com normas e padrões determinados; já o termo indivíduo equivale a uma única pessoa na sua integralidade”.¹⁴² Segundo Márcio de Paula, para Johannes de Silentio, na fé o indivíduo está muito além do Geral, por isso que Abraão ao ouvir a Deus é capaz de desafiar a ética-primeira.

Para Márcio de Paula,

¹³⁹ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 136.

¹⁴⁰ Ibid., p. 139.

¹⁴¹ Ibid, p. 140.

¹⁴² PAULA, Márcio Gimenes de. Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard, p. 112.

a filosofia hegeliana busca uma *unidade ética originária*. Kierkegaard, diante da ideia de crença como *convenção* (que era o que acontecia nas sociedades antigas), propõe a ideia de um indivíduo diante de Deus. Abraão é um homem de fé, segundo ele, não por cumprir ordens sacerdotais de uma religião instituída socialmente, como era comum no contexto do Antigo Testamento. A fé de Abraão é individual, sendo decorrência da sua relação individual com Deus.¹⁴³

Por isso, Abraão é o modelo de cavaleiro da fé, pois não se resigna às normas e padrões sociais e religiosos, mas faz seu movimento de fé em direto relacionamento com Deus. O objetivo de Abraão não era salvar o coletivo ou ser exaltado pela sociedade, onde a ética-primeira é louvada, mas era agradar ao seu Deus. Assim, fazendo a escolha por Deus tudo ganha de volta, inclusive o filho da promessa, Isaque. Pela fé, Abraão não abriu mão de Isaque, mas entregou-o a Deus. Na sua profunda paixão por Deus Abraão entende que pertence a Deus junto com tudo que tem, logo, não se preocupa em “devolver” qualquer coisa que Deus lhe pedira, inclusive o filho. Sua relação de amor com Deus lança fora qualquer preocupação com as normas humanas, por mais nobres que elas pareçam. Kierkegaard faz uma ruptura crítica com toda ideia absolutista da ética-primeira e propõe o ser humano na presença de Deus, sem intermediários, e acima dos pressupostos da ética-primeira.

Para Johannes de Silentio,

a história de Abraão comporta uma suspensão teleológica da moral. Como Indivíduo, superou o geral. Tal é o paradoxo que se recusa à mediação. Não se pode explicar nem como aí entra nem como aí permanece. Se não é este o caso de Abraão, nem sequer este alcança sem herói trágico, é um assassino. E então é tolice persistir em chamar-lhe o pai da fé, e conversar a seu respeito com pessoas desejosas de ouvir mais do que palavras. O homem pode chegar a ser um herói trágico, pelas suas próprias forças, mas não um cavaleiro da fé. Quando um homem se embrenha no caminho, penoso em um sentido, do herói trágico, muitos devem estar em condições de o aconselhar; mas àquele que se segue a estreita senda da fé, ninguém o pode ajudar, ninguém o pode compreender. A fé é um milagre; no entanto ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma paixão.¹⁴⁴

Portanto, é por essa razão que o religioso está sempre acima do geral, uma vez que, ao ouvir a voz de seu Deus ele pode desafiar a ética-primeira, sempre que isso for preciso, porque ele não tem a ética como mediação ou um fim em si mesmo. Kierkegaard pensa que Abraão é o cavaleiro da fé que galopa acima do geral ou coletivo para realizar a vontade de Deus, sua ética não é autônoma, mas nasce da

¹⁴³ PAULA, Márcio Gimenes de. Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard, p. 113.

¹⁴⁴ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 149.

sua relação profunda com Deus. Diferente do herói trágico, que faz de tudo para agradar a pátria ou o coletivo, o cavaleiro da fé só deseja uma coisa: agradar a Deus. Para o cavaleiro da fé, “o ético não é mais o absoluto, mas um novo relativo à nossa relação com Deus, a relação de fé do indivíduo. Todos os deveres éticos do cavaleiro da fé são deveres absolutos para com Deus, eles não são mediados pelo universal, pela ética”.¹⁴⁵ O cavaleiro da fé sabe que seu desespero não pode ser superado com feitos heróicos, como pensa o cavaleiro da resignação, representado pelo ético, mas somente na presença de Deus, como crê a tradição judaico-cristã. Se na sociedade a ética-primeira é exigida como forma de organização política das relações humanas, na sociedade dos cavaleiros da fé a vida é organizada a partir da palavra de Deus. Assim, na sociedade sacra é o *logos* divino que dá sentido a todas as coisas.

3.3.

A ética como virtude política

Para Johannes, a postura ética é entendida como uma virtude política, uma vez que ela encontra seu lugar de maior expressão nas relações públicas, onde a política acontece. Ao trazer o herói trágico para contrapor o cavaleiro da fé, em *Temor e Tremor*, Kierkegaard compreende que para os gregos e os racionalistas hegelianos, a ética é a coroa das virtudes políticas. Vale lembrar que sempre que se trata da política a ética é sempre requisitada, porque parece ser insuportável, para não dizer impossível, fazer política de qualidade sem ética.

O herói trágico simboliza em *Temor e Tremor* o homem ético que é capaz de qualquer coisa para agradar ao geral ou a sociedade. Mesmo que seu ato seja eticamente deplorável, se teve como objetivo “o bem da sociedade – do geral” é reconhecido como um virtuoso político. A diferença entre o herói trágico e o cavaleiro da fé está exatamente no fato do primeiro querer agradar ao *geral*, se adequar a norma da sociedade, sendo um bom político na perspectiva grega, enquanto o segundo busca salvar a si mesmo na relação com o absoluto numa perspectiva judaico-cristã. Como diz Kierkegaard: “O herói trágico renuncia a si mesmo para exprimir o geral; o cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter

¹⁴⁵ GOUVÊA, Ricardo Quadros, *A palavra e o silêncio*, p. 234.

em Indivíduo”.¹⁴⁶ Na sociedade é a ética do herói trágico que é exigida como forma de manutenção da ordem social ou da paz social para que a harmonia seja um padrão para todos que formam a cidade. A partir desse padrão a ética é entendida como a maior virtude política.

Para Kierkegaard, o cavaleiro da fé “sabe quanto é belo ter nascido como Indivíduo que tem no geral a sua *pátria*, a sua acolhedora casa, sempre pronta a recebê-lo todas as vezes que lá queira viver”.¹⁴⁷ Segundo o pensador dinamarquês, aquele que vive a partir dessa ética será sempre exaltado como o virtuoso político da pátria amada. Quem vive a ética como virtude política está agindo sob a influência dessa ética grega que é fruto da evolução da razão, em que os homens devem ser guiados pela razão objetiva, não mais pelas orientações dos deuses. Essa ética age orientada pelas ideias previamente formuladas e convencionadas sobre como os homens devem se organizar politicamente.

Não se pode esquecer que na Grécia Antiga, mito e razão exerciam a organização das relações políticas e a ética era um modo de comportamento necessário para tal ordem social. Como afirma Vernant abordando a razão e racionalidades gregas: “trata-se da ideia, cara aos homens da Revolução Francesa, de uma deusa Razão que ilumina o caminho da humanidade, dissipando as trevas da ignorância, os fantasmas da superstição religiosa ou as ilusões do sentimento”.¹⁴⁸ O nascimento da razão grega tem esse objetivo de ultrapassar o limite do pensar religioso para um pensar autônomo, que fosse capaz de reflexão (um pensar sobre si próprio) e um pensar objetivo sobre o mundo. A partir desse momento foi-se tomando corpo a ideia da razão como valor absoluto, sendo a ética o ponto alto do comportamento humano. A ética grega passa a ter também um valor absoluto, pressuposto assumido por Kant e Hegel em suas éticas. A ética passou desde então a assumir um caráter divinizado no mundo secular, sendo assim, nada podia está além dela. Partindo dessa ideia o nobre ou virtuoso político é aquele que é capaz de agir bem, ou eticamente para o bem da cidade (*polis*). Por isso que para Vernant,

não é certamente por acaso que a razão surgiu na Grécia como consequência daquela forma tão original de instituições políticas que chamamos de cidade grega. Com a cidade grega, e pela primeira vez na história do homem, um grupo humano considera que seus problemas comuns só podem ser resolvidos e as decisões de interesse geral

¹⁴⁶ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 155.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ VERNANT, Jean-Pierre, Entre mito e política, p. 192.

só podem ser tomadas no final de um debate público e contraditório, aberto a todos e onde os discursos argumentados se opõem uns aos outros. Se o pensamento racional surgiu nas cidades gregas da Ásia Menor como Mileto, é porque as regras do jogo político nos quadros da cidade – o debate público argumentado, livremente contraditório – tinham-se tornado também os do jogo intelectual.¹⁴⁹

Isso mostra a estrutura do pensamento racionalista que permeia a mentalidade daqueles que buscam organizar o mundo partindo da tradição grega que tem a política como um modo da construção e manutenção da sociedade. Kierkegaard ao tratar do herói trágico está pensando nessa organização de mundo que tem a ética como a base fundamental para que as discussões e debates pudessem ocorrer dentro da razoabilidade, sem o uso da força nas cidades gregas. Portanto, apostar no jogo político, como afirma Vernant, foi uma evolução do pensamento humano para as relações humanas, para que as questões não fossem vencidas apenas pelos mais bem preparados física ou belicamente. Essas tensões são mediadas pela ética que diz como cada homem ou mulher deve agir na sociedade. E o bom cidadão busca sempre agir com excelência ética diante de seus concidadãos e nisso há uma satisfação ou felicidade. Por isso que ao comparar o cavaleiro da fé e o herói trágico, Kierkegaard defende que

o cavaleiro da fé conhece o entusiasmo que dá a renúncia ao sacrificar-se pelo geral, quanta coragem é necessária para isso; mas também sabe que há nessa conduta uma segurança que se obtém ao agir pelo geral; sabe que é magnífico ser compreendido por todas as almas nobres, e de tal forma, que aquele que o considera ainda se enobrece a si mesmo.¹⁵⁰

Kierkegaard estava convencido que se Abraão pudesse escolher, faria a opção de ser um herói trágico, porque sabia que seria bem compreendido e aceito sem nenhum constrangimento pela sociedade. Não estaria isolado na sua individualidade radical, mas participaria corajosamente das questões do geral, se sacrificando e sacrificando seu filho Isaque pela sociedade, o que o transformaria num cidadão virtuoso, com toda a segurança social que tal condição lhe daria, seja na vida ou na morte. Pois não existe virtude política mais eticamente nobre que se sacrificar para salvar ou conservar a sociedade, a pátria ou o Estado. “Porém ele [Abraão] não salva o Estado”.¹⁵¹

¹⁴⁹ VERNANT, Jean-Pierre, Entre mito e política, p. 194.

¹⁵⁰ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 155, et. seq.

¹⁵¹ Ibid, p. 156.

Em Temor e Tremor percebe-se que “Abraão só sacrifica Isaque porque o ama profundamente, ele o tem como um presente de Deus. Sob essa perspectiva da ética do geral, Abraão é apenas um assassino”.¹⁵² Pela ética do geral Abraão é imperdoável, sendo um ser humano sem virtude alguma. Entretanto, o ético, representado pelo herói trágico, é o *virtuoso político* por excelência, porque ele expressa plenamente o dever superior do geral, ele até ultrapassa a ética de não matar, se for o caso, contudo é justificado porque ele sacrifica tudo que tem para realizar os padrões e normas da sociedade, haja vista, o herói trágico está cravado no *Geral*. Como afirma Kierkegaard, “o herói trágico rapidamente terminou o combate; realizou o movimento infinito e agora encontra a segurança no geral”.¹⁵³ Em contra partida, o herói da fé se preocupa tão somente com o dever absoluto para com o próprio Deus. Diferente do herói trágico,

o cavaleiro da fé sofre uma constante prova, a cada momento tem uma possibilidade de regressar, arrependendo-se, ao seio do geral, e essa possibilidade tanto pode ser crise como verdade. Não pode pedir a ninguém que o ilumine, porque então colocaria-se fora do paradoxo.¹⁵⁴

O cavaleiro da fé vive uma peregrinação existencial em constante experiência transcendente diante de Deus, realidade jamais pensada por um herói trágico que atua apenas no campo da imanência, buscando realizar a virtude política na sociedade. Sua postura é apolítica, porque em nenhum momento ele pensa no geral, mas tão somente em sua relação de fé com Deus. “Para Johannes de Silentio o *cavaleiro da fé* sofre muito mais que o *herói trágico*, seu avanço é lento. Porém, esse avanço lento o torna íntimo de Deus”.¹⁵⁵ Diante desses exemplos díspares pode-se entender o herói trágico como aquele que procura realizar a virtude política, com o objetivo de realizar o projeto de sociedade, onde o indivíduo não é visto como singularidade e subjetividade, mas como mais uma pessoa na exterioridade da multidão que forma a sociedade ou o geral. É exatamente contra essa política da multidão, da sociedade e do geral que Kierkegaard se coloca, com o objetivo de afirmar a subjetividade do Indivíduo.

Kierkegaard descreve a distinção entre o cavaleiro da fé e o herói trágico assim:

¹⁵² PAULA, Marcio Gimenes de, Socratismo e cristianismo em Kierkegaard, p. 119.

¹⁵³ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 156, et. seq.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ PAULA, Marcio Gimenes de, loc. cit. p. 120.

o herói trágico converte também num ponto decisivo a moral¹⁵⁶ que superou teologicamente; mas encontrou a este respeito um apoio no geral. O cavaleiro da fé só dispõe, em tudo e para tudo, de si próprio: daí o terrível da situação. A maior parte dos homens vive muna obrigação moral que, dia após dia, evita cumprir; mas também nunca alcança essa concentração apaixonada, essa consciência enérgica. Para a obter, o herói trágico pode, em certo sentido, pedir o socorro ao geral, mas o cavaleiro da fé despende um esforço constante. Agamemnon renunciou a Ifigênia e dessa maneira encontra o repouso no geral; pode então sacrificá-la... O herói trágico exprime o geral e sacrifica-se por ele.¹⁵⁷

Analisando Temor e Tremor pode-se entender que é exatamente nessa atitude que o ético assume a virtude política. Pois, sacrificar-se pelo *Geral* é aceitar negar-se a si mesmo em favor da pátria ou da sociedade se tornando um exemplo de ético a ser seguido por todos. Porque na perspectiva do ético, o propósito de todo cidadão deve ser alcançar a virtude política através da mediação da ética para que exista a paz pública ou a paz perpétua como propõe Kant.¹⁵⁸

Para Gimenes de Paula:

o herói trágico supera a moral, mas sempre no geral. O que é bastante diferente da individualidade do *cavaleiro da fé*. O *cavaleiro da fé* é sempre solitário, ele não encontra repouso no geral e, além disso, vive em tremendos esforços. É por isso que o sacrifício de Abraão se justifica, mesmo sem ter sido útil ao geral.¹⁵⁹

O herói trágico, por um lado, desconhece sua subjetividade e só se reconhece como um homem pertencente não a si próprio, mas ao *Geral*; por outro lado o herói trágico é capaz de reconhecer sua subjetividade, mas a renuncia em favor do *Geral*. Sua missão é ser um ético para corresponder ao anseio da sociedade que só se apercebe como coletividade de pessoas, não como união de indivíduos subjetivos. O herói trágico é o modelo de ético grego e ocidental porque pensa e age objetivamente e por categoria de universal e absoluto, em detrimento do singular e

¹⁵⁶ Lembrando que os termos moral e ética têm o mesmo significado aqui.

¹⁵⁷ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 157.

¹⁵⁸ No seu texto paz perpétua, *no apêndice II, Da harmonia da política com a moral segundo o conceito transcendental do direito público*, Kant defende: “O amor aos homens e o respeito pelo direito dos homens são ambos deveres; mas aquele é um dever condicionado; em contrapartida, o segundo é um dever incondicionado, absolutamente imperativo, que quem quiser entregar-se ao suave sentimento da benevolência deve estar certo de o não ter transgredido. A política facilmente coincide com a moral no primeiro sentido (como ética), em sacrificar o direito dos homens aos seus superiores; mas no segundo sentido da moral (como teoria do direito), perante a qual devia dobrar o seu joelho, a política acha aconselhável não entrar em pactos, negar-lhes antes toda a realidade e interpretar todos os deveres como atos de simples benevolência; a filosofia facilmente faria fracassar esta astúcia de uma política tenebrosa através da publicidade das suas máximas, se ela ousasse apenas conceder ao filósofo a publicidade das suas”. In: http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf, p. 51, acessado em 13/04/2016.

¹⁵⁹ PAULA, Marcio Gimenes de, Socratismo e cristianismo em Kierkegaard, p. 121.

particular concreto que há em cada ser humano em sua subjetividade e interioridade.

Segundo Almeida e Valls,

Sócrates encarna o indivíduo ético na concepção da ética-primeira. A sua vida, relata Kierkegaard comentando Hegel, “foi um contínuo atingir e fazer com que os outros pudessem também atingir o estágio de homem puro”. Ele tem o mérito de romper, a partir do seu “demônio”, com o oráculo que representava a objetividade da religião do Estado e introduzir a subjetividade como eixo da ação.¹⁶⁰

Para Almeida e Valls, Kierkegaard entende que Sócrates é o modelo da ética-primeira e isso tem o seu desdobramento na virtude política. Pois o virtuoso político é o que age eticamente para o bem da sociedade. No entanto, Sócrates apesar de introduzir a subjetividade como eixo de ação, uma vez que ele é guiado pelo seu demônio interior, renuncia sua subjetividade pela objetividade das leis do Estado que o condenaram. Agindo assim, ele renuncia à sua individualidade para afirmar o geral, expressado na política de Estado. Sócrates reconhece sua subjetividade, mas coloca o geral acima do individual, o que não é aceito por Kierkegaard. Sócrates encarna o ético universal e submete sua individualidade à coletividade do Estado. Desse modo, sua ética o torna um virtuoso político por excelência. Ele resigna-se a sua condenação para manter a ordem político-social grega. Deferente de Abraão, Sócrates não teve a coragem de dar o salto para superar o geral e estabelecer uma relação do paradoxo. Por isso que para Kierkegaard, Sócrates foi um herói trágico, mas um herói trágico intelectual. Isto porque ele, como um ético se voltou profundamente para si mesmo, num processo de autoconhecimento através da reflexão, mas fez o movimento de resignação infinita ao aceitar se submeter a sua individualidade à ética universal. Apesar de Sócrates criticar o Estado grego e suas tradições ele não deixa de se submeter a eles fazendo de Sócrates um exemplo de virtuoso político por meio da ética universalista (ética-primeira). É isso que na visão de Kierkegaard faz com que Sócrates seja um herói trágico intelectual, diferente de Abraão, o *cavaleiro da fé*. O ético, portanto, assume a *virtude política* quando condiciona toda a sua vida em satisfazer as normas e os padrões político-sociais, desconsiderando ou dando um menor valor a sua interioridade e subjetividade.

¹⁶⁰ ALMEIDA, Jorge & VALLS, Álvaro, Kierkegaard, p. 44.

3.4.

A virtude política como religião

Para muitas pessoas no decorrer da história a virtude política tem um caráter religioso. A maneira dessas pessoas se comportarem na relação política da cidade traz a elas uma sensação de pertencerem a certa religião secularizada. Não é de admirar que sejam encontrados na sociedade cidadãos que pensam suas virtudes políticas como uma espécie de celebração ao “Estado Soberano”. Este Estado soberano na secularização assume o lugar do sagrado e passa a criar leis que fundamentem sua existência; e nesse momento a virtude política assume o lugar da religião quando passa a ser o estádio último de mediação das decisões humanas, não podendo ser abolida, nem suspensa, passando a ter um valor universal. Portanto, a virtude política age como religião à medida que ela liga e religa o cidadão ao Estado Soberano por intermédio da ética. Ressaltando, porém, que o virtuoso político nasce da estrita obediência à ética universalista hegeliana,¹⁶¹ criticada por Kierkegaard.

A partir do momento em que a ética passou a ter um caráter universal e absoluto ela começou a assumir o lugar da religião. A ética que tinha sua origem no seio das religiões foi-lhes retirada e secularizada pelos racionalistas que a transformaram numa espécie de religião racional do ocidente. Ela passou, desde então, a ser inquestionável e imposta a todos os povos onde ela pudesse ter abertura ou através das invasões territoriais. Kierkegaard, no entanto, critica na sua obra *Temor e Tremor* justamente essa soberania ética, Johannes de Silentio passa a questionar os limites da ética que tomou o lugar de Deus. Para ele

a moralidade [ética] é como tal, o geral, e a este último título ainda o manifesta. Definido como ser imediatamente sensível e psíquico, o Indivíduo é ser oculto. A sua tarefa moral consiste então em se libertar do secreto para se manifestar no geral.¹⁶²

¹⁶¹ Thadeu Weber falando sobre o “Estado ético” diz: “No §258 da *Filosofia do direito* Hegel define o Estado como sendo a ‘autoconsciência particular elevada à sua universalidade’. Esta é a racionalidade do Estado: realizar a ‘unidade e compenetração da universalidade e da individualidade’. Racionalidade esta que implica dois aspectos: a) quanto ao conteúdo, é a unidade da liberdade objetiva, isto é, unidade da vontade universal substancial e da liberdade subjetiva; b) segundo a forma, é a racionalidade que implica ações que se determinam de acordo com leis e princípios pensados, isto é, universais”. In: WEBER, Thadeu. O Estado ético. In: ROSENFELD, Denis L. (Editor). Estado e política: a filosofia de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 103.

¹⁶² KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Temor e tremor*, p. 159.

Assim, Johannes de Silentio defende que a ética é o estágio existencial que exige que o indivíduo negue sua interioridade para se manifestar ou agir no geral e isso só pode apresentar-se como virtude política. Pois não há possibilidade que se manifestar no geral sem uma atuação política. Era assim que pensavam os gregos antigos, de quem Hegel extrai o seu pensamento ético-político. A virtude buscada por Hegel não é mais a encontrada em Jesus Cristo, mas a achada na tradição grega. Para Kierkegaard, Hegel (assim como Feuerbach) volta ao pensamento grego para afirmar uma virtude política que encontra respaldo na sua religião panteísta e imanentista.

Para Vernant não existe entre os gregos a ideia de um Deus que ama a sua criação e relacione-se diretamente com o ser humano. Ele afirma que

não existe relação religiosa entre um indivíduo e a divindade que não se exerça por meio de uma mediação social. Entra-se em contato com o divino como chefe de família, como membro de um demo, como membro de uma cidade, como magistrado etc. A relação com o divino estabelece-se sempre por meio de uma função social. A religião não está nem dentro do homem, em uma esfera de vida interior particular, nem além do universo, na forma de um deus único e absoluto que seria exterior ao mundo no qual vivemos e à sociedade na qual nos encontramos.¹⁶³

Como coloca Vernant, os gregos não tem uma relação transcendente com os seus deuses, diferente dos cristãos que acreditam no Deus transcendente, único e pessoal. Um Deus que criou o mundo segundo a sua vontade e com um propósito determinado. Para os gregos, entretanto, a relação religiosa do indivíduo com os deuses passava pela atuação social. A religiosidade grega, portanto, já estava dentro da ação política. Como coloca o autor é pela função social que o indivíduo entra em contato com a divindade. Logo, essa relação se situa entre a religião e a política; ou como ele coloca, entre o mito e a política. Vernant continua afirmando que

os deuses estão aí, superiores a nós, mas no mesmo mundo. Aliás, eles não criaram este mundo; ao contrário, foram criados por um processo que se desenrolou no próprio mundo. Fazem parte do mundo. Não existe transcendência ou, em todo caso, não no nível da religião: existe uma relativa transcendência, é claro, mas ela não é elaborada intelectualmente para fazer com que Deus seja superior e além de tudo que foi criado, criado por ele a partir do nada, o que é um absurdo para o grego...¹⁶⁴

Como Vernant defende a crença em um Deus superior que criou tudo do nada é absurdo para os gregos. Assim, a fé cristã é incompatível com o liberalismo teológico que retorna ao paganismo filosófico para reescrever as verdades do

¹⁶³ VERNANT, Jean-Pierre, Entre mito e política, p. 202.

¹⁶⁴ Ibid., p. 203.

cristianismo. A crítica radical de Kierkegaard ao sistema hegeliano reside mais especificamente nesta questão da fé cristã. Hegel seculariza a fé cristã quando ele volta a essa tradição grega abordada por Vernant, para submeter a ela as verdades da tradição cristã. Para Kierkegaard, como os gregos, Hegel não aceita o absurdo da mensagem de Cristo Jesus, o crucificado. Quando ele reduz o cristianismo a uma ética universal e absoluta, de fato, a virtude política aparece como religião.

Assim sendo, não é mais preciso ter fé transcendente e imitar a Cristo, o absurdo da razão; basta seguir a ética racionalizada de Hegel que você já será um cristão. Para Hegel, a virtude política a partir da ética universal, é o sentido de toda vida humana, pois é para servir ao “Estado ético-político”¹⁶⁵ que o cidadão existe. Cada indivíduo precisa saber que não existe mais verdade fora da razão, nem Deus! Para o sistema hegeliano “só é possível chegar ao Absoluto partindo-se do próprio Absoluto, ao ver o homem como momento interno do devir do Absoluto e não como instância autônoma e extrínseca a ele”.¹⁶⁶ Portanto, Deus foi criado pela razão, sendo uma verdade da razão. Hegel vai mais além, pois se para os gregos “os deuses foram criados por um processo que se desenrolou no próprio mundo”, para Hegel, Deus e a fé são expressões da própria razão, por isso ela pode conhecê-los. O sistema hegeliano é profundamente antropocêntrico, como era também a filosofia grega a partir de Sócrates. Segundo Estrada, “em seu sistema converge o discurso antropológico e teológico, o processo histórico e a natureza como devir, a consciência e a realidade externa. Seu marco é o discurso onto-teológico que implica a exaltação total da subjetividade”.¹⁶⁷ Com isso, Hegel nega a transcendência de Deus e o escândalo do crucificado e exalta a imanência absoluta do homem-deus. Fissurado pela lógica, Hegel rejeita categoricamente a verdade subjetiva da fé defendida por Kierkegaard. Pois para Hegel “a verdade está no todo, nunca no concreto singular, que provoca o protesto de Kierkegaard de maneira parecida ao de Pascal contra Descartes”.¹⁶⁸ É nesse contexto da história lógica e absoluta que a virtude ética-

¹⁶⁵ Termo usado pelo supracitado Thadeu Weber.

¹⁶⁶ ESTRADA, Juan Antonio, Deus nas tradições filosóficas, Vol. 2, p. 132.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid., p. 133.

política só pode aparecer como religião cristã absolutista¹⁶⁹, universalista e imanentista.

Kierkegaard diante do desafio de pensar e defender o cristianismo vai condenar o que para ele se trata de uma profanação do cristianismo por parte de Hegel. Pois o cristianismo como religião absoluta como propõe Hegel não passa de um *tratado ético-político* o que vai frontalmente contra a teologia do Novo Testamento que tem em Cristo o seu fundamento de fé suprarracional com desdobramento na vida concreta, singular e espiritual. Na relação direta do homem e da mulher de fé com o Deus revelado nas Sagradas Escrituras e em Cristo Jesus. Diferente do que defende a fé cristã bíblica, segundo Estrada, para Hegel,

o cristianismo, como religião absoluta, reflexo da civilização superior em que reina o Espírito Absoluto, assume e supera, assim, simultaneamente (*Aufhebung*) a pluralidade das religiões, à custa de um esvaziamento filosófico de seus conteúdos peculiares e de seus traços históricos. A perspectiva essencialista impõe-se à concepção histórica para, desde aí, justificar a superioridade cristã sobre todas as religiões históricas.¹⁷⁰

Com esse pensamento Hegel retira todo e qualquer caráter divino e espiritual do cristianismo. Tal religião não passa de um instrumento civilizatório a serviço do Estado, porque para o filósofo alemão, se o Estado é Absoluto a sua religião deve ser absoluta também. Assim a Igreja deixa de ser corpo de Cristo para se tornar um braço manipulado em prol dos interesses do Estado. Como religião de Estado, o cristianismo é diminuído ao aspecto político-social. Se o cristianismo é a religião absoluta então deve ser imposto sobre todos os homens assim como todo sistema do saber absoluto. Foi justamente esse Espírito Absoluto e Totalitário que invadiu todo o Ocidente radicalmente a partir da filosofia de Hegel. Um filósofo completamente permeado pela ideia de que a verdade estava no Estado Absoluto, ao qual deu um atributo divino e dogmático. Para ele era impossível ser cristão fora da dimensão política de Estado. Para ele, portanto, o cristão deve total obediência

¹⁶⁹ Desde a convergência entre razão e religião o problema religioso adquire um significado enorme para o sistema. O que Hegel nos oferece é a própria visão de Deus. A fusão entre o ente transcendente e transcendental completa-se aqui com um acesso direto e imediato à mente de Deus, no que se elimina tanto a contingência humana (o homem em busca de sua identidade) como o caráter de ‘alteridade’ e de mistério da realidade divina... Não trata de demonstrar Deus, mas mostrá-lo a partir da conjunção da imanência e transcendência divina, a partir da hipostatização da providência divina na razão que rege a história: Deus não é tal sem o mundo e sem o homem. In: ESTRADA, Juan Antonio. Deus nas tradições filosóficas, Vol. 2. P. 135.

¹⁷⁰ ESTRADA, Juan Antonio, Deus nas tradições filosóficas, Vol. 2, p. 146.

ao Estado, sendo assim, acima da Igreja de Cristo está o Estado como máxima expressão do Espírito Absoluto encarnado na história.

Diante dessa triste realidade, a qual Hegel colocou o cristianismo

assistimos ao ápice da inflação da consciência intersubjetiva que leva ao endeusamento do Estado como Absoluto transcendente e imanente à história (como forma suprema de Deus encarnado), que devém entidade ditatorial e justificada “só ante Deus e ante a história”. A partir desta postura prepara-se a posterior socialização da política nos séculos XIX e XX, quer dizer, a impregnação da linguagem política e das instituições estatais pelo imaginário religioso nas formulações teológicas: altar da pátria; sagrada unidade da nação; Deus, pátria, etc.¹⁷¹

Hegel transforma os conceitos religiosos em profano achando que estava prestando um grande serviço ao cristianismo. Ele transforma Deus no Estado Absoluto, a religião numa mera virtude política. O indivíduo só encontra legitimidade se estiver de acordo com as normas sacras do Estado transcendente-imanente. Ser fiel a Deus é a mesma coisa que ser fiel ao Estado, uma vez que não existe mais diferença entre Deus e Estado. O próprio conceito “Estado Absoluto” é a usurpação do único absoluto da tradição cristã que é Deus. A partir daí Hegel seculariza as demais linguagens religiosas para atender ao seu projeto de Estado teológico-filosófico. Portanto, Kierkegaard tem razão ao condenar as distorções que Hegel faz do cristianismo.

A aversão de Kierkegaard pela política é por entender que a política anula a individualidade do ser humano jogando-o na multidão e na coletividade, além de perverter o sentido original do cristianismo como fez Hegel. Por isso, Kierkegaard não aceita a virtude política como religião cristã, o que seria um cristianismo político. Não acredita que o cristianismo possa ser transmitido por uma política religiosa de Estado. Não crê, como Lutero, que a fé possa ser imposta as pessoas pela força da lei. De modo que o cristianismo secularizado ou mundanizado proposto por Hegel não tem base na verdadeira fé neotestamentária. Porque o verdadeiro cristianismo anda na contramão do adestramento político que massifica o ser humano, jogando-o na condição de mera parte do Estado.

¹⁷¹ ESTRADA, Juan Antonio, Deus nas tradições filosóficas, Vol. 2, p. 148.

3.5.

A fé para além do ético-político

Para Kierkegaard, a fé cristã está além do ético-político porque ela é capaz de restaurar a subjetividade do ser humano, tornando-o consciente de sua interioridade e subjetividade. Para muito além da virtude ético-política e teológico-filosófica de Hegel, que prega a fusão da subjetividade à coletividade, Kierkegaard advoga que a fé liberta radicalmente a subjetividade humana na relação absoluta com o absoluto (Deus); nesse momento a instância intermediária não existe mais para o ser humano de fé que é superior ao geral. Assim, a coletividade, o Estado, a ética-primeira ou a política não tem mais poder sobre a subjetividade que se encontra na fé cristã paradoxal. Entende-se aqui a virtude “ético-política” como o agir dos seres humanos em sociedade, partindo da ideia que não é possível agir eticamente fora do contexto político-social, seja na relação da micropolítica ou da macropolítica.

Kierkegaard olhava com muitíssima reserva a política como abordado no tópico anterior, entretanto, é possível perceber desdobramentos no campo do político no estádio ético, que habita no Geral, com suas leis e padrões de Estado ou instituições diversas. A fé eleva o ser humano a uma dimensão de desvalorização do ético-político como valor de sentido existencial, já que a relação do homem ou da mulher de fé ocorre com Deus, no estádio religioso. Portanto, além do ético-político que regula as relações das pessoas em sociedade, a fé torna o Indivíduo superior ao ético-político, nunca deixando que o Indivíduo seja fundido indistintamente ao ético-político.

Para Johannes de Silentio:

o paradoxo da fé consiste, portanto, em que o Indivíduo é superior ao geral, de maneira que, para recordar uma distinção dogmática hoje já raramente usada, o Indivíduo determina a sua relação com o geral tomando como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral. Pode ainda formular-se o paradoxo dizendo que há um dever absoluto para com Deus; porque, nesse dever, o Indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto... De qualquer modo não se segue daí que a moral deva ser abolida, mas recebe uma expressão muito diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor para o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever... Este paradoxo não se presta à mediação, porque repousa no fato de o indivíduo ser exclusivamente Indivíduo.¹⁷²

¹⁷² KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 151, et. seq.

Não é possível, para o Kierkegaard de Temor e Tremor, que o Geral seja mais importante que o Indivíduo, pelo fato de que na fé o Indivíduo se encontra além do ético-político, numa relação que a razão não pode compreender nem mediar por uma impossibilidade intrínseca a ela. A fé está no estágio religioso (ou na religiosidade do paradoxo), que coloca o ser humano em relação direta com Deus. Essa relação direta com Deus, portanto, anula a mediação ético-política para que o dever absoluto para com Deus seja efetivo.

A questão que está em jogo em Temor e tremor é que o pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio percebe a dificuldade de estabelecer a ética como fim, vislumbrando, no entanto, um novo *telos* que restauraria o sentido de sua vida. Para Silentio esse novo *telos* é a fé. Somente a fé é capaz de ressignificar a existência humana e restaurar a dimensão ético-política. Partindo desse pressuposto, não é mais a ética universalista que determina toda a relação política¹⁷³ dos seres humanos, mas o paradoxo da fé. Seguindo Abraão como modelo de homem de fé, cada pessoa deve seguir seu caminho solitário de experiência de fé. A fé é doada individualmente por Deus, logo não é uma doação no atacado, jogado às massas sem envolvimento pessoal de cada crente com Deus. Não pode ser apenas um fenômeno da razão ou do espírito humano. A fé na concepção do Silentio é algo muito além da razão.

Johannes de Silentio faz um diagnóstico do paradoxo da fé personificado no cavaleiro da fé da seguinte forma:

o paradoxo da fé perdeu a instância intermediária, o geral [ético-político]. Por um lado, a fé é a expressão do supremo egoísmo: realiza o terrificante, realiza-o por amor a si próprio; por outro lado é a expressão do mais absoluto abandono, atua por amor a Deus. Não se pode entrar no geral pela mediação; porque dessa maneira, destruí-lo-ia. A fé é esse paradoxo, e o Indivíduo não pode de forma alguma fazer-se compreender por ninguém. Um cavaleiro da fé não pode de maneira alguma socorrer um outro. Ou o Indivíduo se transforma em cavaleiro da fé, carregando ele mesmo o paradoxo, ou nunca chega realmente a sê-lo. Nessas regiões não se pode pensar em ir acompanhado. O Indivíduo nunca pode receber, senão de si próprio. A explicação aprofundada do que é necessário entender-se por Isaac.¹⁷⁴

Para Silentio o cavaleiro da fé age fora do geral, por isso que sua ação é especificamente individual, pois a única base de sua ação é a sua certeza subjetiva

¹⁷³ A política em Kierkegaard vai assumir mais uma relação direta eu-tu do que política como coletividade. Sua radical defesa do indivíduo exclui a possibilidade de uma política num sentido amplo como Hegel entendia, por exemplo.

¹⁷⁴ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 152.

de que está obedecendo à vontade de Deus. Do contrário deveria seguir a ética normativa de Kant e Hegel que torna o sacrifício de Isaque um crime terrível. Mas, estando o cavaleiro da fé no estágio religioso ele não deve mais obediência a ética-primeira, quando estiver diante de um dilema com o “dever absoluto para com Deus”; mas saltando para uma relação acima das normas universais ele obedece a Deus e paga as consequências de sua atitude de fé. Foi exatamente isso que aconteceu com os cristãos que negaram obedecer aos imperadores romanos e foram mortos. Isso mostra que o paradoxo da fé ultrapassa a obediência ao ético-político. “Examinemos um pouco mais de perto a tribulação e a angústia contidas no paradoxo da fé. O herói trágico renuncia a si mesmo para exprimir o geral; o cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em Indivíduo”.¹⁷⁵ Observa-se que o cavaleiro da fé vive além do ético-político que atua obedecendo ao geral como o herói trágico. Este pode até questionar o geral, mas acabará se resignando a ele, como fez Sócrates, que questiona as estruturas político-sociais de seu tempo, mas aceitou as leis do Estado Grego que o condenaram à morte. Quando fez isso Sócrates renunciou a si pelo bem da ordem político-social, ele critica e não nega seu interior, mas aceita o geral sobre si.

Por outro lado, o cavaleiro da fé nega o geral para se afirmar no mundo com singularidade de consciência de si. Não está preocupado em ser um ético-político que agrada a sociedade, mas vive na caminhada solitária e inexplicável da fé. Parece que para Silentio, o ser humano que é *permeado* pela fé de Abraão anda além do ético-político do reino dos homens, para viver a ética do amor do reino de Deus. Entretanto o ser humano de fé

sabe, ao mesmo tempo, que acima desse domínio serpenteia um caminho solitário, estreito e escarpado; sabe o quanto é terrível ter nascido isolado, fora do geral, caminhar sem encontrar um único companheiro de viagem. Sabe perfeitamente onde se encontra e como se comporta em relação aos homens. Para eles, é louco e não pode ser compreendido por ninguém. E no entanto, louco é o menos que se pode dizer. Se não se olha para ele deste ângulo, então considera-se hipócrita, e tanto mais cruelmente quanto mais alto trepou pelo escarpado caminho.¹⁷⁶

Ao saltar do estágio ético para o estágio religioso Abraão encontra-se consigo mesmo na presença do Absoluto e descobre que essa caminhada de fé é árdua e difícil. Não encontra descanso no geral, apenas nos braços de Deus. Abraão dá-se

¹⁷⁵ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e tremor, p. 155.

¹⁷⁶ Ibid

conta que na experiência de fé não há razão capaz de explicar quem vive nesse estádio e que a melhor coisa que a razão pode afirmar é que se trata de loucura. Pois para a razão, se Abraão não é louco, só pode ser hipócrita ou assassino. Isso prova que “quando a fé entra em cena, o absurdo acontece, ou seja, o indivíduo singular é superior ao universal”.¹⁷⁷ Se o estádio religioso é a ruptura com a ética endeusada, pode-se dizer que ele é libertador para o ser humano, à medida que possibilita buscar sua realização no mundo, sem a tutela absoluta do geral. Abraão quebrou a maior norma ética-política que é a do pai amar incondicionalmente seu filho. Pela fé ele amou mais a Deus que o seu próprio filho. Ele amou totalmente o absoluto e parcialmente o relativo. Abraão “sabe que percorre um caminho solitário, que nada fez no interesse geral, mas que simplesmente sofre uma provação e uma tentação”.¹⁷⁸

Johannes de Silentio sabia que a razão ética-política nunca aceitaria, aceita ou aceitará o paradoxo da fé, situada no conceito do absurdo. Por isso mesmo que o Hegel lógico não encontrou outra saída senão negar tal absurdo chamado fé. Assim eleger para si, uma ética, uma fé, um cristianismo e um deus lógicos e racionalizados. Hegel, assim como Sócrates, é o exemplo do ético-político com estreitas mediações e justificações com o geral. Ao contrário,

o cavaleiro da fé encontra-se sempre no absoluto isolamento... É o paradoxo, é o Indivíduo, absoluta e unicamente o Indivíduo, sem conexões e considerações. O cavaleiro da fé já não encontra outro apoio senão em si próprio; sofre por não poder fazer-se compreender, mas não sente nenhuma vã necessidade de guiar os outros.¹⁷⁹

Kierkegaard quer mostrar na sua obra ético-religiosa, através do pseudônimo Silentio, que a fé é superior a razão, assim como o religioso é superior ao ético-político. Na fé o ser humano tem sua subjetividade afirmada com radicalidade sobre a sociedade. O religioso vai ao eterno e volta ao temporal ou histórico para viver uma ética regida e guiada pela fé, a esperança e o amor de Deus. O religioso busca viver no reino dos homens (mundo) com os princípios do reino de Deus. Quando Silentio defende que o cavaleiro da fé vive em total isolamento é porque ele sabe que o mundo não aceita os princípios do reino de Deus afirmados pelo ser humano de fé. Então não lhe resta outra atitude senão viver apoiado na verdade subjetiva e

¹⁷⁷ GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 239.

¹⁷⁸ KIERKEGAARD, Soren Aabye, p. 155, et. seq.

¹⁷⁹ Ibid, pp. 157-158.

absurda da fé cristã, que em certa medida, nega a política da cidade e se isola; eis aí onde mora sua incompreensão. Seguindo esse entendimento de fé como absurdo Gouvêa afirma:

a “fé em virtude do absurdo” apresenta o indivíduo à presença deste *telos* superior, esta instância superior de valor ético, que pode ser melhor descrita como obediência à vontade de Deus. O indivíduo está sozinho, como indivíduo isolado, perante Deus. Não há padrão universal, nenhuma regra universal de conduta à qual o indivíduo singular possa apelar, já que ele está sozinho perante o Criador.¹⁸⁰

Vivendo desse modo aquele que está no estádio religioso encontra apenas a incompreensão do mundo sem Deus, posto que o mundo fez-se deus de si mesmo, celebrando um verdadeiro panteísmo. Silentio aponta a fé como a única saída para cura e libertação do ser humano desse mundo de desespero e angústia. Se as pessoas procuram um sentido para vida, é somente no estádio religioso, ou melhor, na experiência de fé autêntica que elas encontrarão o sentido que buscam. A experiência estética e a ética se mostraram ineficazes, segundo Silentio, para suplantarem o vazio existencial da humanidade.

Segundo Farago, Kierkegaard entende que

somente o estádio religioso realiza a presença da eternidade no tempo, a plenitude da encarnação. Dissipam-se então as miragens do gozo, a prisão da lei abre suas grades em proveito da gratuidade do amor e a pessoa realiza em plenitude a aliança entre tempo e eternidade.¹⁸¹

Somente no salto de fé do ético-político para o estádio religioso o ser humano pode encontrar “a paz de Deus, que excede todo o entendimento, [e] guardará os seus corações e as suas mentes em Cristo Jesus” (Filipenses 4.7). Silentio compreende ao analisar a existência humana que não existe possibilidade de realização plena nos estádios estético e ético. O estético e o ético buscam incessantemente o infinito no lugar errado, mas ao descobrirem sua insatisfatória vida podem encontrar o descanso existencial na experiência de fé, no estádio religioso. Para Farago:

o post scriptum às migalhas filosóficas descreve e justifica o estádio religioso, que corresponde à vocação cristã propriamente dita. Existe, efetivamente, uma religião estética, prisioneira das aparências e dos impulsos sentimentais. Existe uma religião moral, escrava do mandamento. Mas o cristianismo real é o confronto que faz pesar sobre o eleito da graça o peso mais grave. Apenas o estádio religioso permite ao

¹⁸⁰ GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 239.

¹⁸¹ FARAGO, France. Compreender Kierkegaard, p. 126.

homem, muito além do prazer, muito acima da lenta felicidade do dia a dia, conhecer a visita perturbadora da alegria...¹⁸²

Esse estádio religioso se encontra no mais elevado grau da existência do Indivíduo que é o grau da fé em Jesus Cristo. No estádio religioso acontece a ruptura com a religião estético-ética para a afirmação existencial do cristianismo real por aquele eleito pela graça da fé. Na fé, como defende Kierkegaard, o ser humano, além do prazer estético e da mera obediência ética, pode vivenciar a maravilhosa alegria do Espírito Santo. Na reconciliação a Cristo do ser humano perdido em pecado, nasce uma nova vida cheia de alegria e plena de sentido. Porque “o que é nascido de Deus vence o mundo; e esta é a vitória que vence o mundo: a nossa fé” (1 João 5.4). Como a teologia joanina coloca muito bem, somente a fé pode vencer o mundo de estruturas político-sociais que governam os seres humanos, nem sempre com a justiça desejada por Deus.

O mundo age em muitos momentos contra os homens e mulheres de Deus. “O homem é justificado, sua vida só ganha sentido na aceitação da total gratuidade. Kierkegaard assumiu esta empreitada profética de protesto contra um mundo privado dessa verdade”.¹⁸³ Por isso que para Kierkegaard a Igreja de Cristo não deve buscar a aprovação do mundo, mas a aprovação de Deus, ao criticar a união de Igreja e Estado. Portanto, na fé em Cristo o ser humano faz a síntese do temporal e do eterno, ganhando ao mesmo instante o eterno e o temporal (histórico). O cavaleiro da fé realiza aqui e agora, a vocação de Deus para ele ser Indivíduo, ser ele mesmo, contra toda força ético-política, sobretudo do Estado, que tenta aliená-lo à multidão. É importante pontuar, entretanto, que

o esforço de Kierkegaard visava a manutenção desse repouso, na alegria, no despojamento, no menosprezo da dominação. Longe de limitar as categorias de estético, ético e religioso a *estádios* ou etapas que se eliminam reciprocamente à medida que cada um vai progredindo, ele os toma como características de esferas existenciais que se subordinam umas às outras, sem abolir o que cada uma comporta de positivo, de expressivo da verdadeira vida.¹⁸⁴

A fé leva o ser humano ao relacionamento com Deus e por ser o estádio onde o ser humano se arrepende de seus pecados, reconhecendo sua total dependência de Deus ele passa a experimentar o repouso e a alegria na recusa consciente da

¹⁸² FARAGO, France. Compreender Kierkegaard, p. 126, et. seq.

¹⁸³ Ibid., p. 127.

¹⁸⁴ Ibid.

dominação. A partir de então a pessoa de fé pode experimentar os outros estádios existenciais com liberdade e consciência cristãs que lhe outorgam coragem para assumir a verdadeira vida cristã diante da constante presença de Deus. Sendo assim, tratando do *problema III* que aborda o *silêncio* de Abraão na obra *Temor e Tremor*, Gouvêa defende ser este o capítulo mais importante porque “as questões éticas se desdobram em questões teológicas, na fronteira entre a estação ética na estrada da vida e na estação religiosa que, para Kierkegaard, representava o porto seguro para todos os indivíduos conscientes da insubordinável existencialidade”.¹⁸⁵ Neste capítulo Kierkegaard fala da fundamental importância da fé que se oculta no silêncio daquele ou daquela que emudece diante do inaudito e não ousa abrir a boca para falar do que é mistério de Deus. *Silentio* já começa o *problema III* afirmando a diferença entre a ética e a fé:

a moralidade é como tal, o geral e a este último título ainda o manifesta. Definido como ser imediatamente sensível e psíquico, o Indivíduo é ser oculto. A sua tarefa moral [ética] consiste então em se libertar do secreto para se manifestar no geral. Todas as vezes que quer permanecer no oculto, comete um pecado e entra numa crise de onde só pode sair pela manifestação.¹⁸⁶

Para *Silentio*, Abraão se cala porque o ato de falar já o colocaria no geral, no ético-político. Isto porque se Abraão falasse sua fala se tornaria pública e passível de julgamento. Como o interior é superior ao geral Abraão pôde ficar no secreto agindo com fé acima da ética. O papel da ética, ao contrário da fé, é tirar o indivíduo do oculto e colocá-lo no geral através da manifestação. Como diz *Silentio*, a “filosofia hegeliana não admite um interior oculto, um incomensurável fundamentado em direito”.¹⁸⁷ Não se pode deixar passar despercebido, por isso, que a filosofia do direito de Hegel¹⁸⁸ trata de ética como forma de ordenamento político-social bem definido. Assim, a sua ética normativa está dentro de uma perspectiva propriamente política, pública, geral e universal. A ética hegeliana, seguindo esse pensamento, não perdoa o pecado de Abraão, exatamente pelo fato dele ter rejeitado

¹⁸⁵ GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 251.

¹⁸⁶ KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Temor e Tremor*, p. 159, et. seq.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Para Hegel: “A Eticidade, por sua vez, é o domínio das instituições, das regras, das normas, dos valores, dos costumes concretizados em comportamentos individuais e coletivos. Devemos estar atentos para o fato da Eticidade ser, para Hegel, o conjunto das relações familiares, sociais, civis, jurídicas, políticas, religiosas e estatais. Seu conceito é tão abrangente, que inclui desde relações institucionais até as crenças realizadas na objetividade do mundo. ROSENFELD, Denis Lerrer. Apresentação da tradução e da atualidade da filosofia do direito de Hegel. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do direito de São Leopoldo*, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 10.

o estágio ético intermediário e definitivo e ter permanecido calado no oculto. No entanto, Abraão estava cheio de uma esperança que somente a fé pode conceder ao que crê. Por isso, Silentio se volta constantemente à crise da impossibilidade racional da fé. Para Silentio, Abraão só pode ser compreendido no porto seguro da fé, além do ético-político universal que nega a transcendência da Deus.

Segundo Ricardo Gouvêa:

Abraão tinha a inabalável convicção de que ele seria vitorioso em sua fé e obediência, pois ele sabia que estava lidando com Deus. Assim como o ensinamento de Paulo era loucura para os romanos, assim a fé e a obediência de Abraão pareciam loucura para aqueles em seu redor... Assim, Abraão está calado. Ele está calado no sentido mais profundo em que uma pessoa pode estar calada, isto é, no sentido de não poder falar... Portanto, a fé de Abraão em Deus ia além da compreensão e, logo, além da transmissão direta compreensível.¹⁸⁹

Para Gouvêa, Johannes de Silentio compreende que a fé atua numa esfera superior ao universal. Logo, a fé salta além do universal para o absoluto, encontrando a solução para o seu desespero no estágio religioso. Assim faz Abraão quando abre mão do universal para ficar na presença do absoluto. Desse modo, ao tomar consciência desesperadora do pecado pelo Espírito Santo, o pecador é chamado a receber o perdão reconciliador e transformador da graça de Cristo Jesus. Percebe-se que a proposta de Silentio para o ser humano é um encontro pela fé com Deus como forma de salvação existencial. Porque segundo entende Gouvêa,

o arrependimento não termina no universal, isto é no ético, como imaginado pelo Juiz Wilhelm em *Ou*. Uma vez que está consciente de ser um pecador, o ético como estilo de vida se foi, e só se encontra ajuda na esfera religiosa. Com o pecado, o ético é suspenso de uma forma que lembra a anterior suspensão teleológica discutida no *problema I*. Assim como Abraão, pelo poder do absurdo, troca as exigências éticas por um *telos* superior, o pecador troca o desespero da consciência do pecado pela promessa de Deus de perdão pela graça através da fé em Jesus Cristo.¹⁹⁰

Isto é, a pessoa saiu das exigências éticas e entrou na dimensão inaudita da fé que a razão da ética-primeira não pode acessar, conforme afirma Silentio no *problema III*, sobre o silêncio de Abraão. Johannes de Silêntio reconhece que não tem fé, mas é capaz de perceber que somente a fé em Cristo pode salvar o ser humano desesperado e perdido. Ele compreende bem que Abraão se cala porque sabe que a razão não o inocentaria de sua atitude absurda de fé. Assim sendo, Abraão não pode eticamente justificar ou ser justificado pelo o seu silêncio diante

¹⁸⁹ GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 252.

¹⁹⁰ Ibid., p. 263.

de Sara, Eliezer e Isaque. Sua atitude de fé só pode ser compreendida no campo da religiosidade paradoxal, isso não quer dizer que a fé proposta por Silentio seja uma irracionalidade, mas apenas que a razão não é capaz de perscrutá-la como queria Hegel e seus seguidores.

Temor e tremor é um tratado sobre a fé que questiona as bases da razão absolutista, entretanto, é construída com racionalidade e lógica. Kierkegaard está aqui dizendo, através de Johannes de Silentio, que a fé se encontra acima da ética filosófica, uma vez que a ética filosófica (ética-primeira) não é suficiente para sustentar a existência humana. Como Lutero, ele reafirma a máxima “somente a fé!” como forma de justificação do ser humano com Deus. Depois do ser humano se relacionar pela fé absolutamente com o eterno, ele volta sua vida na temporalidade para uma segunda ética com as “obras do amor cristão”. Portanto, a fé vivida pelo cristão é exercida ativamente no amor ao próximo sem distinção, com total consciência de que a fé de Abraão está para além do ético-político, que tem a pretensão de assumir o lugar de Deus no mundo.