



SUBJETIVIDADE E RELIGIOSIDADE NA OBRA *TEMOR E TREMOR*

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2022.182.05>

Leosir Santin Massarollo Junior

Pós-doutorando UNIOESTE

massarollojr@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/4319612700806160>

RESUMO:

A ordem divina, o holocausto exigido, o sofrimento enredado, a solidão, a angústia e o desespero que envolviam Abraão e, por fim, o reconhecimento de Deus e a recompensa eterna condensam num só caso alguns dos principais conceitos analisados por Kierkegaard. Na obra *Temor e tremor* (1843), Kierkegaard demonstra a superioridade da individualidade diante do universal, bem como a suspensão teleológica da Ética. O objetivo geral desta pesquisa é investigar, de modo preciso, os conceitos *subjetividade* e *conhecimento subjetivo* na obra citada. Partimos do ponto de que tal investigação demanda um processo reflexivo que conceba o *selv* como móbil estrutural e analítico da existência. Kierkegaard aplica essa concepção ao alçar a subjetividade à correlato da verdade e o existir, tensionado pela *liberdade* e pelas *possibilidades*, à responsabilidade do *selv*. Na gesta de Abraão, o singular enquanto singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto. Os fios condutores que perpassam a tessitura do texto são: o *indivíduo* e o *paradoxo*. São pontos culminantes de sentido ascendente, expressões máximas da subjetividade e da religiosidade, respectivamente. Cabe, portanto, a pergunta: o que é o paradoxo? Qual é a sua relação com o *selv*? Ao procurar nortear as concepções obtidas em nossas análises pelas noções de subjetividade e religiosidade, o texto procura conservar elementos que representam *categorias* distintas da filosofia kierkegaardiana. Esta clivagem, subjetividade e religiosidade garantirá o indivíduo como esforço filosófico.

PALAVRAS-CHAVE:

Subjetividade. Religiosidade. Paradoxo. *Selv*.

SUBJECTIVITY AND RELIGIOUSNESS IN THE WORK *FEAR AND TREMBLING*

ABSTRACT:

The divine order, the required holocaust, the entangled suffering, the loneliness, the angst and the despair that involved Abraham and, finally, the recognition of God and the eternal reward condense in just one case some of the main concepts analyzed by Kierkegaard. In the work *Fear and Trembling* (1843), Kierkegaard demonstrates the superiority of individuality over the universal, as well as the teleological suspension of ethics. The general objective of this research is to investigate, in a precise way, the concepts of *subjectivity* and *subjective knowledge* in the cited work. It starts from the point that such investigation requires a reflexive process that conceives the *selv* as the structural and analytical motive of existence. Kierkegaard applies this conception by raising the subjectivity to a correlate of truth and existence, strained by *freedom* and by *possibilities*, to the responsibility of the *selv*. In the Abraham's accomplishment, the singular as singular is in an absolute relationship with the absolute. The guiding threads that run through the weave of the text are: the *individual* and the *paradox*. They are the culmination of the ascending sense, maximum expressions of subjectivity and maximum of religiousness, respectively. Hence, the question emerges: what is the paradox and what is its relationship with the *selv*? The text seeks to preserve elements that represent distinct categories of Kierkegaardian philosophy by seeking to guide the conceptions obtained in our analyses by the notions of subjectivity and religiousness. This cleavage, subjectivity and privacy, will ensure the individual as a philosophical effort.

KEYWORDS:

Subjectivity. Religiousness. Paradox. *Selv*.

1. Introdução

A proposta do presente artigo é aprofundar a análise dos conceitos *subjetividade* e *Religiosidade* contidos na obra *Frygt og baeven (Temor e tremor, 1843)*, onde ambos se encontram expostos e explorados pelo autor, S. Kierkegaard. A compreensão da relação entre subjetividade e religiosidade esclarecerá o conceito kierkegaardiano de *selv*, categoria por excelência, portanto, de compreensão necessária para que nossa investigação prospere. Kierkegaard define constantemente em seus escritos o *selv* como uma relação entre elementos antípodas: a finitude e a infinitude, a liberdade e a necessidade, o temporal e o eterno. Esta síntese origina-se por ato divino, porém, depois de criada, seu Criador retira-se de seu horizonte existencial. Ele não é simplesmente desconsiderado, mas conservado como ideal de Bondade, de Pureza e de Verdade e, como tal, exerce um papel fundamental. O produto desta relação sintética, como já mencionamos, é o *selv*. Este, quando estabelecido, encontra-se sob seus próprios cuidados; tem total arbítrio sobre si. Essa dinâmica ocorre na existência, em ato, em um constante avanço e recuo das possibilidades e da liberdade.

A subjetividade é o produto do relacionar-se consigo mesma da própria relação, ou seja, formará um elo indissolúvel em que a união corresponde à natureza da relação, originando a noção kierkegaardiana de *selv*. “O eu [*selv*] é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a

si, mas somente consigo própria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195) e, orientando-se através de tal relação, volta-se para sua própria interioridade. Não há uma existência à parte da subjetividade no seu relacionar-se com o indivíduo. Neste caso, de uma relação que se volta sobre si própria, este ato de re-flexionar sobre si tem o caráter de um “terceiro termo” positivo, e assim tem-se o *selv*¹. Por este motivo, a saber, a impossibilidade da especulação em harmonizar a existência com a interioridade, a objetividade é incapaz de uma análise contundente da subjetividade e das paixões que pairam em torno dela. Não há sistemática capaz de analisar uma relação que se relaciona apenas consigo própria. A verdade agora repousa num *paradoxo*.

A análise subjetiva possui dois âmbitos: o pensar e o existir. Em alguns casos, o primeiro confere efetividade ao segundo (leia-se filosofia cartesiana); em outros, o primeiro se torna *puro pensar* e anula o segundo; anular, neste caso, segundo Kierkegaard, significa excluir. Exclusão esta *mediada* pela *abstração* (ato funesto para a análise subjetiva, como veremos adiante). O danês recomenda cautela diante dos pensadores abstratos (hegelianos). O *pensar* deve ter como norte a existência, e os conhecimentos adquiridos devem possuir íntima relação com ela. O indivíduo que age assim é chamado de *pensador subjetivo*.

Enquanto o pensamento objetivo é indiferente quanto ao sujeito que pensa e a sua existência, o pensador subjetivo está, como existente, essencialmente interessado em seu próprio pensamento, está existindo nele. Por isso seu pensamento tem outro tipo de reflexão, o da interioridade, da posse, pelo qual ele pertence ao sujeito e a ninguém mais. (KIERKEGAARD, 2013, p. 76).

Um esclarecimento indispensável diz respeito ao autor que assina a obra: *Johannes de Silentio* é uma figura enigmática. Um poeta que exalta a fé não é algo comum. Esta vertente poética o encaminha não apenas a análises e descrições, porém, a um tributo apaixonado ao herói e pai da fé: Abraão. Prevalece, entretanto, o trabalho do conceito. Sua abordagem esclarece ao leitor atento suas noções acerca da Dogmática, da Ética e da Psicologia, bem como as noções norteadoras recebidas de suas principais influências: Sócrates e Hegel.

Segundo Kierkegaard, o referido autor, Johannes de Silentio, não é um crente fervoroso, apenas o “observador” feliz de um fato sublime. Assim como o romantismo cantou as belezas do amor, Silentio canta as belezas da fé; ele se declara um “poeta da fé”. Desta maneira, pode-se compreender a atitude poética do autor como uma característica capaz de manifestar-se tanto no terreno estético quanto no religioso. O elogio de Silentio traz em seu âmago a admiração e paixão que o poeta dedica ao herói. Zela

¹ Seguindo a filosofia kierkegaardiana, a natureza do *selv* confere duas possibilidades acerca do estabelecimento da síntese, da relação: esta foi estabelecida por si própria ou por outrem. Por não ser capaz de constituir-se e manter-se, admite-se que a divindade criou e mantém a relação.

pela causa do herói e sai em sua defesa sempre que necessário, afastando o esquecimento, tornando grande o seu feito e impedindo que sua luta seja olvidada.

Se perguntarmos sobre o autor da obra *Temor e tremor*, veremos que parece haver uma grande conspiração em andamento. S. Kierkegaard dizia não ter qualquer relação com o livro, fosse ela qual fosse, exceto como leitor. Johannes de Silentio (isto é, João do Silêncio) é o autor do livro. No entanto, ele é apenas um nome cuja característica principal, o próprio nome já indica, é o silêncio). Johannes de Silentio é um poeta, ele não sabe hebraico (enquanto Kierkegaard tinha um bom conhecimento de hebraico), ele não compreende Abraão, ele é incapaz da fé, ele não encontra respostas para suas próprias questões acerca da razão e da fé. (GOUVÊA, 2009, p. 71).

O filósofo esmiúça e analisa, conceitua e conclui. Silentio, em seu livre poetar, é capaz de um elogio sincero, puro e, algumas vezes, inocente. Nada cria, mas é depositário fiel dos feitos heroicos que lhe são confiados. Por não ser capaz de realizar o feito do herói, nem de acompanhá-lo em tal empresa, se satisfaz em manter a memória do herói sempre viva e presente aos demais, para que eles também participem, mesmo que na forma de espectadores, de sua escolha. Também se pode observar o silêncio da sedução cavalheiresca (vertente poética de Kierkegaard/ Silentio), tema característico dos poetas e seus sedutores reflexivos, personificados nas obras kierkegaardianas por D. Juan/ D. Giovanni/ Johannes.

1.1 A análise objetiva

Uma análise objetiva da subjetividade e da religiosidade, concebida por um poeta, seria lastimosa. Objetivamente, é impossível analisar o objeto *subjetividade* e o objeto *religiosidade*, ao menos de uma maneira integral. Subjetivamente, como tais elementos são o cerne da existência humana e estão diretamente relacionados ao *ser* da interioridade, participam da ideia de verdade da filosofia kierkegaardiana. “[...] Convém notar que a investigação não se dá no papel, mas na existência, e que o crente é um existente individual na concreção da existência” (KIERKEGAARD, 2013, p. 222). Quando se trata de uma investigação sobre o âmago da existência, a análise objetiva pode dar muitas respostas, porém, nenhuma delas é decisiva, já que a decisão final de tal investigação repousa na subjetividade.

A objetividade apenas será capaz de fornecer informações sobre uma relação em que objeto e indivíduo constituam elementos distintos. Deve-se ter clara a ideia da questão envolta nesta crítica e localizá-la corretamente na esfera científica. Há um caráter histórico que deve ser levado em consideração. A partir do avanço do conhecimento, todos parecem sentir-se bem, e os indivíduos tornam-se cada vez mais objetivos. O indivíduo objetiva-se em multidão, a Escritura em exegese, a fé em erudição; e o *selv*, estranhamente, foi mantido do lado de fora.

A fim de elucidar a diferença que existe entre o caminho da reflexão objetiva e o da reflexão subjetiva, vou mostrar agora como a reflexão subjetiva faz seu caminho interiormente na interioridade. A interioridade de um sujeito existente culmina na paixão, à qual corresponde à verdade como um paradoxo. E o fato que a verdade se torna um paradoxo repousa justamente sobre sua relação com o sujeito existente. Assim, um corresponde ao outro. Quem esquece que é um sujeito existente, a paixão o abandona e a verdade deixa de ser um paradoxo, mas o sujeito que conhece, de homem que era transforma-se em uma entidade fantástica, e a verdade, um objeto fantástico para o conhecimento desta entidade fantástica. (REICHMANN, 1971, p. 236).

Kierkegaard muitas vezes foi acusado de “esquivar-se” da filosofia e procurar refúgio em uma espécie de poetar filosófico. “A obra de Kierkegaard constitui um esforço para relacionar em termos de modernidade a dialética da fé, como certeza interior que antecipa o infinito” (FARAGO, 2006, p. 13). Ele nunca se apartou do esforço conceitual, da pesquisa, do ato de esmiuçar. Uma tarefa dialeticamente difícil, porém necessária².

1.2 Sócrates

Assoma no horizonte kierkegaardiano a figura mais relevante: Sócrates. Esclarecemos desde já que a influência socrática repercutirá em toda a obra de Kierkegaard. Friso que entre toda a herança socrática apropriada por Kierkegaard foi à *ironia* que ele dedicou maiores esforços. Esta representa a expressão da *subjetividade* e da *negatividade*; a postura de Sócrates diante de seu objeto de investigação e da própria *realidade*. Por dirigir-se não apenas a um indivíduo ou situação, porém, a toda existência, a saber, a *realidade*, concebemos a *ironia* socrática como *histórico-universal*. Por um lado, a *ironia* “desaloja” o antigo de modo a tornar vigente o novo. Por outro, desgarra-se das fileiras de seu tempo e toma posição contra ele. Mais do que uma negação estéril, a *negatividade* “liberta” Sócrates. Ressalto que Kierkegaard ficou tão inspirado a tentar imitar os métodos de Sócrates em seus próprios textos, que chamou esta empreitada de “tarefa socrática”.

Kierkegaard chegou a conclusão que a sua própria época precisava de um novo Sócrates. Com isso ele pensava não em alguém que surgisse com uma nova filosofia ou uma nova doutrina, mas alguém que perturbasse e provocasse as pessoas, e que as sacudisse de sua auto complacência. Este era o objetivo que ele decidiu estabelecer para si. Ele se tornaria o novo Sócrates – o Sócrates de Copenhague. (STEWART, 2017, p. 40).

O “filósofo da praça”, apesar de sua declarada ignorância, aproximou-se da verdade o máximo que um pagão é capaz de fazê-lo, de acordo com a concepção kierkegaardiana de verdade. A influência

² Dialeticamente falando, Kierkegaard procura esmiuçar conceitos existenciais através da análise de fenômenos observados na existência humana, a partir de episódios como o “sacrifício de Abraão”, o “pecado de Adão”, a ressurreição de Lázaro, entre outros. Tais episódios foram o objeto de estudos do filósofo dinamarquês, e sua investigação demonstrou importância filosófica, psicológica e dogmática.

socrática necessita de mais esclarecimentos. Kierkegaard compreende a sabedoria do socratismo e a transporta para a sua concepção, a saber, a cristã protestante. Como é sabido, Sócrates não deixou seu “legado” de maneira escrita, o que sabemos sobre ele chegou até nós através de seus discípulos, contemporâneos e comentadores. Reduzir-se-á esta lista a três nomes, a saber, Platão, Aristófanos e Xenofonte; foi a partir destes que Kierkegaard formou sua concepção do velho sábio grego.

No que tange à relação de Aristófanos com Xenofonte e Platão, encontram-se em Aristófanos elementos dessas duas concepções. O misterioso nada, que propriamente constitui a *pointe* na vida de Sócrates, Platão procurou preenchê-lo com a ideia, e Xenofonte com as prolixidades do útil. Aristófanos, portanto, conseguiu captar este nada, não como liberdade irônica, na qual Sócrates o gozava, mas sim de tal modo que ele constantemente mostra a vacuidade que há aí. (KIERKEGAARD, 2006, p. 124).

O esforço socrático empreendido pelo dinamarquês vai além de aquilatar o *selv* como caminho à verdade: nas análises de comportamento empreendidas por Kierkegaard, há várias descrições de estados psicológicos. Não apenas de Elvira, Clavigo, Antígona, mas também outros. Segundo relatos seus, frequentava os mais variados ambientes, de teatros aristocratas às tabernas de marinheiros, analisando e questionando seus interlocutores. Kierkegaard prezava a maiêutica e a praticava na Copenhague de seu tempo, buscando desvendar o *selv*, investigando sua centelha edificadora ou edificada; o *conhece-te a ti mesmo* sublimado.

Com base nas diretivas hermenêuticas socráticas, o indivíduo encontra-se diretamente conectado à verdade. O processo de busca da verdade na maiêutica socrática é alicerçado no homem. Baseia-se em uma atmosfera de perguntas e respostas, onde Sócrates, semelhante àquela nobre alma mantuana, retira a alma que guia das trevas e a direciona, de modo que o interlocutor possa trazer à luz a verdade. A verdade, para Sócrates, está “incubada” no homem. Kierkegaard segue o mesmo propósito, a saber, a busca da verdade, porém, com a noção cristã incrustada no seio da existência humana de modo a demarcar o caminho à interioridade e, conseqüentemente, à verdade. Friso que nos dois casos o conhecimento de si é norteador.

Pode-se dizer que o pensamento de ambos convida a consciência a reconhecer-se como consciência. Convida-a às exigências e contradições que a existência impõe. É lícito banir este esforço da esfera filosófica? Não há nada no pensamento de Kierkegaard que remeta ao esforço filosófico? Não seria então o caso de localizá-lo corretamente no pensamento humano? Kierkegaard mantém uma comunicação viva entre a filosofia e a existência; tenta empreender uma construção intelectual a respeito da existência.

Tais informações corroboram o esforço do dinamarquês em construir um arcabouço filosófico acerca da existência, e não pregar uma ataraxia que beira os domínios da fábula. É preciso evitar

pensamentos que, aliados a um caprichoso golpe de vista, rebaixem a filosofia da existência a um doce hábito de sofrer.

Kierkegaard inaugura uma nova ideia de filosofia da existência, porém, eclipsada pelo pensamento vigente em sua época. Quando Hegel faleceu (em 1831), o nosso autor tinha apenas 18 anos, não obstante, foi testemunha da influência avassaladora causada pelo pensador alemão. A Dinamarca, à época de Kierkegaard, era fortemente influenciada pela cultura germânica na filosofia, na literatura e nas artes³; Hegel elevou essa influência a uma segunda potência. “Hegel soube redigir toda a moderna filosofia de tal modo que parece ter dado tudo por concluído, e que tudo o que o precedia tendia para ele” (KIERKEGAARD, 2018, p. 111). Em uma única frase, Kierkegaard explica o alcance da sistemática hegeliana. Porém, percorrer o circuito das paixões e dos afetos, observá-los e identificá-los psicológica e dogmaticamente enquanto agem sobre o *selv* é diferente de resolver um impasse lógico.

Como pagão, Sócrates acreditava na *reminiscência*, a saber, a verdade buscada na recordação de um conhecimento soterrado pelo esquecimento. “Parteira” elevada a um expoente superior, conduzia os interlocutores das trevas da ignorância à luz da verdade, e era exatamente o conhecimento que o interlocutor possuía em seu âmago que Sócrates trazia à luz, através da maiêutica.

O mestre é então o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a este estado (o de ser a não verdade e sê-lo por sua própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*. (KIERKEGAARD, 1995, p. 34).

Tanto para Sócrates quanto para Kierkegaard, a verdade é uma orientação amplificante, a saber, retira o indivíduo do erro e do pecado, respectivamente. Porém, para o dinamarquês o pecado sugere um quadro intencional de cunho espiritual.

1.3 A análise subjetiva

Em primeiro lugar é preciso ter claro o cristianismo inabalável que Kierkegaard nutria em seu coração. Assim, através do bem aventurado esforço de voltar-se sobre si mesmo e ali, no âmago do seu próprio *ser*, reconhecer a parcela da eternidade que repousa no *selv*; “orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 27). Desta maneira, a subjetividade é concebida como verdade por ser a via que conduz à interioridade.

³ Refiro-me exclusivamente à influência nos campos citados, a saber, filosofia, literatura e artes, em época contemporânea a Kierkegaard. A influência nos campos político e religioso, que existe há séculos, não é objeto de nossa investigação.

Kierkegaard/ Johannes de Silentio, nas *Problemata I e II*, da obra *Temor e tremor*, questiona acerca de uma suspensão teleológica do ético e sobre um dever absoluto para com Deus.

A fé, com efeito, é o paradoxo do singular ser superior ao universal, mas é de destacar a forma como o movimento se repete: depois de o singular haver estado no universal, isola-se agora enquanto singular superior ao universal. (KIERKEGAARD, 2009, p. 113).

Esta é a gesta de Abraão: participava do universal enquanto singular e, assim sendo, era-lhe submisso. Agora participa do universal como singular superior. Esta alteração na natureza da realidade vivida não pode ser transmitida ou mediada. É o *salto qualitativo*. Este tem como principal consequência a instauração de uma nova qualidade na realidade vivida; um novo horizonte assoma diante do *ser-capaz* da liberdade e da possibilidade. A angústia decorrente da perda da inocência participa dessa nova realidade imposta pelo salto qualitativo.

“O ético, enquanto tal, é o universal e, à semelhança do universal, é aquilo que se aplica a qualquer um, o que por sua vez pode assim exprimir-se: é aplicável a qualquer momento” (KIERKEGAARD, 2013, p. 111). A relação de Abraão com Isaac representa este universal aplicável a qualquer um: o pai deve amar o filho e possui um dever ético para com ele. A suspensão teleológica da ética em nome da fé determina a superioridade do singular sobre o universal e o dever para com Deus superior ao dever moral. Outro efeito da suspensão teleológica do ético é o singular passar a existir em contradição com o universal. Um indivíduo dessa natureza é chamado por Kierkegaard de *cavaleiro da fé*.

O socrático em Kierkegaard significa também o *indivíduo* como primeiro esforço na construção de uma filosofia, a saber, a condição humana vista sob uma perspectiva existencial, nos moldes das inquirições socráticas (leia-se *maiêutica*), que possuíam como objetivo tirar o interlocutor do erro e conduzi-lo à verdade adormecida em sua alma (período posterior aos seus aprendizados com Arquelau, discípulo de Anaxágoras).

Para o dinamarquês, a experiência e o processo de edificação consolidam-se sempre na primeira pessoa. O indivíduo está à frente de si, na tarefa de si mesmo, perpetuamente interessado por si. Esta reflexão sobre si mesmo é de ordem ontológica, e não lógica. Volte-se aos elementos subjetivos. A ordem divina se auto define. É algo sublime e impossível de ser abrangido por qualquer tentativa objetivista que possa ser empregada. Não participa do cálculo humano. Kierkegaard bem o compreendeu e empreende uma análise pelos elementos subjetivos que entram em ação na solidão do sacrifício. O *estar diante de Deus*, realidade do patriarca hebreu no momento por nós abordado, exige a suspensão teleológica da Ética e, por conseguinte, uma nova categoria: o *cavaleiro da fé*.

Todos os indivíduos possuem valores para poder julgar sua existência e vivê-la. Kierkegaard define três estágios distintos, e assim os nomeia: *stadium* estético, *stadium* ético e *stadium* religioso. O

stadium estético é a primeira realidade vivida, necessariamente. Caracteriza-se pela imediatidade e pelo gozo. Neste caso, a harmonia é buscada apenas em nome do deleite. A subjetividade desconhece o *selv* como caminho à verdade. No *stadium* ético a Ética representa o mais elevado *telos*. Trata-se de uma realidade diferenciada da primeira citada, onde a norma é a constante e esta representa o universal; uma existência devotada aos valores socialmente sancionados. Afirmou-se acima que há uma suspensão teleológica da Ética. Esta é representada pelo *stadium* religioso, a categoria na qual Kierkegaard inclui Abraão. Este, por encontrar-se numa relação direta com Deus, está fora da visão ética da existência; um indivíduo acima do universal, a saber, o cavaleiro da fé.

O indivíduo, quando desespera, num primeiro momento imagina estar sendo constringido por uma situação externa, algo casual, algo que está fora do seu controle. Porém, quando ele toma consciência da verdadeira natureza desta enfermidade, do seu caráter imanente, intrínseco, há uma mudança na qualidade. A “consciência da real situação”, segundo Kierkegaard, o aproximará de seu destino espiritual. Esta realidade superior à racionalidade, a saber, a cristandade, quando assumida como *telos*, suspende o elemento racional e passa a reinar absoluta na existência humana.

Quando a eternidade, em todo o seu esplendor e sublimidade, passa a participar da temporalidade, segundo a concepção kierkegaardiana, surge o paradoxo do homem-Deus, o Cordeiro Santo. Se a investigação seguir de maneira descuidada, a prova será substituída por uma definição conceitual, e o paradoxo permanecerá oculto. O paradoxo, num sentido subjetivo, pode ser compreendido interpretando-se a filosofia kierkegaardiana como uma prova de amor. E, como todo amor, sua base repousa no amor próprio. Portanto, a aceitação do paradoxo também pode ser entendida como uma paixão correspondida.

O amor edifica, ao pressupor que o amor próprio esteja presente. Desse modo, quem ama edifica o outro, e aqui é então bem fácil pressupô-lo, onde ele está notoriamente presente. (...) Não levantemos objeções; não evoquemos a experiência, pois seria justamente desamoroso fixar arbitrariamente uma data em que se deva manifestar o que se produziu. O amor não entende desse tipo de previsões; ele está eternamente certo do cumprimento da pressuposição; quando não é este o caso, o amor está em vias de enfraquecimento. (KIERKEGAARD, 2005, p. 250)

Trata-se da paixão paradoxal da inteligência, a saber, “descobrir algo que o próprio pensamento não é capaz de pensar” (KIERKEGAARD, 1995, p. 62). Desta maneira, pode-se conceituar o paradoxo também como o “absolutamente diferente”, a saber, a referência intrínseca do *selv* ao *absolutamente diferente*: a existência do homem-Deus que assume uma postura temporal. “Contudo, não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59). O *selv* não pode decifrar o paradoxo, mas deve interagir com ele. O contributo do paradoxo é que a paralisação da

racionalidade estabelecida exige que o indivíduo assuma uma postura definitiva diante dele. Ele possui duas opções: a fé ou o escândalo.

A diferença absoluta repousa no pecado, pois é este que alarga cada vez mais o abismo que separa o homem da divindade. O pecado, assim como o salto qualitativo e as demais determinações exclusivamente subjetivas, não podem ser analisadas de maneira satisfatória pela Psicologia nem pela Ética. A inteligência não pode compreendê-los de maneira absoluta, nem pode negar-se absolutamente a fim de compreendê-los. Neste caso, pensar no homem segundo sua semelhança com Deus, apesar de ser uma atitude religiosamente louvável, não nos fornecerá a resposta almejada. A diferença absoluta deve ser pensada exatamente como se auto define: como diferença. E, segundo Kierkegaard, a principal diferença entre estas duas naturezas, a saber, a humana e a divina, repousa no pecado e, conseqüentemente, na culpa.

Implícito no paradoxo, há uma harmonia perfeita entre o finito e o infinito, a saber, o Deus que se fez carne. A natureza Divina como existência finita; o paradoxo. Tentar explicar o conceito de paradoxo de maneira objetiva, a “golpes” de dialética e retórica, poderá fornecer o conceito paradoxo, mas não adentrará sua natureza. A verdade velada permanecerá obscura. O paradoxo será “compreendido” (até onde a capacidade humana é capaz de entender a divindade) a partir do momento que o indivíduo se dedicar à fé. Esta “compreensão” se tornará medida de verdade e falsidade e, desta maneira, constituirá o *telos*, como foi afirmado. Quando este *telos* passar a vigorar na existência individual, nada que pertença à finitude poderá atingir tal *selv*, pois agora ele está acima do geral, acima da Ética.

Para Kierkegaard, a verdade corresponde a centelha divina que repousa no *selv*. As incursões nesses campos por vezes são acusadas de padecerem de falta de orientação científica. Exemplo disso são os conceitos *paradoxo* e *escândalo*. Ao abrir mão do finito em prol do infinito, recupera o primeiro por meio do *absurdo*, a saber, da intervenção divina, “conhecimento imediato de Deus no tempo” (REICHMANN, 1971, p. III). Quando o paradoxo e o entendimento humano relacionam-se de maneira harmoniosa, desta influência recíproca surgirá a paixão sublime, a saber, a fé. Em contrapartida, na filosofia kierkegaardiana também é descrito o oposto, a saber, quando o paradoxo e o absurdo encontram seu antípoda no *escândalo*. Trata-se de uma paixão infeliz, parente da inveja; uma admiração que dissimula. O indivíduo é incapaz de crer, então se escandaliza. Neste caso, o indivíduo é um padecente. Segundo o filósofo dinamarquês, mesmo quando o escândalo se manifesta de maneira profunda e refinada, sua natureza é um padecimento. Não devemos esperar, segundo Kierkegaard, que ele reconheça por si só a natureza deste padecimento. Mesmo por que sua natureza não repousa na inteligência, mas no próprio paradoxo. “As palavras do escandalizado não vêm dele próprio, mas vêm do paradoxo, assim

como aquele que faz caricaturas de alguém não inventa nada, mas apenas copia o outro às avessas” (KIERKEGAARD, 1995, p. 78).

O sacrifício exigido e o sofrimento envolvido também constituem dados importantes. Constituem a essência da ordem divina. O indivíduo tem apenas sua fé para oferecer à divindade, devendo possuir uma devoção inabalável. A divindade, mesmo conhecendo cada um intimamente, exige uma situação em que essa fé será provada e deverá permanecer imaculada. Assim, o sofrimento surge na realidade humana. O sofrimento paira em torno do indivíduo, emanando da desarmonia da síntese, ou seja, emanando do claudicar de sua fé.

Se, na montanha de Moriá, Abraão tivesse duvidado. Se, sem resolução, olhasse ao redor. Se, ao sacar a faca, por simples acaso, tivesse notado a presença do cordeiro; e se Deus tivesse lhe permitido sacrificá-lo em lugar de Isaac – então teria tornado para casa e tudo voltaria ao que fora anteriormente. Teria Sara novamente, conservaria Isaac e, não obstante, que mudança! O regresso seria apenas fuga, a salvação um simples acaso, a recompensa uma confusão e seu futuro, quiçá, a perdição. Não teria dado testemunho nem da sua fé nem da graça de Deus, porém, teria mostrado como é terrível subir a montanha de Moriá. Ela seria então citada não como o Ararat, onde descansou a arca, porém, como um lugar de assombro. Foi ali – diriam – que Abraão duvidou. (KIERKEGAARD, 1964, p. 41).

Apenas o sofrimento de Abraão é testemunha da ordem. Podemos afirmar que a fé exige sofrimento. No caso do patriarca hebreu, esta verdade foi levada às últimas consequências. O sofrimento e infelicidade que se abateriam sobre ele partiriam de si mesmo, já que suas mãos desfeririam o golpe fatal em Isaac. Kierkegaard utiliza o termo *escola da eternidade* para exprimir o significado correto que o sofrimento exerceu na existência de Abraão, como na existência de todos os posteriores a ele que se dedicaram (e se dedicam) à *paixão sublime*, a saber, a fé. Abraão atende ao chamado de Deus, abandona os estágios finitos da realidade humana⁴ e dirige sua existência segundo um *telos* superior. “A fé não é, por conseguinte, uma emoção estética, mas sim algo de muito superior, precisamente porque tem antes de si a resignação; não é um impulso não mediado do coração, é antes o paradoxo da existência” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103). A resignação infinita passa a existência em revista, verificando se a infinitude é o elemento norteador. Ela é o último estágio que antecede a fé, a última realidade que o cavaleiro da fé perde de vista. Segundo Kierkegaard, a resignação infinita clarifica a validade eterna da existência.

Neste processo de autoconhecimento que o sofrimento exige do indivíduo, pode-se identificar dois movimentos distintos: num primeiro momento o sofrimento inculca no sofredor uma noção de obediência

⁴ Tratam-se dos *estágios: estético, ético e religioso*. Cada *stadium* representa uma realidade humana e cada um se move segundo uma perspectiva própria. O primeiro segundo o desejo, o segundo conforme a ética e o terceiro de acordo com a fé. Os dois primeiros são falhos e superáveis; no terceiro estágio observa-se uma fé madura e capaz de guiar o homem ao seu destino espiritual.

da qual a fé se valerá para que seus dogmas sejam passíveis de aceitação por parte do indivíduo; também gera uma autorreflexão capaz de fazer-nos superar a troça e o escárnio que, enquanto indivíduos, padecemos em vários momentos de nossa existência. Enquanto sofre, o indivíduo permeia sua interioridade em busca da causa de seu sofrer e, logo após, almeja uma ação que interrompa este processo calamitoso. Em outras palavras, o sofrimento é um dos estágios da fé. Sofrer faz parte da nossa natureza enquanto homens, e isto será superado apenas quando a fé parecer tão comum quanto o próprio sofrimento. Foi do sofrimento que o próprio Deus se valeu para ensinar ao seu filho a verdadeira noção de obediência, por isso a nomenclatura *escola da eternidade*.

Como compreender essas informações a partir da filosofia? Como conceituá-las e interpretá-las filosoficamente à medida que a investigação avança? Como interpretar a eternidade sem paralisar o passado, o presente e o futuro? Sócrates poderá ajudar neste trabalho. O que nos interessa agora é o Sócrates crítico das instituições e do modo grego de pensar; o Sócrates que impele os homens a voltarem-se a si mesmos. A ocupação enamorada de instruir o indivíduo sobre seu próprio ser.

Quando dirigimos nossa atenção a Abraão e ao seu sacrifício, a noção de interioridade deve assumir um papel fundamental. Devem vir à tona não apenas os elementos oriundos da ordem divina, mas também aqueles que já repousavam em seu âmago e que foram elevados após o ditame de Deus, a saber, a angústia e o desespero. Segundo Kierkegaard, todos os homens padecem de angústia e desespero; uma discordância da síntese, um “deixar-se seduzir” seja lá pelo que for, “um receio de não se sabe o quê de desconhecido ou que nem se ousa conhecer” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 37), e não importa se tais sentimentos proporcionam o terror ou a doçura, eles encontram-se arraigados na natureza do *selv*. De acordo com Kierkegaard, tal entendimento traz luz ao que fora deixado em certa penumbra, pois conceber o indivíduo como afetado pela angústia e pelo desespero e compreendê-los como oriundos da desarmonia da síntese, é conceber o *selv* como espírito, portanto, “segundo a suprema exigência de seu destino” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 38).

Logo, angústia e desespero também deverão ser qualificados segundo a concepção que mais lhes aproxime da compreensão do indivíduo exposta anteriormente, a saber, como espírito. Como compreender estas afirmações tão desanimadoras, a saber, de que todos os homens se encontram em angústia e desespero, sem abalar-se diante da existência?

A concepção corrente do desespero limita-se, pelo contrário, à aparência; é um ponto de vista superficial, e não uma concepção. Segundo ele, cada um de nós será o primeiro a saber se é um desesperado ou não. O homem que se diz desesperado, ele crê que seja, mas basta que não creia, para passar por não o ser. (KIERKEGAARD, 2010b, p. 38).

Duas informações primordiais devem ser expostas neste momento: 1) a angústia não possui um objeto definido. Origina-se do nada, de um movimento subjetivo; trata-se de uma desarmonia da síntese, a saber, do *selv*, que de uma maneira igualmente subjetiva volta-se para si próprio, perscruta a interioridade humana e ali, no recanto mais particular, aloja-se; na alegria e nas tribulações a angústia faz-se presente. Por este motivo Kierkegaard a compreende como medida da interioridade humana. Quanto mais profundo se é, mais profundamente se sente até mesmo as pequenas feridas; 2) a angústia metamorfosear-se-á, de maneira a constituir-se numa criada fiel, no momento em que o indivíduo atingir a fé. Movimentos subjetivos conduzirão o *selv* da finitude à infinitude, sendo a angústia o arauto de tal elevação. “Aquele que é formado pela angústia, é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com a infinitude” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 169). Sendo o indivíduo formado pela angústia para a fé, com o auxílio da fé a angústia ensina o indivíduo a repousar na Providência.

Como se lê nas obras kierkegaardianas *Temor e tremor*, *A doença mortal* e *O conceito de angústia*, além de outras que possuem o mesmo tema, a resignação infinita não implica fé; não depende da fé para concretizar-se por tratar-se de algo anterior a esta. Apesar de ocorrer no âmago da interioridade e contar fundamentalmente com a subjetividade, não é um movimento espiritual, pois este é exatamente o movimento precedente à consciência eterna, a saber, a consciência de um *selv* eterno. A resignação infinita é um movimento estritamente filosófico que o indivíduo impõe a si mesmo. Um recolher-se, ensimesmar-se, no sentido de aproximar-se cada vez mais do conhecimento do *selv*. Para executar tal movimento a fé não é necessária, mas é fundamental para a elevação do indivíduo a partir desta consciência.

Quando é reclamado o sacrifício, o pai ou o rei o realizam de maneira heroica. Agamenon e Brutus podem exprimir a ideia do *herói trágico*⁵. Ambos agiram em nome de um bem superior. Romperam com a moral vigente em favor de uma moral mais elevada. Mas, ainda assim, a moral era o elemento vigorante. Não houve suspensão ou superação da moral. A moralidade continua como finalidade última. A conduta do herói trágico não representa, como no caso de Abraão, uma ruptura na realidade vivida, a saber, a superação do estágio ético e a nova realidade representada pelo estágio religioso. Não há salto qualitativo, pois não existe mudança na qualidade. O indivíduo continua no geral. Pode-se sintetizar esse conceito da seguinte maneira: “o herói trágico age ainda na esfera moral. Para ele toda expressão da moralidade possui o seu *telos* em uma expressão superior da moral” (KIERKEGAARD, 1964, p. 71).

⁵ Agamenon e Brutus serão utilizados como personificações do herói trágico. Este também passa por uma terrível prova. Também deve sacrificar algo. Porém, este sacrifício trata-se de abrir mão de um bem em prol de um bem maior. Age para salvar seu povo, para defender o Estado ou para apaziguar os deuses irritados. Por este motivo, o herói trágico, através deste sacrifício, não suprime a moralidade, não se encontra acima do geral, mas sim torna-se o filho bem amado da ética. Neste caso não há uma transição do estágio ético ao estágio religioso.

A crítica neste momento se dá à análise objetiva da fé. Esta via conduz a uma aproximação desprovida do interesse pessoal infinito, que é exigência da fé. Pode-se afirmar que a paixão da fé não se ajusta à consideração científica; que à medida que a fé é analisada objetivamente, ela transforma-se num processo, a paixão que paira em torno dela é uma consequência, e o investigador pode afirmar que compreendeu tudo. Porém, no mesmo instante que o conhecimento sobre a fé é anunciado, vê-se explicado por ciências que não são capazes de compreendê-la.

1.4 Considerações finais

Para compreender isto e tornar-se um pensador subjetivo, o indivíduo deve compreender-se a si mesmo na sua existência. O Cristianismo não se detém no campo da imaginação, almeja uma existência que suspende a Ética. O móbil para a obtenção do conhecimento subjetivo é a obtenção da verdade vinculada ao existente, cujo dinamismo Kierkegaard visa vislumbrar.

Os conceitos e categorias utilizados e até mesmo inaugurados por Kierkegaard demonstraram que sua investigação está a serviço do *selv*. Suas perspectivas filosóficas lançaram nova luz sobre os conceitos existência e indivíduo.

O pensador subjetivo possui, pois, ao mesmo tempo, uma paixão estética e uma paixão ética, que lhe dão a necessária concreção. Todos os problemas da existência são apaixonantes, pois a existência, quando a gente se torna consciente dela, apaixonona. (REICHMANN, 1971, p. 252).

Do contrário, o indivíduo torna-se um dado objetivado. Por antecipação, é denominado cristão, como seria inglês se nascesse na Inglaterra ou indiano se nascesse na Índia. Logo, não existe mais o *selv*, existe o *nós*. A partir deste ponto não há mais possibilidade da fé, pois o *nós*, a coletividade, não é capaz de se voltar sobre si mesma e, mesmo que fosse, não se reconheceria, apenas conheceria alguém. Um *selv* quimérico põe-se em movimento por suas próprias forças; preso ao finito, ao imediato, sua razão e sua ética, objetivados como princípios essenciais para uma existência saudável, serão os mais puros exemplos de sublimidade espiritual a que terá acesso. A boa nova cristã é um terreno hostil, um delírio do qual é apropriado manter uma distância segura.

“Objetivamente fala-se apenas da coisa, subjetivamente fala-se do sujeito e da subjetividade. Eis que a subjetividade é a coisa!” (REICHMANN, 1971, p. 218). Supondo que o cristianismo fosse algo objetivo, que falasse direto à objetividade, de fato seria necessário um observador objetivo, envolto na objetividade e fiel a ela. Mas as coisas não se passam deste modo. Como a Escritura fala direto à subjetividade, o indivíduo deve permanecer nesta esfera, nesta natureza de observação. O problema da

subjetividade é o subjetivo; “o interesse apaixonado do sujeito por sua beatitude eterna” (REICHMANN, 1971, p. 215). Conscientes da fundamentação cristã, da dogmática envolvida, da pureza e do terror contidos nesta esfera, a exigência não mais recai apenas sobre o método de pesquisa; o próprio observador, em alguns momentos, se tornará objeto da pesquisa iniciada.

O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua beatitude eterna. [...] Desde que se elimine a subjetividade e da subjetividade a paixão e da paixão o interesse infinito não existe absolutamente decisão, nem neste problema nem em qualquer outro. Toda decisão, toda decisão essencial, reside na subjetividade. (REICHMANN, 1971, p. 213).

A finitude é capaz de conceituar esta “relação que não se estabelece com nada de alheio a si, mas somente consigo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195) e perscrutar seu âmago a ponto de defini-lo *à alemã*, desvelando a subjetividade e reconhecendo aí o elemento eterno, o que Kierkegaard compreende, segundo seus escritos, como um elo indissolúvel entre o homem e Deus.⁶ As dificuldades inerentes a um posicionamento especulativo diante de uma paixão infinita, a saber, a fé, serão supridas pelo mecanismo racional. Sistematiza-se a problemática, isolam-se as variáveis, e a fé que se safe.

Quando tratamos tal assunto de maneira objetiva, a paixão inerente à decisão não se manifesta, pois a lógica toma todos os espaços, impossibilitando ao indivíduo uma disposição apaixonada, concedendo à finitude uma decisão que deveria trazer em seu bojo a infinitude. A decisão torna-se uma aproximação, e o indivíduo é tragado pelo abismo da objetividade. Levanta-se a seguinte questão: podemos compreender a fé de acordo com um encadeamento metodológico sistemático? Segundo Kierkegaard, a fé pode ser compreendida como uma “paixão sublime”, em direta conexão com “interesse infinito”. Será licito mutilá-la reduzindo-a à realidade finita? Reichmann alerta-nos sobre o perigo implícito em buscarmos objetivar decisões que cabem ao foro íntimo.

Desta maneira, pode-se afirmar que a moralidade, devido a sua natureza, induz o indivíduo a suprimir sua individualidade. Sob o ponto de vista da moralidade, o silêncio de Abraão deporá contra ele. Não se pode conceber o indivíduo como acima do geral, moralmente falando. E é exatamente esta a noção que o paradoxo da fé expõe ao indivíduo, a saber, que ele *pode* determinar-se acima do geral; que sua relação com o geral agora é determinada segundo sua relação com o Absoluto. A fé não pode tomar seu lugar, de maneira plena, no geral, pois assim o destruiria, tornando-se esta a medida das coisas.

⁶ O homem, devido a sua natureza de síntese, possui um elemento finito e infinito, temporal e eterno. Portanto, a síntese traz em seu bojo uma parcela da infinitude, um elemento da Divindade. Em sua interioridade, a saber, do indivíduo, há tanto a angústia e o desespero quanto a salvação. Segundo Kierkegaard, a fé seria a “língua” comum entre o homem e Deus, e o mencionado elo é corroborado pela fé.

É preciso um esforço subjetivo para apreender o conhecimento exposto nestas linhas. Partindo da análise objetiva, informações valiosas não serão consideradas, e a presente investigação estará fadada à penumbra e à obscuridade. Segundo a doutrina predominante na obra *Temor e tremor*, pode-se destacar a superioridade do elemento subjetivo sobre o elemento objetivo. Diferença notória quando se analisa, da mesma maneira, o elemento infinito e o elemento finito. Assim sendo, faz-se latente o abismo existente entre Deus e o indivíduo. Abismo que se alarga ainda mais quando vem à tona a natureza de síntese do *selv* e, conseqüentemente, o caráter mantenedor da relação cabível à divindade. A certeza subjetiva, por sua vez, parte da interioridade, e tudo transforma e eleva.

O êxito da análise exigiu que o perímetro investigativo abrangesse o máximo possível do sacrifício de Abraão. Não foi necessário para nossa investigação abordar dados históricos anteriores a sua partida de Ur, terra dos caldeus. O texto inicia-se com a ordem divina e é a partir dela que ele reflete sobre os conceitos expostos e a faina do patriarca hebreu. O evento do sacrifício, caótico no mais alto grau, conduz Abraão à sua direção derradeira. A escolha do campo que serve de fundo à abordagem da questão da subjetividade e da religiosidade, a saber, a obra *Temor e tremor*, ocorreu devido a sua conjugação temática que encaminha o leitor diretamente aos conceitos fulcrais da filosofia kierkegaardiana. Subjetividade e religiosidade atuam sobre a existência e comunicam-se por meio da existência. Logo, por trás de uma análise objetiva há uma subjetividade fatigada. Por isso, os desdobramentos da existência devem ser analisados sob as perspectivas da existência.

O principal obstáculo que o conhecimento subjetivo encontra, segundo Kierkegaard, é a especulação. Comprometido em manter sua filosofia próxima do existente, bem como os conhecimentos adquiridos através dela, são os afetos mais arraigados no *selv* que forneceram ao pensador danês seu arcabouço filosófico. Uma filosofia que possui o *selv* como categoria por excelência parte de um conhecimento acurado acerca do próprio *selv*. *Angústia, desespero, pecado, salto qualitativo* são alguns dos conceitos explorados por Kierkegaard. Tratam-se de conceitos que interagem entre si, já que todos têm em comum a proximidade e conexão ativas com o *selv*.

Há uma angústia e um desespero gerados pelo pecado, como também há uma angústia e um desespero posteriores ao salto qualitativo. Não se pode desconsiderar nem diminuir a importância do indivíduo e da existência na filosofia de Kierkegaard. Da expressão do filósofo, “o indivíduo é a categoria por excelência”, emerge todo o peso de sua filosofia da existência.

Bibliografia principal

- KIERKEGAARD, S. A. **As obras do amor**. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. **A repetição**. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'água. 2009.
- _____. **Migalhas filosóficas**. Trad. Ernani Reichmann; Álvaro L. M. Valls. Vozes: Petrópolis, 1995.
- _____. **O conceito de angústia**. Trad. Álvaro L. M. Valls. Vozes: Petrópolis, 2010a.
- _____. **O desespero humano**. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: EdUnesp, 2010b.
- _____. **O instante – números I a X**. Trad. Álvaro L. M. Valls; Marcio Gimenes de Paula. Liberars. São Paulo, 2019.
- _____. **Ou-ou: um fragmento de vida**. Primeira parte. Trad. de Elisabete M. de Souza: Relógio d'água. Lisboa, 2013.
- _____. **Ou-ou: um fragmento de vida**. Segunda parte. Trad. de Elisabete M. de Souza: Relógio d'água. Lisboa, 2017.
- _____. **Philosophical fragments or a fragmente of philosophy**. Trad. David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1944.
- _____. **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor**. Tradução de Artur Mourão e João Gama. Lisboa. Edições 70, 1988.
- _____. **Pós escrito às migalhas filosóficas – vol. I**. Trad. Álvaro L. M. Valls; Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. **Pós escrito às migalhas filosóficas – vol. II**. Trad. Álvaro L. M. Valls; Marília Murta de Almeida. Petrópolis. Vozes, 2016
- _____. **Prefácios**. Tradução de Elisabete M. de Souza. Lisboa. Editora Relógio d'Água, 2018.
- _____. **Temor e tremor**. Tradução de Elisabete M. de Souza. Lisboa. Editora Relógio d'Água, 2009.

Bibliografia secundária

- FERRO, N. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012.
- HONG, H. V.; HONG, E. H. **The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin**. Ney Jersey: Princeton University Press, 1980.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. A angústia entre a tonalidade afetiva fundamental e o sofrimento psíquico. In: **Fenomenologia e práticas clínicas**. (Org.) Ana Maria L.C de Feijoo; Maria Bernadete M. F. Lessa. Rio de Janeiro. IFEN, 2014, p.101-120.
- _____. **Kierkegaard e a existência possível**. Revista Espaço acadêmico. Ano XIII, nº 144, maio de 2013, p. 1-15.
- LÉVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

LÖVITH, K. De Hegel a Nietzsche: **A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX**: Marx e Kierkegaard. Trad. de Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: UNESP, 2014.

MALANTSCHUCK, G. **Kierkegaardiana**. Trad. Ernani Reichemann. Curitiba: Distribuidora Nacional de Livros Ltda, 1961.

ONATE, A. M. **Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2003.

REICHMANN, E. **O instante**. Curitiba: EdUFPR, 1981.

_____. **Esboço biográfico de Kierkegaard**. Curitiba: EdUFPR, 1963.

_____. **Textos selecionados por Ernani Reichmann**. Curitiba: EdUFPR, 1978.

VALLS, A. L. M. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**. Porto Alegre: Escritos, 2012.

_____. **Entre Sócrates e Cristo**: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. Kierkegaard. In: **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Vol. II, de Kant a Popper. (Org.) Rossano Pecoraro. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012a.

_____. **O crucificado encontra Dionísio**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VERGOTE, A. **Psicología religiosa**. Madri: Taurus, 1969.

WAHL, J. **Études kierkegaardiennes**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

_____. **Petit historie de l'existentialisme**. Paris : Club Maintenant, 1947.

Recebido em: 01/02/2022

Aceito em: 08/04/2022