

É possível discutir ética a partir de Temor e Tremor? Possíveis objeções a teses kierkegaardianas e seus desdobramentos¹

Marcio Gimenes de Paula (*)

Resumo:

A história de Abraão - e a ordem divina para o sacrifício do seu filho Isaac - é, como muitos de nós sabemos, a fonte de inspiração para algumas reflexões de Kierkegaard em Temor e Tremor. A partir de tal episódio, Johannes de Silentio, o pseudônimo autor da obra, além de fazer uma ode à fé como a mais alta das paixões, questiona-se também acerca de um problema que, segundo sua interpretação, parece central, isto é, a suspensão teleológica da ética. Assim, o objetivo do presente artigo é investigar, notadamente a partir das reflexões de Kierkegaard uma possível interpretação para a suspensão teleológica da moral, em que circunstâncias tal coisa efetivamente ocorre e como podemos inseri-la nos debates éticos da filosofia do século XIX.

Palavras chave:

Ética, Filosofia Contemporânea, Filosofia da Religião, Kierkegaard.

Abstract:

The story of Abraham - and the divine command to sacrifice his son Isaac - is, as many of us know, the source of inspiration for some reflections of Kierkegaard in his work Fear and Trembling. From this episode, Johannes Silentio, the pseudonym author of the work, and make an ode to faith as the highest of the passions, wonders also about a problem that, according to his interpretation, it seems central, ie, about the teleological suspension of morality. The objective of this paper is to investigate, especially from the reflections of Kierkegaard a possible interpretation for the teleological suspension of morality and in what circumstances such a thing does occur



(*) Departamento de Filosofia
Universidade de Brasília - UnB
marciogimenes@unb.br

¹ Trabalho originalmente apresentado no *I Colóquio Kant e Kierkegaard*: acerca da moral e da religião, realizado no dia 14 de Maio de 2014, na Universidade de Brasília.

and where we can insert it in the ethical debates of philosophy of the nineteenth century.

Key words:

Ethics, Contemporary Philosophy, Philosophy of Religion, Kierkegaard.

Introdução

Especialmente após os trágicos episódios de 11 de Setembro de 2001, as razões de um indivíduo solitário e suas crenças muito particulares, parecem ter se tornado cada vez mais difíceis de serem compreendidas ou – ao menos – aceitas dentro de um contexto social mais abrangente e, de modo especial, em sociedades democráticas. O medo e o desacordo de boa parte das pessoas diante de tais personagens e situações não parece desprovido de fundamento. Afinal, homens que, acreditando-se cumpridores de uma missão divina, aceitam chocar seus aviões contras as torres gêmeas, não parecem admitir nenhum tipo de discussão acerca de suas posições ou convicções. O que, portanto, podemos fazer ou pensar diante de tal situação?

Desse modo, a figura de Abraão, patriarca da fé das três religiões monoteístas, representa um imenso desafio para discussões éticas contemporâneas e, pelo que se pode notar, Kierkegaard sabia disso. Afinal, como compatibilizar, por exemplo, uma ética produzida consensualmente em sociedade com a figura de um indivíduo singular que, ouvindo um comando divino, parte para assassinar, se necessário for, o seu próprio filho? Em qual grau a atitude de Abraão teria alguma diferença da atitude dos fanáticos religiosos? Em outras palavras, *Temor e Tremor* de Kierkegaard é um livro sobre ética ou sobre a fé? Em qual sentido ambas podem conviver?

Penso que uma hipótese para investigar tal questão é não apenas uma análise dessa obra de Kierkegaard, mas de outro importante trabalho posterior do autor dinamarquês. Refiro-me aqui ao *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, mas especificamente a sua seção 2, intitulada *O problema subjetivo, ou como tem que ser a subjetividade para que o problema possa se apresentar a ela*. Aqui reside, segundo avalio, uma importante chave de leitura para compreensão da ética kierkegaardiana exposta em *Temor e Tremor*, mesmo sendo essa obra de 1843 e o *Pós-Escrito* de 1846, mesmo sendo cada uma delas de autoria de um pseudônimo distinto e mesmo tendo o *Pós-Escrito* a autoria do próprio autor somada ao pseudônimo. Desse modo, o artigo possui três divisões, a saber: a) Ética e subjetividade: as teses do *Pós-Escrito* ajudando a ler a figura de Abraão em *Temor e Tremor*; b) O que significa a suspensão teleológica da ética nesse contexto?; c) Conclusão. Passemos ao primeiro movimento.

a) Ética e subjetividade: as teses do *Pós-Escrito* ajudando a ler a figura de Abraão em *Temor e Tremor*

Como já apontam autores como Jacob Holand e Álvaro Valls, a obra kierkegaardiana parece se situar entre duas das principais referências da subjetividade, a saber, a figura do irônico Sócrates e a suma imagem do mistério representada por Cristo². Desse modo, penso que o primeiro ponto para qualquer discussão acerca da ética em Kierkegaard não pode desprezar tal alerta. Assim, nos argumentos do *Pós-Escrito*, tal influência é igualmente perceptível. No capítulo 1 (o tornar-se subjetivo) da seção 2 (O problema subjetivo, ou como tem que ser a subjetividade para que o problema possa se apresentar a ela), bem como no

² Howland, J. 2006. *Kierkegaard and Socrates – a study in Philosophy and Faith*. CUP: Cambridge.

Valls, A. 2000. *Entre Sócrates e Cristo – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Edipucrs: Porto Alegre.

decorrer de toda a obra, a influência é clara. Contudo, antes de adentrarmos propriamente numa análise que conjuga ética e subjetividade, cabe perceber que tal análise é precedida de dois outros importantes pontos: uma crítica do problema objetivo do cristianismo e um elogio ao tema da subjetividade em Lessing.

Na época em que Kierkegaard viveu, bem como na segunda metade do século XIX, terá uma extrema repercussão, notadamente no ambiente germânico, mas não exclusivamente nele, a tese de que a adesão ao cristianismo passa antes por uma compreensão acerca de suas teses e doutrinas. A raiz de tal afirmação é bastante antiga e, inclusive, remonta teses centrais da própria concepção judaico-cristã que privilegia o ensino e a explicação de textos sagrados como uma forma de propagação da religião. Por isso, a concepção de religião revelada e das três religiões monoteístas como religiões do livro não parecem desprovidas de fundamento. Na modernidade, um dos autores que percebe tal coisa com extrema clareza é Espinosa que, em 1670, ao escrever sua obra o *Tratado Teológico-Político*, fornece as primeiras pistas não apenas para uma secularização da sociedade em termos políticos, mas também fornece um suporte bastante significativo para aquilo que chamaremos nos séculos XIX e XX, como a exegese moderna dos textos sagrados. Desse modo, a filosofia alemã do século XIX, na qual Kierkegaard está inserido mesmo sem ser alemão, parece manter um elo de continuidade com a concepção espinosana e, nesse sentido, as inúmeras histórias sobre a vida de Jesus, que começam por Hegel, e que passam por obras de Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, Renan e outros, na mais seriam do que um espinosismo vivo no século XIX. Desse modo, Hegel e os pós-hegelianos, incluindo Kierkegaard entre eles, seriam espinosanos ao seu modo, ora oscilando entre o louvor das teses do mestre e ora refutando-as publicamente.

O fato é que, segundo tal concepção, ressalta-se no cristianismo, cada vez mais, o seu lado histórico em detrimento de sua outra faceta, talvez aquela que mais lhe faz justiça, a saber, o seu lado eterno, subjetivo, existencial, ligado a uma escolha e decisão do indivíduo dentro do tempo. Para combater tal tese exagerada de um cristianismo temporal, objetivo e absolutamente explicado dentro do tempo, Kierkegaard parece construir uma explicação bastante engenhosa, mas que não deixa de ser também, num tempo de excessos, uma caricatura. Segundo ele, se o cristianismo pode ser compreendido dentro do tempo, ele não é mais eterno. Se pode, aliás, ser compreendido, não é mais cristianismo, pois a fé é precisamente aquilo que, segundo num tradição que vem desde os dias de Tertuliano, não pode ser explicada, a fé não se constitui num conhecimento. Logo, não pode se tornar objetiva, não pode se tornar sistemática, não pode fazer parte da história mundial e não pode desprezar a existência e a escolha do sujeito, tal como parece afirmar esse pequeno trecho do *Pós-Escrito*:

Para que serve a demonstração? A fé não precisa dela, pode até mesmo considerá-la sua inimiga. Ao contrário, quando a fé começa a envergonhar-se de si mesma; quando, como uma amante que não se pode contentar com amar, mas que no fundo se envergonha de seu amado e por isso precisa provar que

ele é algo de notável; portanto, quando a fé começa a perder a paixão, portanto, quando a fé começa a deixar de ser fé, aí a demonstração se torna necessária para que se pode desfrutar da consideração burguesa da descrença (Kierkegaard, 2013, p. 36).

Kierkegaard estaria, então, desprezando toda e qualquer relação da fé cristã com o conhecimento e com a história? Penso que não. Acho que a explicação possui um grau de complexidade maior do que aquilo que se costumeiramente avaliar e que pode, em boa medida, ser compreendida quando entendemos que o autor dinamarquês combate uma caricatura de cristianismo (e de filosofia) do século XIX com outra caricatura. Ele não parece advogar a tese de que algumas verdades do cristianismo não podem ser ensinadas. Portanto, seguindo uma tradição, pode-se, até um dado limite, aproximar fé e conhecimento. Ele também não parece advogar a tese de que a história mundial, esse conceito que fica tão célebre com Hegel, não pode abordar, com um de seus fenômenos, a existência do cristianismo como algo imanente. Contudo, o problema parece antes residir numa tentativa de compreender o cristianismo, a todo preço, como algo totalmente temporal, como uma realidade totalmente secularizada, algo que não faz mais justiça a um aspecto importante da sua essência. Curiosamente, dois autores que não parecem advogar teses cristãs, como Heine e Feuerbach, parecem estar muito próximos do que pensa Kierkegaard na medida em que reconhecem que a precariedade do cristianismo moderno e secularizado e que a religião, enredada num tentativa de explicar sua doutrina a todo preço, termina por engendrar sua auto-destruição³.

Com efeito, a partir da crítica kierkegaardiana ao cristianismo como algo meramente histórico e objetivo, podemos nos acercar do seu elogio a Lessing. No seu entender, o pensador alemão é uma figura singular e seu apreço pela subjetividade merece todo nosso reconhecimento e louvor. Contudo, Kierkegaard se depara aqui com uma situação curiosa: elogiar a subjetividade, mas enquadrá-lo num modelo objetivo e sistemático, consiste num equívoco. Talvez, o mesmo equívoco no qual Xenofonte caiu ao elogiar Sócrates de tal maneira que tornou a sua filosofia inofensiva. Desse modo, o autor dinamarquês articula uma proposta: o melhor elogio que pode fazer a um autor subjetivo e exercer a sua subjetividade. Não se trata de ter Lessing como exemplo, num horizonte intocável, mas de filosofar ao melhor modo de Lessing, isto é, assumindo-se como uma criatura existente, tal como já parece ter percebido, com extrema argúcia, Jacob Howland⁴.

Feita a crítica ao problema objetivo do cristianismo e elogio da subjetividade de Lessing, resta agora saber o que Kierkegaard parece compreender por ética e subjetividade a partir do Pós-Escrito. Ali, de modo muito curioso, o pensador parece fazer brotar uma concepção *sui generis* de ética. Enfatizando, a partir da interpretação socrática e também da filosofia grega, que a ética advém do fulcro da subjetividade, Kierkegaard parece se fixar num ponto onde, talvez, Hegel e a concepção hegeliana, pouco se detiveram, a saber, a esfera da subjetividade e objetividade. No entender do pensador dinamarquês, embora a filosofia

³ Refiro especialmente aqui a tese de Heine exposta em Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha e a crítica do cristianismo moderna feita por Feuerbach em A Essência do Cristianismo.

⁴ Howland, Jacob. Lessing and Socrates in Kierkegaard's Postscript IN Furtak, Rick Anthony (ed.). 2010. Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript – A critical guide. CUP: Cambridge.

moderna comece pela subjetividade e defenda categoricamente tal posição, a mesma não passa de um rápido introito da história da filosofia e, logo na segunda aula, o desejo principal consiste na sua superação, na positivação, na objetivação e na construção de sistema. Desse modo, Sócrates, o pensador negativo, que por sua ironia não chega ao sistema, ao positivo e a conclusões, parece ser apenas o ponto de partida, mas nunca o ponto de chegada da filosofia. A questão aqui talvez resida num debate entre dois termos, que, mais adiante abordaremos: *Sittlichkeit* (como ética) e *Moralität* (como a moral em sentido subjetivo e individual). Curiosamente, no caso de Sócrates, Kierkegaard, a despeito da crítica, talvez até pudesse concordar com a tese de que Sócrates é o ponto de partida. Contudo, quando o cristianismo é englobado no processo da história mundial e compreendido do mesmo modo parece haver um equívoco.

Ao colocar uma ênfase maior na subjetividade – e não compreendê-lo como mero ponto antecipatório da objetivação – Kierkegaard termina por construir, a partir daqui, sua crítica ao conceito de ética compreendido dentro da história, dos costumes, das sociedades. Evidentemente não significa que ele negue tal coisa, mas apenas que faz uma diferenciação no seu acento. Isso também não significa que tal tipo de subjetividade se confunda com algum gênero de subjetivismo, mas sim que ele defende uma espécie de interioridade aguçada dentro da subjetividade, uma espécie de paixão ardorosa que dará imensa importância ao conceito de reapropriação onde a verdade do objetivo é antes algo que constitui numa espécie de verdade para o sujeito. Não se trata, nesse contexto, de afirmar algo que seja subjetivismo ou relativismo, algo que fale que existem tantas verdades quanto forem os indivíduos, mas sim de uma verdade que brote como reapropriação de subjetividades aguçadas. Penso que nesse espírito é que se pode compreender a confissão feita pelo pseudônimo Johannes Climacus, o autor do *Pós-Escrito*:

Eu, Johannes Climacus, não sou nada mais, nada menos, do que um ser humano; e presumo que aquele com quem tenho a honra de conversar é também um ser humano. Se ele quiser ser a especulação, a especulação pura, terei de desistir de conversar com ele; porque, no mesmo instante, ele se torna invisível para mim e para o olhar frágil e mortal de um ser humano (Kierkegaard, 2013, p. 113).

Feito tal movimento, onde também se almeja recuperar a dialética da filosofia antiga em detrimento da especulação, penso que há agora condições de compreendermos Abraão em outra chave interpretativa.

b) O que significa a suspensão teleológica da ética nesse contexto?

Como muitos leitores de *Temor e Tremor* sabem, o primeiro dos três problemas abordados na obra é “haverá uma suspensão teleológica do ético”? A pergunta instigante feita para analisar o caso de Abraão deve ser, antes de mais nada, compreendida enquanto suspensão do *télos* da ética e, portanto, não da ética ela mesma e menos ainda a sua abolição.

Em outras palavras, haveria alguma situação onde a finalidade da ética pudesse ser suspensa?

Para o filósofo estadunidense MacIntyre, a concepção de Kierkegaard sobre ética parece originar-se de um equívoco que teria comprometido o que se compreende por ética no contexto ocidental:

Kierkegaard evoca essa importantíssima ideia nova da escolha radical e suprema para explicar como o indivíduo se torna cristão e, nessa época, sua caracterização da ética já mudou radicalmente. Isso já se tornara bem claro, mesmo em *Temor e Tremor (Frygt og Bæven)*, de 1843... Essa ideia destrói toda a tradição da cultura moral racional – caso ela própria não possa ser derrotada (MacIntyre, 2001, 81-82).

Tal tese de MacIntyre encontra ressonância também na concepção de Tugendhat, que advoga que “Kierkegaard abandonou o caráter racional da moral” (Tugendhat, 1997, p. 231). A despeito de já ser MacIntyre (tal como também o é Tugendhat) um autor consagrado no campo da Ética e também já haver surgido um intenso debate de suas teses acerca da filosofia kierkegaardiana⁵, penso que vale a pena uma reflexão sobre sua afirmativa de que ética kierkegaardiana exposta em *Temor e Tremor* representa, na verdade, a derrocada da cultura moral racional. O autor, inclusive, aprofunda tal crítica ao afirmar, no mesmo *Depois da Virtude*, que “Kierkegaard a fundamenta [a moral] na escolha fundamental sem critérios, devido ao que acredita ser a natureza inapelável das ponderações que excluem tanto a razão quanto as paixões” (MacIntyre, 2001, p. 95). Dois problemas parecem ficar evidentes aqui: o primeiro é que o autor não compreendeu que *Temor e Tremor* não é, na realidade, um livro sobre ética, mas sim um ode, um ato de louvor à fé como a mais alta das paixões, sendo o seu pseudonímico autor convocado, como uma espécie de rapsodo, o lírico Johannes de Silentio. O segundo é que a escolha de Abraão, embora seja um ato da vontade, também obedece a um imperativo divino, tal como aquele que também aparece nos Evangelhos e dará suporte para a ética kierkegaardiana do amor, tão bem exposta nas *Obras do Amor* de 1847. Desse modo, o problema de *Temor e Tremor*, ainda que tenha inúmeras semelhanças e influências do cristianismo não é, a rigor, um trabalho sobre o cristianismo ou sobre o tornar-se cristão. É certo que o tema do paradoxo aparece e aqui se afirma, mas não temos, ao pé da letra, um cristianismo confesso no seu mais alto grau, pois, segundo seu entender, o paradoxo também ocorre na filosofia.

MacIntyre parece, contudo, ter um acerto na sua interpretação sobre Kierkegaard especialmente quando relaciona a ética kierkegaardiana com algumas das interpretações morais de Kant. Para ele, parece bastante evidente que, por conta do afastamento do pensador dinamarquês acerca das teses hegelianas da moral, torna-se perceptível uma natural aproximação dele com as teses kantianas. O filósofo denomina tal coisa como uma espécie de dívida positiva.

Feitas tais observações, voltemos ao texto de *Temor e Tremor*. O pseudonímico autor

⁵ Davenport, J. e Rudd, A (Ed.) .2001. *Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Open Court.

Johannes de Silentio começa a articulação desse texto apontando que “o ético enquanto tal é universal” (Kierkegaard, 2013, p.111). Nesse sentido, Abraão parece claramente atentar contra o ético, pois sua história e sua atitude de obediência à voz divina e sacrifício do seu filho parece inaceitável. Em outras palavras, sua história torna o singular acima do geral. O autor do texto aponta claramente que tal singularidade, tal como já parece apontar Hegel na *Filosofia do Direito*, se constitui numa espécie de forma moral do mal⁶. Segundo a tradutora portuguesa de *Temor e Tremor*, Elisabete Sousa, podemos situar aqui não apenas um debate das teses kierkegaardianas com Hegel, mas também com Kant. Afinal, seu texto não deixa de ser também uma resposta a um tipo de interpretação acerca da história de Abraão que também havia sido defendida por Kant:

Ao longo desta secção, Johannes de Silentio procede à verificação da inoperabilidade das formulações hegelianas sobre o ético, definido como universal, no que diz respeito às implicações do sacrifício de Isaac para a consideração de Abraão como pai da fé para todas as gerações. Para então provar como a ética e o direito estabelecidos pelos costumes e instituições (Sittlichkeit), prevalecendo igualmente na consciência moral do indivíduo (Moralität), não podem fundamentar a categoria que atribui a Abraão, a de singular que é superior ao universal, Johannes de Silentio recorre a sucessivos exemplos e contra-exemplos através dos quais refuta o julgamento da conduta de Abraão de acordo com uma hipotética finalidade social. Porém, ao apropriar-se das concepções de Hegel, descontextualiza-se e incorre por vezes em generalizações abusivas, que a devido tempo se assinalam em nota. Por outro lado, Johannes de Silentio responde cabalmente a Kant, quando em *Der Streit der Fakultäten (O Conflito das Faculdades)* propõe que, em coerência com o imperativo categórico, Abraão desobedeça e interpele directamente essa voz divina, convicto do seu dever como pai, ao mesmo tempo que expõe a sua dúvida sobre a autenticidade dessa voz vinda de um Deus que não se deixa ver (Kant, AA VII, pág. 65). Ao suspender o ético, retira-se igualmente a centralidade colocada por Kant nessa voz divina que escapa ao domínio da razão, porque permanece invisível e impossível de identificar” (Kierkegaard, 2009, p. 111, nota 122).

No caso de Kant podemos ver directamente que o autor alemão interpreta a voz que Abraão escuta, e afirma ser um imperativo, como algo que pode ser ilusório e, por isso, sugere uma espécie de teste:

Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação do seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). A essa pretensa voz divina, Abraão deveria responder: 'É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te

⁶ Especialmente a passagem da *Filosofia do Direito* denominada *O Bem e a Consciência Moral* (terceira secção, segunda parte). Hegel, G.W.F. 2010. *Filosofia do Direito*. Unisinos/Unicap/Loyola: São Leopoldo/Recife/São Paulo.

possas tornar, mesmo se essa voz ressoasse a partir do céu (visível)' (Kant, 1993, p. 76, nota 16).

Já Hegel talvez não esteja equivocado ao compreender o ético como algo ligado com a esfera do universal. Seu equívoco se deu quando compreendeu que essa seria a totalidade da explicação, quando julgou o ético mais importante que o moral. Contudo, o problema não parece residir aqui, mas em compreender o ético como equivalente à esfera da felicidade, isto é, como algo responsável pela beatitude ou salvação. Em outras palavras, o erro de Hegel reside em desejar compreender a fé no âmbito da ética, reduzindo-a a esse tipo de concepção. Desse modo, parece fazer sentido recuperar aqui o que será exposto depois no *Pós-Escrito*:

O cristianismo quer, de fato, dar de presente ao indivíduo uma felicidade eterna, um bem que não é distribuído no atacado, mas é só para um, um único de cada vez. Se o cristianismo admite que a subjetividade, como possibilidade da apropriação, é a possibilidade da aceitação desse bem, ele não supõe, contudo, que a subjetividade sem mais nem menos esteja pronta e acabada, que tenha, sem mais nem menos, uma ideia real do significado desse bem (Kierkegaard, 2013, p. 134).

Por isso, por meio da história singular de Abraão, *Silentio* só pode chegar a um tema milenar da tradição, mas que parece esquecido ou relegado ao esquecimento no século XIX: o tema do paradoxo. Aliás, cabe frisar que não se trata apenas de um tema do cristianismo, mas da própria filosofia grega:

A fé, como efeito, é o paradoxo de o 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 como superior ao universal. Se não for isto a fé, Abraão estará, então, perdido, nunca no mundo a fé terá existido precisamente porque sempre existiu. Ora se o que é ético, i.e., o que é moral, é o máximo, e se nenhuma incomensurabilidade permanece no homem de outra forma que não seja esse incomensurável ser o mal, i.e., o singular que deve exprimir-se no universal, nem necessitamos sequer de outras categorias além das que os filósofos gregos possuíam, ou das que delas possam derivar-se por meio de um pensamento consequente. Não era coisa que Hegel devesse ter escondido, pois na realidade dedicara-se ao estudo dos gregos (Kierkegaard, 2009, pp. 113-114).

Se o paradoxo é essa esfera onde o singular encontra-se acima do universal somente essa pode ser a chave para uma aproximação da figura de Abraão. Contudo, diferentemente de um herói trágico, que ainda pode encontrar algum tipo de apoio ao conforto no universal, o gesto de Abraão não goza da mesma prerrogativa. A história do patriarca desperta um tipo de horror religioso. O escândalo paradoxal é que a justificativa da história só pode ocorrer pelo singular, por isso Abraão pode ser tomado mais por um cavaleiro da fé do que por qualquer tipo de heroísmo.

c) Conclusão

Johannes de Silentio conclui, do seguinte modo, a sua análise do problema se há uma suspensão teleológica do ético:

A história de Abraão contém então uma suspensão teleológica do ético. Como singular tornou-se superior ao universal. Este é o paradoxo que não se deixa mediar. É tão inexplicável o modo como Abraão entrou nesse paradoxo, quanto é inexplicável o modo como nele permaneceu. Se não é esta a situação de Abraão, nem sequer é herói trágico, é antes assassino. Querer continuar a chamar-lhe pai da fé, falar dele a homens, que com nada mais se preocupam além de palavras, é uma insensatez. Um homem é capaz de chegar a herói trágico pelas próprias forças, mas o cavaleiro da fé não é. Quando um homem segue esse caminho, árduo num certo sentido, do herói trágico, muitos haverá que poderão aconselhá-lo; a quem segue pelo estreito caminho da fé ninguém pode dar conselho, ninguém o pode entender. A fé é um prodígio e todavia nenhum homem dela se encontra excluído; pois que toda a vida humana está unida na paixão e a fé é uma paixão (Kierkegaard, 2009, p. 125).

Contudo, antes desse ser apenas um problema de teologia, há aqui, segundo Silentio, uma outra questão: em outros tempos, a filosofia também foi paixão. Agora, no distante século XIX, tal coisa parece haver se perdido. Talvez possa ser uma pista para uma nova investigação, mas que vai além das pretensões dos limites desse trabalho.

Referências bibliográficas

- Davenport, J. e Rudd, A (Ed.) .2001. *Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Open Court.
- Feuerbach, L. 2009. *A Essência do Cristianismo*. Vozes: Petrópolis.
- Hegel, G.W.F. 2010. *Filosofia do Direito*. Unisinos/Unicap/Loyola: São Leopoldo/Recife/São Paulo.
- Heine, H. 1991. *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*. Iluminuras: São Paulo.
- Howland, Jacob. *Lessing and Socrates in Kierkegaard's Postscript* IN Furtak, Rick Anthony (ed.). 2010. *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript – A critical guide*. CUP: Cambridge.
- _____. 2006. *Kierkegaard and Socrates – a study in Philosophy and Faith*. CUP: Cambridge.
- Kant, I. 1993. *O Conflito das Faculdades*. Edições 70: Lisboa
- Kierkegaard, S. A. 2013. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas – vol. I*. Vozes: Petrópolis.
- MacIntyre, A. 2001. *Depois da virtude*. Edusc: Bauru.
- _____. 2009. *Temor e Tremor*. Relógio d'Água: Lisboa.
- Tugendhat, E. 1997. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes.
- Valls, A. 2000. *Entre Sócrates e Cristo – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Edipucrs: Porto Alegre.