

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ANDRÉ ARANTES GOMES

**REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ANGÚSTIA E FÉ EM
KIERKEGAARD**

Uberlândia

2025

ANDRÉ ARANTES GOMES

**REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ANGÚSTIA E FÉ EM
KIERKEGAARD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, em linha de pesquisa História, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior.

Uberlândia

2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

G633
2025

Gomes, André Arantes, 1970-
Reflexões sobre a relação entre angústia e fé em
Kierkegaard [recurso eletrônico] / André Arantes Gomes.
- 2025.

Orientador: José Benedito de Almeida Junior.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.218>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Almeida Junior, José Benedito de ,
1965-, (Orient.). II. Universidade Federal de
Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 006/25, PPGFIL				
Data:	Vinte e sete de março de dois mil e vinte cinco	Hora de início:	15:00	Hora de encerramento:	17:30
Matrícula do Discente:	12312FIL001				
Nome do Discente:	André Arantes Gomes				
Título do Trabalho:	Angústia e Fé em Kierkegaard: Reflexões de sua Relação				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	História, Sociedade e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Concepções de conhecimento e antropologia na história do pensamento ocidental				

Reuniu-se no Anfiteatro/Sala 1 U 134, Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Marcio Gimenes de Paulo (UnB); Marcos César Seneda (UFU); José Benedito de Almeida Junior (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). José Benedito de Almeida Junior, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **José Benedito de Almeida Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 31/03/2025, às 08:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcio Gimenes de Paula, Usuário Externo**, em 31/03/2025, às 08:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Cesar Seneda, Professor(a) do Magistério Superior**, em 31/03/2025, às 15:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6208951** e o código CRC **E6A73A56**.

Referência: Processo nº 23117.019503/2025-11

SEI nº 6208951

ANDRÉ ARANTES GOMES

**REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ANGÚSTIA E FÉ EM
KIERKEGAARD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia,
como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em
Filosofia, em linha de pesquisa História, Sociedade e
Cultura.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior (UFU)
(Orientador)

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula (UNB)
(Avaliador Externo)

Prof. Dr. Marcos César Seneda (UFU)
(Avaliador Externo)

Uberlândia

2025

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, elevo meus agradecimentos a Deus, fonte de toda sabedoria e força, que me guiou e sustentou em cada etapa desta jornada. Foi em Sua graça que encontrei inspiração para superar os desafios e perseverar nos momentos de incerteza. A Ele dedico esta conquista, reconhecendo que, sem Sua presença, nada disso seria possível.

Ao final deste ciclo de intensa dedicação, reflexão e escrita, chego ao término de uma jornada que, ao longo de dois anos, transformou não apenas minha compreensão acadêmica, mas também minha visão de mundo. Este caminho, repleto de desafios e aprendizados, permitiu-me vivenciar, na prática, a profundidade da angústia e fé kierkegaardiana, compreendendo-a como um convite à liberdade e às infinitas possibilidades de escolha que se apresentam na existência.

Meus sinceros agradecimentos a minha amada esposa, Diene Silva Garcia, companheira incansável, e aos nossos queridos filhos, Matheus Garcia Gomes e Mariene Garcia Gomes, pelo amor verdadeiro, pelo incentivo constante e pela motivação para seguir em frente, mesmo quando os obstáculos pareciam intransponíveis. Sem o apoio deles, esta conquista não teria sido possível.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Benedito de Almeida Junior, de quem posso dizer um grande amigo, expresso minha profunda gratidão por ter aceitado orientar esta pesquisa desde o início. Suas orientações foram sempre claras, enriquecedoras e motivadoras, tornando-se um farol que guiou meus passos ao longo deste caminho. Sua dedicação e sabedoria foram essenciais para a conclusão deste trabalho.

Aos docentes do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, agradeço pelos conhecimentos compartilhados, tanto em sala de aula quanto nos corredores do departamento, que contribuíram significativamente para minha formação.

Também expresso minha profunda gratidão aos professores que compuseram a banca de qualificação e defesa da minha dissertação de mestrado. Suas valiosas contribuições, e orientações foram fundamentais para o desenvolvimento e aprimoramento desta pesquisa.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos meus colegas de turma, aos colegas que sob a coordenação do Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula, realizamos encontros para leitura das obras de Søren Kierkegaard, este Filósofo genial. A proximidade com estas mentes brilhantes que também estudam este autor, permitiu um diálogo constante e frutífero, que enriqueceu não apenas minha trajetória acadêmica, mas também minha vida pessoal. A todos que caminharam comigo, direta ou indiretamente, dedico minha mais sincera gratidão.

A todos, o meu muito obrigado!

Ainda que eu falasse
A língua dos homens
E falasse a língua dos anjos,
...Sem o amor eu nada seria.
(I Cor 13:1-2)

RESUMO

A pesquisa examina a angústia, a fé e o amor como elementos centrais na filosofia de Søren Kierkegaard, destacando sua relação dialética para a existência autêntica. A angústia, descrita como a "vertigem da liberdade", revela a tensão entre o finito e o infinito, colocando o indivíduo diante da necessidade de escolher entre possibilidades existenciais. Essa liberdade, porém, não garante acerto, mas abre espaço para o erro, tornando a angústia uma condição inevitável e constitutiva da condição humana. A fé emerge como resposta à angústia, exigindo um "salto qualitativo" que transcende a razão e abraça o paradoxo, como exemplificado na narrativa do sacrifício de Abraão. A fé não se justifica racionalmente, mas opera em uma esfera superior, onde o singular se torna superior ao universal. O amor, por sua vez, harmoniza as tensões entre finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, possibilitando a superação do desespero. Kierkegaard enfatiza que a existência autêntica só é alcançada quando o indivíduo integra esses conceitos, vivendo uma relação direta e subjetiva com o Absoluto. É no *Instante*, momento qualitativo que sintetiza o temporal e o eterno, que a fé se torna possível, exigindo uma decisão que transcende a lógica humana. Em síntese, a angústia, a fé e o amor formam uma dialética contínua, convidando o indivíduo a transcender seus limites e a buscar, por meio da fé e do amor, uma existência plena e significativa.

Palavras-Chave: Angústia; Fé; Subjetividade; Existência; Amor, Kierkegaard.

ABSTRACT

The research examines anxiety, faith, and love as central elements in Søren Kierkegaard's philosophy, highlighting their dialectical relationship in the pursuit of authentic existence. Anxiety, described as the "dizziness of freedom," reveals the tension between the finite and the infinite, placing the individual before the necessity of choosing among existential possibilities. This freedom, however, does not guarantee correctness but opens the door to error, making anxiety an inevitable and constitutive condition of human existence. Faith emerges as a response to anxiety, requiring a "qualitative leap" that transcends reason and embraces paradox, as exemplified in the narrative of Abraham's sacrifice. Faith is not rationally justified but operates in a higher sphere, where the singular becomes superior to the universal. Love, in turn, harmonizes the tensions between finitude and infinitude, temporality and eternity, enabling the overcoming of despair. Kierkegaard emphasizes that authentic existence is only achieved when the individual integrates these concepts, living in a direct and subjective relationship with the Absolute. It is in the *Moment*, a qualitative instant that synthesizes the temporal and the eternal, that faith becomes possible, demanding a decision that transcends human logic. In summary, anxiety, faith, and love form a continuous dialectic, inviting the individual to transcend their limits and seek, through faith and love, a full and meaningful existence.

Keywords: Anxiety; Faith; Subjectivity; Existence; Love, Kierkegaard.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO	9
1 SOBRE O TEMA: ANGÚSTIA	12
1.1 Considerações sobre a angústia	12
1.2 Uma leitura possível do mito Adão e Eva para além do simbólico	14
1.3 O pecado como possibilidade da possibilidade de liberdade	17
1.4 Inocência: Um estado de imediatez existencial	23
1.5 Reflexões sobre a ideia da queda do homem	26
1.6 Um exame do <i>Conceito de Angústia</i> de Vigilius Haufniensis	32
1.7 Fé como movimento da angústia à busca por sentido	37
2 SOBRE O CONCEITO DE FÉ NO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD.....	39
2.1 Abraão e a experiência da fé: Um exame de sua origem e natureza	39
2.2 A dialética de fé e moralidade: Uma abordagem sobre a suspensão ética	44
2.3 A suspensão teleológica da ética e a singularidade do amor ao próximo	51
2.4 O paradoxo da fé: Absurdo e possibilidade	53
2.5 O entendimento kierkegaardiano sobre a razão e sua relação com a fé	57
2.6 O salto da fé: Um exame do movimento existencial	60
3 RELAÇÃO DIALÉTICA ENTRE ANGÚSTIA E FÉ: O AMOR COMO CAMINHO PARA A EXISTÊNCIA AUTÊNTICA	66
3.1 Interioridade, subjetividade, existência autêntica como elementos de uma dialética ..	67
3.2 O Instante na dialética da superação do desespero	72
3.3 O paradoxo como tensão necessária para o conhecimento da verdade	76
3.4 O Amor: Caminho para a superação do desespero e redenção	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	90

INTRODUÇÃO

A pesquisa que aqui se apresenta nasce de uma inquietação que está relacionada à condição humana, especialmente no que diz respeito às suas dimensões existenciais mais complexas e paradoxais. A obra de Søren Kierkegaard, filósofo dinamarquês do século XIX, serve como eixo central para explorar temas como a angústia, a fé e o amor, que não apenas se entrelaçam em sua filosofia, mas também oferecem reflexões valiosas para compreender a natureza da existência humana. A escolha por Kierkegaard não é aleatória, sua abordagem existencialista, marcada pela subjetividade, pelo paradoxo e pela ênfase na experiência individual, oferece um terreno fértil para refletir sobre questões que continuam a desafiar a humanidade, como a liberdade, a finitude, a busca por sentido e a relação com o transcendente.

A justificativa para esta pesquisa reside na relevância contemporânea desses temas. Vivemos em uma era marcada por incertezas, crises existenciais e uma busca constante por significado em meio à fragmentação da vida moderna. A angústia, longe de ser um mero sentimento de desconforto, é uma experiência que confronta o indivíduo com sua liberdade e finitude, revelando a tensão entre possibilidade e responsabilidade. A fé, por sua vez, não se reduz a uma crença religiosa, mas se apresenta como um movimento existencial radical que transcende a razão e a moralidade comum, exigindo um "salto" qualitativo em direção ao Absoluto. E o amor, entendido como uma força harmonizadora, oferece uma resposta às tensões da existência, reconciliando o finito com o infinito e permitindo que se possa superar o desespero para alcançar uma vida autêntica.

A estrutura da pesquisa é organizada em três capítulos, cada um dedicado a um desses temas centrais: a angústia, a fé e o amor. No entanto, longe de serem tratados de forma isolada, esses conceitos são analisados em sua inter-relação, demonstrando como eles se articulam para formar a base de uma existência autêntica. A seguir, apenas de passagem, segue-se um resumo de cada capítulo, destacando suas contribuições e conexões com o todo da pesquisa.

O primeiro capítulo analisa a angústia como condição fundamental da existência humana, explorando suas raízes filosóficas e teológicas, com destaque para o sentido em que Vigilius Haufniensis¹ a descreve como a "vertigem da liberdade". Mais que um sentimento de

¹ Kierkegaard adotou pseudônimos em muitas de suas obras, não para esconder sua autoria, mas como um recurso filosófico e literário para explorar os diversos conceitos, condições da natureza humana, provocar reflexões e críticas que pudessem ser impessoais, no sentido de que o leitor pudesse pensar por si mesmo. Além disso não pretendia que seus escritos constituíssem um sistema de idéias. Aqui nesta pesquisa, mais especificamente, o contato principal foi com: Vigilius Haufniensis (autor de *O Conceito de Angústia*); Johannes de Silentio (autor de *Temor e Tremor*).

desconforto, a angústia revela tensões entre liberdade e finitude, possibilidade e responsabilidade, colocando o indivíduo diante de escolhas existenciais. Sua análise percorre desde as tradições abraâmicas, onde emerge como resposta à finitude e ao divino, até o pensamento judaico-cristão, que a associa à busca por redenção. Vigilius Haufniensis a eleva a um papel central na filosofia existencial, vendo-a como catalisador para a autenticidade, exemplificada na narrativa de Adão e Eva. Assim, a angústia não é um obstáculo, mas uma oportunidade para o crescimento pessoal e espiritual, convidando, por assim dizer ao enfrentamento das incertezas e à busca da transcendência.

O segundo capítulo explora a noção de fé em Kierkegaard, com foco em *Temor e Tremor*, onde a fé é entendida como um movimento existencial radical, marcado pelo paradoxo angústia e a "suspensão teleológica do ético". Kierkegaard, por Johannes de Silentio, ilustra essa ideia através do sacrifício de Abraão, que, ao obedecer a Deus e dispor-se a sacrificar Isaac, transcende a ética universal, demonstrando uma relação direta e paradoxal com o absoluto. A fé, portanto, não se reduz a dogmas ou crenças passivas, mas exige que o indivíduo transcenda normas éticas e abrace o absurdo, agindo em conformidade com um *telos* divino que ultrapassa a compreensão humana. Essa visão desafia a racionalidade e a moralidade comum, sugerindo sejam reconsideradas as escolhas com propósito de, na escolha pelo que não é aparente, encontre-se o que tem significado. Para Kierkegaard, a fé não é um refúgio, mas um caminho transformador que exige coragem, entrega e confiança no mistério do divino, redefinindo a relação entre o humano e o transcendente.

O terceiro capítulo analisa a inter-relação entre angústia, fé e amor em Kierkegaard, mostrando como esses conceitos fundamentam uma existência autêntica. A angústia, como experiência da liberdade e contingência humana, surge ao confrontar possibilidades infinitas e a responsabilidade de escolher. A fé, resposta à angústia, transcende a razão e a moralidade comum, transformando-a em uma nova relação com o Absoluto. O amor, força harmonizadora, reconcilia tensões existenciais, permitindo a superação do desespero e a realização da síntese humana. A relação entre angústia e fé é dialética: a angústia revela a finitude e a necessidade de transcendência, preparando o terreno para a fé, que, sem eliminá-la, oferece uma nova perspectiva. Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard define o amor verdadeiro como desinteressado e enraizado no divino, reconciliando finito e infinito. A superação do desespero exige um salto qualitativo, envolvendo fé e amor, onde o indivíduo, ao reconhecer sua incapacidade de sintetizar as antinomias humanas, entrega-se ao paradoxo da graça divina. Essa dinâmica, não linear, convida à transcendência e à integração de angústia, fé e amor em uma vida plena e significativa.

Esta pesquisa, ao explorar a angústia, a fé e o amor no pensamento de Kierkegaard, busca oferecer uma compreensão profunda e abrangente da condição humana. A angústia é apresentada como uma condição ontológica que confronta o indivíduo com sua liberdade e finitude; a fé, como um salto existencial que transcende a razão e abraça o paradoxo; e o amor, como a força que harmoniza as tensões da existência, permitindo a superação do desespero e o alcance de uma vida autêntica. Ao integrar esses conceitos, a pesquisa oferece uma reflexão no sentido de que sejam reconsideradas as próprias experiências existenciais, oferecendo possibilidade de entendimento que pode iluminar a busca por significado e transcendência em um mundo marcado por incertezas e desafios.

A relevância desta pesquisa reside na atualidade dos temas abordados. Em um contexto de crises existenciais e busca por sentido, a filosofia de Kierkegaard oferece uma perspectiva profunda sobre questões fundamentais como a liberdade, a responsabilidade e a relação com o transcendente. A angústia, a fé e o amor, enquanto elementos centrais da experiência humana, proporcionam novos caminhos para refletir sobre os desafios e as possibilidades da existência. Além de uma análise teórica, este estudo busca estimular o diálogo interdisciplinar e despertar o interesse para a obra de Kierkegaard, cuja riqueza e profundidade continuam a inspirar reflexões sobre a condição humana no tempo presente também.

Assim, a pesquisa não apenas contribui para a compreensão de algumas questões relevantes da filosofia kierkegaardiana, mas também convida o leitor a refletir sobre suas próprias escolhas e sua relação com o absoluto, oferecendo ferramentas para enfrentar as incertezas da vida com maior autenticidade e significado.

1 SOBRE O TEMA: ANGÚSTIA

1.1 Considerações sobre a angústia

Muito se diz sobre Angústia no sentido de identifica-la, por vezes, como um sentimento associado à sensação de desconforto emocional profundo, resultante da experiência humana com uma variedade de situações de incertezas, preocupações, medos, dilemas morais e existenciais, dentre outros. Embora a angústia seja frequentemente associada a sentimentos negativos, ela também pode ser vista como um motor de transformação. Ao ser confrontado com suas limitações e fragilidades, a angústia impulsiona o indivíduo a buscar novas formas de compreender a si mesmo e o mundo ao seu redor, podendo ser um catalisador para o crescimento pessoal e espiritual.

Ainda na antiguidade, embora o termo angústia não houvesse sido utilizado no sentido como atualmente é comumente conhecido, as reflexões sobre as dificuldades da vida humana às incertezas existenciais, sobre a natureza da sabedoria, da virtude e busca pela verdade, sobre o desejo de se alcançar o bem supremo, a busca pela felicidade, a importância do autodomínio, da aceitação das coisas como são, constituíram inquietações que ocuparam o pensamento de filósofos como abordagens precursoras para compreender as complexidades emocionais que envolvem este tema.

A angústia é uma experiência universal que transcende as fronteiras religiosas. No entanto, as religiões abraâmicas, em particular o Judaísmo e o Cristianismo, concebem a fé como um recurso fundamental para lidar com a angústia. Através da fé, os indivíduos encontram significado para o sofrimento, esperança em um futuro melhor e uma conexão com algo maior do que si mesmos. A prática religiosa, com seus rituais e ensinamentos, oferece ferramentas para enfrentar as angústias da vida e encontrar paz interior.

No Judaísmo a angústia pode ser vista como parte da experiência humana, muitas vezes ligada à busca pela compreensão do propósito divino e do papel do ser humano no mundo. Os textos judaicos sagrados frequentemente expressam sentimentos de dor, sofrimento e confusão diante das dificuldades da vida. No entanto, há uma confiança em Deus e na busca pela sabedoria divina para encontrar conforto e sentido em face das dificuldades do viver, com vistas a alcançar um meio de lidar com a angústia, seja no dilema de Abraão², no sofrimento

² Gênesis 22:2-3. Este episódio, que Kierkegaard explora profundamente em *Temor e Tremor*, exemplifica a angústia como um teste existencial e uma chamada à fé. Abraão enfrenta o "absurdo" do mandamento divino, que desafia tanto a ética quanto a razão. O salto de fé é a única resposta possível.

de Jó³ ou no clamor dos Salmos⁴, a angústia é um chamado à transcendência, à fé e ao salto para além da razão e das certezas humanas. Ela não é algo a ser evitado, mas um elemento necessário no caminho para a autêntica relação com o divino.

No Cristianismo a angústia frequentemente é vista como uma consequência do pecado e Jesus é retratado como alguém que experimentou profundamente o sofrimento humano, tornando-se um símbolo de empatia e compaixão divina. Os textos cristãos, como os que relatam o Evangelho⁵ e as Epístolas⁶, sobretudo as paulinas, oferecem conselhos e encorajamento para que a angústia, como a experiência de viver entre o pecado e a redenção, seja superada mediante a fé e confiança.

Kierkegaard é frequentemente considerado um dos primeiros filósofos modernos a abordar diretamente a angústia em suas obras. Em sua análise, a angústia é uma característica fundamental da condição humana, resultante da tensão entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno. Ele argumenta que a angústia surge quando os indivíduos são confrontados com a responsabilidade de escolher entre diferentes possibilidades existenciais e enfrentar o desconhecido. Kierkegaard vê a angústia não como um obstáculo a ser evitado, mas como um catalisador para o desenvolvimento da individualidade e da autenticidade.

Kierkegaard desenvolveu um conceito filosófico para angústia, onde descreveu, em sentido amplo, a atitude do homem que compreende sua situação no mundo. De formação cristã, tendo recebido uma educação religiosa severa, por meio da qual afirmava-se a pecaminosidade humana, compreendeu que o sofrimento proveniente da vergonha do pecado tem papel fundamental na formação da consciência do homem interior.

Ao analisar a angústia não a restringe a uma experiência religiosa, mas a situa como uma condição fundamental da existência humana. A angústia, segundo o filósofo, é inerente à condição humana, pois o homem é um ser finito que se confronta com a infinitude das possibilidades. A experiência da angústia, portanto, é universal e atemporal, transcendendo as particularidades de cada indivíduo e de cada cultura.

³ Jó 7:20. Jó vive a angústia de confrontar a aparente ausência de sentido no sofrimento. Esse momento reflete a angústia existencial, onde a razão não encontra respostas, e o indivíduo é levado a um encontro profundo e subjetivo com Deus.

⁴ Salmos 130:1-2. Este clamor das profundezas representa a angústia humana diante da finitude e do pecado. O Salmista reconhece sua necessidade de Deus como a única resposta à sua condição desesperadora.

⁵ Mateus 6:25-27. Estes versos constituem ensinamentos de Jesus sobre como lidar com a ansiedade (uma forma de angústia), tratada como uma condição que só pode ser superada pela confiança plena em Deus. Jesus chama à rendição e ao cuidado divino, desafiando o indivíduo a transcender a preocupação com o mundano.

⁶ 2 Coríntios 12:9-10. Paulo admoesta que a angústia é vista não como algo a ser evitado, mas como uma oportunidade para o encontro com Deus. Na fraqueza humana, o poder de Deus se manifesta, e a fé se torna mais autêntica.

Kierkegaard pode falar sobre a angústia porque tem uma experiência enorme, que decorre do fato de ser um observador do comportamento humano, dado ter sido um escritor que observava crianças, mulheres, marinheiros, enfim, um curioso observador das experiências humanas, ou mesmo porque tinha uma experiência enorme da angústia, da ansiedade, da melancolia, dentre outros sentimentos inerentes à pessoa humana que experimenta fatos adversos em seu viver.

O autor de *O Conceito de angústia*, publicado pela primeira vez em 1844 sob o pseudônimo de *Vigilius Haufniensis* (O vigilante de Copenhague), apresentava sua obra como um “simples esclarecimento psicológico preliminar ao problema dogmático do pecado original”. Esclarecimento *psicológico* e não *filosófico*! como afirmado por Haufniensis. Para Kierkegaard, a angústia é um estado que manifesta a relação do indivíduo com o mundo, relação determinada pela liberdade (LE BLANC, 2003).

O estudo que ele nos apresenta a respeito, além do mais complexo e abrangente, cobre uma grande variedade de questões, ou mesmo definições, que demandam compreender o conceito de pecado, o conceito de inocência, o que seja a queda, da consciência de liberdade, de fé, dentre outros aspectos que estão na base de sua concepção de angústia.

1.2 Uma leitura possível do mito Adão e Eva para além do simbólico

Ao empregar o termo "mito" para se referir à narrativa bíblica de Adão e Eva, o objetivo não é desqualificar a história, mas sim reconhecer a sua natureza simbólica e a sua função na construção de uma identidade cultural e religiosa. Mesmo Kierkegaard entendia que eles poderiam conter verdades profundas sobre a condição humana

A narrativa do Gênesis sobre o primeiro pecado tem sido, sobretudo em nosso tempo, considerada de maneira um tanto quanto negligente como um mito.(KIERKEGAARD, 2010, p.34)

A observação de Haufniensis reflete sua preocupação com a forma como a modernidade trata o relato bíblico do Gênesis, especialmente a história do pecado original e percebe que, em seu tempo, havia uma tendência crescente de interpretar essa narrativa de maneira simbólica ou mítica, em vez de vê-la como uma verdade fundamental da existência humana. Com sua perspectiva existencialista e cristã, o Autor não estava tão preocupado com a historicidade literal do relato, mas sim com seu significado profundo para a experiência humana.

Ao longo da história, a compreensão dos mitos evoluiu, passando de narrativas consideradas imorais e pagãs para textos sagrados que revelam verdades profundas sobre a condição humana. A interpretação desta narrativa bíblica é um exercício complexo que envolve a consideração de diversos fatores, como o contexto histórico, cultural e religioso em que o texto foi produzido. Falar desta história é, também, estimular uma leitura atenta e crítica do texto sagrado, reconhecendo a importância da interpretação para a compreensão da sua mensagem.

Mas nos meios científicos a concepção negativa de mito foi ultrapassada e atualmente estudiosos compreendem que o mito é uma forma de comunicação. “O mito dá expressão àquilo que qualquer ser humano crê, como apelo a valores transcendentais da existência. É um dos gêneros literários que fez cristalizar a revelação de Deus por escrito”(VAZ, 2015).

O mito é uma tentativa de fazer história, uma confluência com a história. Não é fantasia, mas sim "história verdadeira" que sublima as realidades da vida. Sua verdade é antropológica e religiosa, não historiográfica ou lógica. O mito descreve as origens mas não as explica, indicando como o mitógrafo pensava o mundo natural à luz do sobrenatural. É etimológico, com intenção explicativa do presente histórico.

Relatos como o de Adão e Eva são reconhecidamente mitos de origem, e uma nova forma de lê-los tem sido recomendada por orientações da Igreja, que, ao longo do tempo, tem enfatizado a necessidade de uma leitura que respeite tanto o valor simbólico desses textos quanto sua relevância teológica⁷.

A escolha de referenciar o texto bíblico como mito tem tão somente o intento de seguir, assim como Haufniensis, em uma análise que não seja pelo caminho estritamente literal da história de Adão e Eva como apresentada por séculos no ambiente da religião. Vale ressaltar que, em seu tempo, ele despertava desde então grande atenção para os cuidados com o que “a ambiguidade da linguagem costuma produzir, ... que toda e qualquer reflexão sobre o que é a realidade efetiva fica dificultada, ... por algum tempo impossibilitada, porque a palavra precisará de algum tempo para refletir bem sobre si mesma”⁸, acentuando que, tanto a dogmática quanto a fé, se perdem em suas convicções em face do saber especulativo que busca

⁷ Pio XII, *Divino afflante Spiritu*, nn. 18-22: “Com boa razão podemos esperar que os nossos tempos contribuam também com a sua quota-parte para uma interpretação mais completa e exacta das Sagradas Letras... O intérprete deve transportar-se com o pensamento àqueles antigos tempos do Oriente e, com o auxílio da história, arqueologia... e outras ciências, examinar e distinguir claramente que gêneros literários... empregaram os escritores daquelas épocas remotas... Quais fossem..., o exegeta pode determiná-lo... só por meio dum diligente exame das antigas literaturas orientais... Convença-se que não pode descurar esta parte do seu dever sem grande prejuízo da exegese católica”.

⁸ *O Conceito de angústia*, 2021, p.11, 12

explicar os enigmas reveladores do sujeito cognoscente e do conhecido, sobretudo os que nem mesmo a ciência o faz.

Há para Haufniensis um trecho específico do que narra o livro de Gênesis sobre as personagens do início da história da humanidade, a partir do qual se desenvolve *O Conceito de Angústia*, que assim diz: “E o Senhor Deus ordenou ao homem: Coma livremente de qualquer árvore do jardim, mas não coma da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque no dia em que dela comer, certamente você morrerá” (Gn. 2:16-17).

Importa pontuar que o livro do Gênesis ou mesmo a palavra *gênesis*, que no grego Γένεσις significa nascimento, origem, e no hebraico, בְּרֵאשִׁית, *B'reishit*, significa "No princípio", é um relato antigo e, diante de um documento com esta característica, há que compreendê-lo partindo de premissas que ele diz sobre suposições próprias a cerca do mundo naquele momento em que foi escrito e que, portanto, representa o ponto de visão do povo Hebreu conforme descrito na Torá e, posteriormente, também pelo Cristianismo no livro inicial da Bíblia Cristã, carregando o entendimento de como os antigos pensavam e quais ideologias permeavam suas comunicações sobre a criação da Terra e da vida, a queda de Adão e Eva, a introdução do pecado, assim como a descrição de outros fenômenos que teriam incentivado e apontado para uma perspectiva aos Israelitas, que precisavam desenvolver a fé em Deus e a autoridade a convênios que Ele fizera com os antepassados, os quais se afirmavam como *Povo escolhido do Senhor*.

`*ādām* é a palavra hebraica para HUMANO e *Eva* é a palavra hebraica para VIDA. Em relação à variedade de usos dessas palavras, no livro do Gênesis, segundo a Bíblia Hebraica, a definição do “homem” criado por Deus, à sua imagem, é `*ādām*, que, em alguns casos, se refere aos seres humanos enquanto espécie. Em outros ele se refere ao indivíduo masculino da espécie e, em ainda outros, se refere à designação de um indivíduo particular como equivalente de um nome pessoal⁹. O termo pode se referir, então, a um homem ou a toda humanidade. Segundo Haufniensis, “Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano”(Kierkegaard, 2021, p.31).

A interpretação tradicional dos textos de Gn 2,16-18 e Gn 3, indicam um pecado cometido pelo primeiro casal humano, que foi a violação de uma lei divina, causa da queda humana, gerando, por consequência, a idéia de que o pecado originário em Adão e Eva tornou-se característico da natureza humana e, portanto, transmissível como herança a todas gerações subsequentes.

⁹ Hubner, 2016

Em suas análises Haufniensis aponta que é um erro cometido pela interpretação tradicional o de colocar Adão em uma posição especial, e que, por isso, Adão “foi colocado fantasticamente do lado de fora”, gerando confusão.

Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e nenhuma explicação que explica Adão, mas não explica o pecado hereditário, ou explica o pecado hereditário mas não Adão, é de qualquer ajuda. (Kierkegaard, 2021, p.30)

O Autor faz questão de esclarecer que a história de Adão explica a natureza da angústia como um aspecto fundamental da condição humana, pois “aquilo que explica Adão explica o gênero humano. e vice-versa.”

1.3 O pecado como possibilidade da possibilidade de liberdade

O termo "pecado" tem diversas interpretações e significados em diferentes áreas do conhecimento. Etimologicamente, a palavra "pecado" deriva do latim "peccatum", que significa falha, erro ou transgressão. A palavra pecado em hebraico é "chet" (חַטָּה) e significa transgressão, falha, erro ou violação de uma lei moral ou divina. A palavra pecado no grego é "ἁμαρτία" (hamartia) e significa "errar o alvo", "falhar", "cometer um erro" ou "transgredir a lei divina".

Nesse sentido, o pecado está relacionado a ações ou pensamentos que vão contra normas morais, éticas ou religiosas estabelecidas. No contexto histórico-teológico, o pecado é entendido como a violação da vontade divina, que resulta em separação entre o ser humano e Deus. Nas tradições religiosas cristãs, por exemplo, o pecado é considerado como uma condição inerente ao ser humano desde o pecado original de Adão e Eva.

Na epístola aos Romanos Paulo escreve: “Pelo que, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”(Rm 5,12).

De acordo com Paul Ricoeur, “É Agostinho o responsável pela elaboração clássica do conceito de pecado original e da sua introdução no depósito dogmático da Igreja, sobre um pé de igualdade com a cristologia, como um capítulo da doutrina da graça” (Ricoeur, 2008, p. 14).

Para a tradição cristã, o pecado original é o pecado cometido por Adão e Eva no Jardim do Éden que resultou na queda da humanidade e na distância entre o homem e Deus. Por conta desse pecado original, todos os seres humanos nascem com a natureza pecaminosa e propensos a cometerem pecados, ao que se denomina “pecado hereditário”, pelo qual há a crença de que

a inclinação para o pecado é transmitida de geração em geração, não apenas por meio do pecado original, mas também pela influência de circunstâncias externas ao homem, como por exemplo o ambiente familiar, circunstâncias genética e cultural, dentre outras. Ou seja, os seres humanos herdam não somente a culpa do pecado original, mas também a tendência à prática do pecado.

Mas, como se vê em *O Conceito de Angústia*, para o autor há uma significativa diferença conceitual entre o que seja o Pecado Original e o Pecado Hereditário. Haufniensis destaca que para a tradição a diferença entre o primeiro pecado de Adão e o primeiro pecado de qualquer homem é esta:

o pecado de Adão condiciona a pecaminosidade como consequência, o outro primeiro pecado pressupõe a pecaminosidade como condição. Se assim fosse, então Adão ficaria realmente fora do gênero humano, e este começaria não com ele, mas teria um começo fora de si mesmo, o que contraria qualquer conceito. (Kierkegaard, 2021, p.32)

Sua reflexão sobre esta proposição é no sentido de que, se o gênero humano tem em sua natureza constitutiva a possibilidade do pecado como consequência do pecado de Adão (primeiro homem), então este homem, Adão, não poderá ter sido o primeiro exemplar do gênero e seu pecado teria origem de outra forma que não a da natureza.

Aponta, também, que o pecado original guarda referência com o primeiro pecado do homem Adão tanto quanto o primeiro pecado do homem posterior a Adão será sempre o primeiro pecado deste homem posterior e, de igual modo aos homens que vieram depois, e depois e sucessivamente. Para o autor isto se opõe à superstição lógica onde “se pretende que com a continuidade de uma determinação quantitativa surja uma nova qualidade” (KIERKEGAARD, 2021 p. 32), portanto, uma determinação quantitativa é incapaz de fazer surgir, pela repetição, uma determinação qualitativa, logo o pecado hereditário como qualidade nova não se dá pela repetição sucessiva de primeiros pecados.

Uma sucessão de atos ou eventos de mesma natureza resulta apenas em uma progressão quantitativa, sem necessariamente provocar uma mudança qualitativa. Para que ocorra uma transformação essencial, é necessário que surja um fator novo, com características distintas daquelas previamente existentes. Esse princípio pode ser aplicado à relação entre o pecado e a natureza pecaminosa: o simples fato de um indivíduo cometer pecado não implica, por si só, que seu filho também o fará. é preciso um elemento disruptivo para que ocorra uma transformação essencial. O pecado, enquanto ato, pertence ao domínio das escolhas individuais, ao passo que a natureza pecaminosa, quando concebida como uma condição

existencial ou espiritual, não se forma apenas pela repetição de transgressões, mas exige um fundamento distinto que a explique.

Haufniensis credits à narrativa do Gênesis sobre o primeiro pecado toda a dificuldade da compreensão da proposição *por um homem entrou o pecado no mundo*, e a razão está num ciclo vicioso que daí se extrai, vejamos o raciocínio: se por Adão entrou o pecado no mundo que, por consequência, gerou pecaminosidade como essência da natureza do gênero humano, então, o que gerou o pecado em Adão? não teria Adão esta essência do gênero? se não, como então ele deu início à descendência? ora, admitir que um indivíduo que inaugura o gênero humano não possui todas as características do gênero que ele inaugura é, de fato, um erro de entendimento.

A explicação do autor é que, “com o primeiro pecado a pecaminosidade penetrou em Adão”, conseqüentemente, todo pecado cometido pelo ser humano gera nele a pecaminosidade e, portanto, “a pecaminosidade adentrou o mundo com o pecado, então é este que a antecedeu,” contraditando, com isso, a interpretação tradicional.

Corroborando com este entendimento o seguinte apontamento que Paul Ricoeur faz:

cada um peca por si, e Deus que é justo não pode querer nada de irrazoável nem poderia punir um homem pelo pecado de um outro que lhe permanece radicalmente estranho; desde logo, o “em Adão”, que todos ou quase todos liam em Rm 5, significa apenas uma relação de imitação; *em Adão* quer dizer *como Adão*. (RICOEUR, 2008, p.14)

Tal demonstração evidencia o caráter da subjetividade da decisão pelo pecado, indicando que ele está na natureza humana como possibilidade de escolha do indivíduo, mas que não se constitui como um estado do ser. Ele não é natureza humana, mas está na natureza do ser, uma vez que está na vontade, levando, assim, ao razoável pensamento de que os conceitos de *pecado original* e *pecado hereditário* decorrem de uma interpretação que não permite perceber a real conexão do pecado com a humanidade e com cada indivíduo particularmente.

Se considerarmos o pecado como um ato, ele é algo individual, uma escolha específica de um ser humano. No entanto, a “natureza pecaminosa” não é simplesmente a soma de atos de pecado individuais; trata-se de uma condição existencial herdada ou compartilhada de outra maneira.

O autor de *O Conceito de Angústia* critica a falta de determinações conceituais e aponta

que o entendimento tradicional não é mais eficaz, pois não permite o reconhecimento do pecado. Apesar das críticas severas à falta de esclarecimentos conceituais, o autor reconhece a importância no tratamento do problema e busca descrever estados e esclarecer conceitos, criticando a falta de precisão conceitual. Jonas Ross faz uma citação que ilustra bem os apontamentos de Kierkegaard à falta de uma compreensão adequada do problema, razão pela qual se dedica a este tema:

Dizer que a igreja ensina o pecado original, que a igreja Católica ensina deste modo e que a igreja Protestante ensina daquele, erigir um conceito especulativo que explica o pecado original e o pecado como um todo – esta de fato é a tarefa dos estudiosos e sábios no nosso tempo. O entendimento mais concreto disto no indivíduo, ou seja, *o modo pelo qual eu tenho que entender isso, é uma tarefa mais simples, menos complicada, que eu escolhi.* (ROSS, 2007, p.36)¹⁰

Paul Tillich é, sem dúvida, um dos importantes leitores de Kierkegaard no século XX que também desenvolve sua teologia na esteira do pensamento luterano. Ao tratar deste tema faz um desvio momentâneo, uma analogia, a partir do termo "alienação", afirmando que "o ser humano se acha alienado do fundamento do seu ser, de outros seres e de si mesmo", e que, neste sentido, há uma semelhança entre o conceito de alienação e o conceito tradicional de pecado. Para este autor,

A alienação, no sentido em que o termo foi usado pelos anti-hegelianos, indica a característica fundamental da condição humana. O ser humano, tal como existe, não é aquilo que é em sua essência e o que deveria ser. Ele está alienado de seu verdadeiro ser. A profundidade do termo "alienação" reside na implicação de que pertencemos essencialmente àquilo de que estamos separados. O ser humano não é estranho a seu verdadeiro ser, pois pertence a ele. Ele é julgado por seu ser, mas não pode se separar completamente dele, mesmo que lhe seja hostil. A hostilidade do ser humano para com Deus prova inquestionavelmente que pertence a Deus. Onde é possível o ódio, ali e somente ali é possível o amor. (TILICH, 2005, p.340)

Na existência o ser humano está alienado de sua essência. A alienação é, pois o processo pelo qual o homem se torna alheio a si pelo caminho da liberdade finita do ser à existência. O ser humano é, dentre outros seres, quem tem liberdade, e é livre na medida em que é capaz de examinar o mundo que o rodeia e transitar pelos diversos níveis da realidade e tem a possibilidade de deliberar e decidir, como se observa demonstrado no mito Adão e Eva por

¹⁰ ROSS, 2007, p.36 - citando Søren Kierkegaard's Journals and Papers.

ocasião da possibilidade de deliberar não comer da árvore do conhecimento, mas, decidindo por comer do fruto proibido. Mesmo afastar-se de Deus é uma possibilidade da liberdade do ser humano.

A condição da existência humana é de alienação, e essa alienação é o pecado — não meramente os 'pecados' como transgressões morais, mas o pecado como afastamento existencial e consciente de Deus, o salto da liberdade em direção ao desespero, repetido por cada indivíduo no íntimo da sua relação com o infinito. Na tradição cristã, tanto na católica quanto nas protestantes e mesmo nas denominações egressas ou influenciadas pelos movimentos de avivamento, o termo pecado é comumente utilizado no plural, pecados, que dá conotação aos desvios de leis morais e práticas costumeiras. Paulo, em suas cartas, frequentemente fala de pecado, no singular e sem artigo, ressaltando seu sentido bíblico genuíno.

Pecado expressa com muita ênfase o caráter pessoal da alienação frente a seu aspecto trágico. Expressa a liberdade e a culpa pessoais em contraste com a culpa trágica e com o destino universal de alienação. A palavra “pecado” tem um rigor que aponta marcadamente para o elemento de responsabilidade pessoal na própria alienação. (TILLICH, 2014, p.340)

Parece mais adequado ver o pecado não apenas como uma série de atos errados, mas como uma condição existencial ligada à angústia e à liberdade. Ou seja, a natureza pecaminosa não é gerada diretamente pelo ato de um pai pecador, mas sim por uma condição mais profunda da natureza do ser humano que passa pela possibilidade de liberdade. Essa visão do pecado como uma condição existencial em vez de uma mera soma de atos errados tem implicações profundas e, nesse sentido, não pode ser reduzido simplesmente a uma lista de infrações morais ou a um comportamento adquirido por imitação.

A angústia nasce da percepção da liberdade: o ser humano tem a capacidade de escolher, mas essa própria liberdade o coloca diante da possibilidade de errar e o pecado, então, não é simplesmente um erro cometido por influência externa, mas algo que emerge da condição de ser livre e responsável. Por isso a angústia não deve ser vista como um simples medo de consequências, mas a inquietação diante da possibilidade de transgressão. É a experiência de saber que se pode agir de maneira errada, mesmo sem ter cometido um erro ainda.

A capacidade de escolher, intrínseca à liberdade humana, traz consigo a inevitável possibilidade do erro. Em um mundo onde o ser humano fosse destituído de liberdade, não

haveria pecado, mas também não existiria virtude autêntica, pois as ações seriam meramente determinadas, reduzidas a mecanismos sem significado moral. A natureza pecaminosa, portanto, não deve ser entendida como um castigo herdado de forma mecânica, mas como um efeito colateral inevitável da própria estrutura da liberdade. Essa perspectiva desloca a discussão sobre o pecado de um moralismo rígido para uma compreensão mais existencial, na qual o pecado emerge como uma possibilidade inerente à condição humana livre.

Sob o prisma existencialista, o pecado pode ser pensado como "uma possibilidade da possibilidade de liberdade". Essa formulação sugere que o pecado não é uma inevitabilidade ou uma necessidade ontológica, mas uma consequência da própria natureza da liberdade humana. Se a liberdade consiste na capacidade de escolher entre diferentes possibilidades, o pecado se apresenta como uma das opções dentro desse horizonte de escolhas. No entanto, o que torna essa relação mais profunda é que a própria existência da liberdade carrega consigo o risco do erro. Assim, o pecado não se reduz a um ato isolado, mas se configura como uma potencialidade sempre presente na condição humana, uma sombra que acompanha a luz da liberdade.

Nesse sentido, a existência do pecado não implica que o ser humano deva necessariamente pecar, mas sim que ele está sempre diante dessa possibilidade. Se a liberdade fosse um mecanismo que conduzisse infalivelmente ao bem, ela não seria verdadeira liberdade, mas sim uma ilusão de autonomia. A autenticidade da liberdade reside justamente em sua abertura para o risco, para o desconhecido e, conseqüentemente, para a possibilidade de falha. O pecado, portanto, não é uma necessidade, mas uma potencialidade que acompanha a existência da liberdade, uma marca da finitude e da ambiguidade humanas.

Afirmar que "o pecado é uma possibilidade da possibilidade de liberdade" significa reconhecer que a condição humana livre é intrinsecamente marcada pela tensão entre o ser e o dever-ser, entre a transcendência e a queda. O pecado não é um destino inevitável, mas uma possibilidade que emerge da própria estrutura da liberdade, uma expressão da radical abertura do ser humano para o mundo e para si mesmo. Nessa perspectiva, a liberdade não é apenas a capacidade de escolher, mas também a responsabilidade de enfrentar as consequências das escolhas, incluindo o risco de errar. Assim, o pecado não é apenas um ato moral, mas uma dimensão existencial que revela a profundidade e a complexidade da condição humana.

1.4 Inocência: Um estado de imediatez existencial

A inocência, na filosofia, é um conceito que carrega em si uma ambivalência intrínseca. Por um lado, ela representa um estado de pureza e ingenuidade, livre de mácula. Por outro, pode ser vista como uma falta de conhecimento ou de experiência, que pode levar à ingenuidade e à vulnerabilidade. Conforme citação feita por Jonas Roos, Phillip Marheineke afirma que “a filosofia hegeliana define inocência um estado no qual não há distinção entre bem e mal”(Roos, 2007, p.50).

Em um sentido geral, a inocência é frequentemente associada à infância, um estado pré-moral caracterizado pela ausência de culpa e conhecimento do mal. Entretanto, a filosofia explora a possibilidade da inocência perdurar ou ser recuperada na vida adulta, questionando se é possível manter uma pureza original em um mundo marcado pela experiência e pelo sofrimento.

No entanto, a inocência transcende a mera ausência de experiência e pode ser entendida como um estado moral profundo. Uma pessoa inocente não é apenas ingênua, mas também bondosa, compassiva e livre de malícia, mesmo diante do conhecimento das complexidades do mundo. Essa inocência moral implica em uma pureza de intenções e uma busca genuína pelo bem, independentemente da idade ou das circunstâncias.

Existem perspectivas divergentes sobre a inocência. Alguns a veem como um estado ideal, uma pureza original a ser preservada a todo custo. Outros, por sua vez, a consideram uma ilusão transitória, destinada a ser eclipsada pelas experiências da vida. Essa dualidade reflete a complexidade da natureza humana e a tensão entre a busca pela pureza e a aceitação da inevitabilidade da experiência.

Refletir sobre a inocência conduz o examinador a um labirinto de questões complexas e interligadas. É possível pensar que a inocência consiste em um estado inerente à natureza humana, um traço inato que acompanha o indivíduo desde o nascimento. Pode-se perceber, também, que a inocência é construída socialmente, moldada pelas experiências e valores internalizados ao longo da vida. Há, ainda, a perspectiva de que a inocência carrega em si um valor ambíguo: por um lado ela simboliza pureza e bondade, mas por outro, pode ser associada à ingenuidade e à vulnerabilidade. Essa dualidade torna a inocência um conceito fascinante, capaz de moldar a visão de mundo e influenciar as relações interpessoais, desempenhando um papel fundamental na formação da personalidade.

Vigilius Haufniensis, ao tratar deste assunto aponta que a inocência poderá ser melhor entendida se se compreender melhor o processo de formação da subjetividade, os estados de

consciência e as dinâmicas existenciais que definem a transição. No entendimento de Haufniensis o estado de inocência é uma forma de imediatez, ou seja, uma condição anterior à reflexão, à consciência plena e à distinção entre bem e mal. Nesse estado, o ser humano vive em uma harmonia pré-reflexiva, sem a consciência da liberdade ou da possibilidade de escolha e, portanto, ela é caracterizada por uma relação imediata com o mundo, onde não há conflito interior, angústia ou a necessidade de tomar decisões éticas. Nesta perspectiva, a inocência não é um estado a ser lamentado, mas um momento crucial na trajetória existencial.

Quando a imediatez é rompida — seja por uma experiência de crise, seja pelo despertar da consciência —, a angústia se torna explícita. O indivíduo percebe que a segurança da imediatez era uma ilusão e que ele está agora diante da liberdade e de suas incertezas. Essa angústia do nada é, portanto, uma experiência fundamental da condição humana, que marca a transição de uma existência imediata.

Por isso Anti-Climacus afirma que "toda imediatidade, apesar de sua segurança e tranquilidade ilusórias, é angústia e, portanto, na maioria das vezes angústia do nada" (KIERKEGAARD, 2022, p.57).

A afirmação de Haufniensis de que a inocência se perde pela culpa possui implicações significativas para a compreensão da natureza humana. Ao reconhecer que as ações humanas podem comprometer a pureza original o autor convida à reflexão sobre a responsabilidade moral que acompanha a liberdade de escolha. A perda da inocência, nesse sentido, pode ser vista como um momento de transição para a maturidade moral, marcado pela consciência das consequências dos atos do indivíduo.

Mas é apenas através da culpa que se perde a inocência; cada homem perde a inocência essencialmente da mesma maneira que Adão, e nem a ética tem interesse em fazer de todos os homens, exceto Adão, espectadores da culpabilidade, aflitos e interessados – mas não culpados; nem interessa à dogmática, fazer de todos espectadores interessados e simpatizantes da redenção – mas não redimidos. (KIERKEGAARD, 2007, p.39)

A respeito do que seja inocência, Haufniensis afirma que a inocência é algo que existe em si e por si mesma, portanto, identificável no ser. Mais precisamente a inocência é identificável no indivíduo que não experimentou o salto qualitativo.

A inocência é algo que se anula por uma transcendência, justamente porque ela *é algo* ... e por isso, quando a inocência é anulada por uma transcendência, surge algo completamente diferente,... A inocência é uma qualidade, ela é um *estado* que pode muito bem perdurar, (KIERKEGAARD, 2007, p.40)

A preocupação de Haufniensis em clarificar o conceito de ignorância está em consonância com a temática central de *O Conceito de Angústia*. A busca por uma definição precisa dos conceitos é fundamental para Kierkegaard, uma vez que a clareza conceitual é um pré-requisito para a reflexão filosófica. Ao analisar a relação entre inocência e ignorância, Haufniensis demonstra sua adesão a esse rigor metodológico.

Ignorância, em suas diversas nuances, pode ser compreendida como a ausência de conhecimento, seja ele factual, conceitual ou experiencial. Essa falta de informação pode gerar desde simples equívocos até a crenças profundamente arraigadas, influenciando as percepções, julgamentos e ações. A ignorância, portanto, não se limita à falta de dados, mas também envolve a ausência de um quadro de referência adequado para interpretar a realidade.

Partindo das raízes do relato bíblico do Gênesis, Haufniensis encontra no mito da queda um ponto de partida essencial para fundamentar o conceito de inocência. Em sua obra, ele interpreta a narrativa de Adão e Eva não apenas como um evento histórico ou religioso, mas como uma alegoria da condição humana universal. A inocência, nesse contexto, não se reduz a uma mera ausência de conhecimento ou experiência, mas representa um estado de harmonia pré-reflexiva, em que o ser humano vive em imediatez, sem a consciência da dualidade entre bem e mal, vida e morte. Esse estado, no entanto, é frágil e transitório, pois a própria estrutura da liberdade humana carrega em si a semente da angústia e da possibilidade da queda. A perda da inocência, portanto, não é apenas um evento moral ou religioso, mas uma transição existencial: é o momento em que o indivíduo se torna consciente de sua liberdade, de sua finitude e da responsabilidade inerente às suas escolhas. Dessa forma, a reflexão sobre a essência da condição humana mostra que a inocência é tanto um ponto de partida quanto um estado a ser superado no caminho para a autenticidade existencial.

Essa perspectiva permite compreender a inocência não apenas como um estado inicial, mas como um aspecto constitutivo da natureza humana, que conecta o indivíduo com uma dimensão mais profunda da existência, marcada pela busca por sentido e propósito.

Ao perder a inocência o indivíduo adquire a capacidade de amar, de sofrer, de criar e de destruir. A consciência moral, que surge com a perda da inocência, é tanto uma fonte de angústia quanto de realização. É precisamente essa dualidade que define a condição humana e que torna a experiência da vida tão rica e complexa.

A dimensão antropológica da inocência, tal como explorada por Haufniensis, leva a uma reflexão profunda sobre a essência da existência humana, conduzindo a uma busca por um sentido que transcenda a mera imediatez. A perda da inocência, longe de configurar um término ou uma decadência, revela-se como um chamado à realização autêntica do ser humano.

Essa transição não é simplesmente uma queda, mas um movimento dialético em direção à consciência de si, à liberdade e à responsabilidade. Para Haufniensis, essa passagem é marcante em sua filosofia, que coloca a existência, a liberdade e a busca de sentido no cerne da condição humana. A inocência, portanto, pode ser vista como um ponto de partida necessário para a emergência do indivíduo como sujeito ético e existencial, capaz de enfrentar a angústia.

1.5 Reflexões sobre a ideia da queda do homem

Haufniensis tem reflexões bastante precisas quanto ao entendimento de que a inocência não é uma condição permanente no homem e que é possível ser perdida, afirmando que é pela culpa que se perde a inocência, como também diz que no campo das ciências, a Ética é a que propõe uma melhor reflexão, tanto sobre o conceito de Inocência quanto a perda por culpa. Para ele as justificativas que o ramo da Psicologia fornece não esclarecem e nada mais fazem do que apontar o local onde encontrar a explicação, por isso entende que a inocência não é melhor explicada pela Psicologia.

O autor aduz que a explicação ética é plausível porque provavelmente lança mão de buscar alguma compreensão a partir de algo que se tem por certo e sem questionamento, mas há que se atentar para interpretações que remetem a conclusões equivocadas, notadamente as que concordam que a causa da perda da inocência de todo homem posterior a Adão está na culpabilidade introduzida no gênero pela culpa de Adão, dando a entender que a inocência de Adão é diferente da inocência de qualquer homem posterior.

Opondo-se a este entendimento Haufniensis é enfático, “cada homem perde a inocência essencialmente da mesma maneira que Adão o fez”. Cada indivíduo responde por sua pecaminosidade.

O gênero humano tem sua história; nesta, a pecaminosidade tem sua determinidade quantitativa contínua, mas invariavelmente a inocência só se perde pelo salto qualitativo do indivíduo. É bem verdade que esta pecaminosidade, que progride no gênero humano, pode mostrar-se no indivíduo, que com seu ato a assume, como uma disposição maior ou menor, mas este é um mais ou um menos, um determinar quantitativo, que não constitui o conceito de culpa. (Kierkegaard, 2007, p.41)

Mas, como a inocência é perdida? questiona o autor.

Nas religiões Abraâmicas a queda do homem (ou simplesmente a queda) refere-se à transição humana de um estado de inocência, de pureza, para um estado de culpa, de desobediência, tendo, por consequência, a experiência da morte, expulsão dos primeiros

humanos (Adão e Eva) do paraíso e tudo com uma referência histórica em um entendimento de que o fato (a desobediência) encontra-se em um local certo no tempo, como que em data e horário certos.

De acordo com a interpretação de Haufniensis, como com o primeiro pecado a pecaminosidade inicia sua história no gênero humano, poderia parecer que é mais fácil explicar o surgimento do pecado no indivíduo posterior do que em Adão, já que, diferentemente de Adão, o indivíduo posterior é influenciado pela pecaminosidade deste primeiro homem.

A doutrina de São Paulo apóstolo diz, na epístola aos Romanos que, “como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”(Rm 5:12), a partir de cuja formulação a teologia a tomou comodamente como explicação especulativa (porque não se consegue explicar através de uma ação prática) que cada homem perde a inocência essencialmente da mesma maneira que Adão o fez, conforme sustenta Haufniensis.

E neste sentido a leitura de Álvaro Valls é precisa, vejamos:

Por outro lado, o autor quer mostrar que o Adão é cada um de nós. pois Adão não é o número zero, que não tinha pecado, depois pecou e todos nós pecamos em Adão. Não! O pecado sempre entra por cada um, cada um é um novo Adão. Adão é ele mesmo e todo o gênero humano. Cada um é também ele mesmo e todo o gênero humano. Se somos parte do gênero humano, apenas, não temos liberdade de indivíduos realmente responsáveis. Por outro lado, se cada um de nós fosse uma mônada totalmente separada do gênero humano, não existiria geração ou hereditariedade. (VALLS, 2012. p,54)

Haufniensis, citando Leonhard Usteri (KIERKEGAARD, 2013, p.42) pontua que é a proibição de não comer da árvore da ciência o que fez nascer o pecado de Adão e que, justamente a proibição predispõe o surgimento do salto qualitativo de Adão, explicação que por si seria o suficiente para a compreensão, não fosse a condução especulativa da Teologia.

A tradição da igreja pôs maior atenção ao ato de Adão e Eva “comerem da árvore do conhecimento do bem e do mal”, relacionando esta ação à queda da humanidade e à passagem do homem de um estado de inocência para um estado de pecado e consciência moral, em detrimento de que, a narrativa da “queda” está na gênese do ser humano, que têm, em sua existência, a possibilidade de fazer escolhas que não estão necessariamente no plano da moral.

Paul Tillich destaca em sua obra, *Teologia Sistemática*, que o símbolo da “queda” é um tema relevantíssimo na tradição cristã, suplantando o mito da queda de Adão e chegando inclusive a uma “significação antropológica universal.”

No entendimento de Paul Tillich,

O literalismo bíblico prestou um nítido desserviço ao cristianismo quando identificou a ênfase cristã no símbolo da queda com a interpretação literalista da narrativa do Gênesis. A teologia não necessita tomar o literalismo a sério, mas temos que compreender o quanto seu impacto prejudicou a tarefa apologética da igreja cristã. Com toda clareza e sem ambigüidade, a teologia deve representar “a queda” como um símbolo para a situação humana em todos os tempos e não como o relato de um evento que aconteceu “muito tempo atrás”. (Tillich, 2014, p. 324)

Entretanto a menção que o autor faz a Usteri reclama uma reflexão sobre o comando proibitivo “da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás”(Gn 2:17), se é que se pode afirmar que seja uma ordem de restrição. Haufniensis diz que “quando se deixa a proibição condicionar a queda, leva-se a proibição a despertar uma concupiscentia.”

Essa afirmação sugere que quando uma pessoa é proibida de fazer algo, ela pode sentir um desejo ainda maior de desobedecer a essa proibição. A palavra "concupiscentia" refere-se ao desejo exagerado ou descontrolado por algo, especialmente algo proibido. Dessa forma, ao condicionar a queda à proibição, ou seja, ao tornar a desobediência uma consequência da proibição, a pessoa pode sentir um impulso maior em transgredir essa regra. Isso ocorre porque a proibição pode instigar um sentimento de desafio ou rebelião, levando a pessoa a desejar ainda mais aquilo que lhe foi negado ao invés de conter o comportamento desejado.

Vigilius Haufniensis questiona a ideia de que a proibição, por si só, desperta a concupiscência, argumentando que essa afirmação carece de uma explicação convincente. Para ele, a atração pelo proibido não decorre necessariamente da proibição em si, mas pode surgir de intuições ou processos empíricos sem bases sólidas. Além disso, Haufniensis discorda da visão da Igreja Protestante de que todo ser humano nasce com a concupiscência como resultado do pecado hereditário. Para tanto ele distingue entre a inocência de Adão, que era pura e não conhecia o pecado e a inocência do homem posterior, que, após a queda, vive em um estado de potencialidade para o pecado, mas não está necessariamente condenado a ele. No entendimento de Vigilius a concupiscência não é uma condição herdada, mas uma consequência da liberdade humana e da angústia diante das possibilidades, rejeitando, assim, a noção de que o pecado hereditário determina inevitavelmente a natureza humana.

Outra objeção possível de ser feita à ideia da concupiscentia despertada pela proibição, parte da origem da ordem (ou recomendação) proferida pelo Criador. Para a dogmática a relação entre o criador (Deus) e a criatura (ser humano) é entendida como uma relação de dependência e submissão, na qual o ser humano reconhece a autoridade e a soberania de Deus sobre sua vida. A criatura é vista como dependente do seu criador para a sua existência e sustento, portanto deve obedecer aos seus mandamentos e seguir o seu plano para alcançar a salvação e a vida eterna. Essa relação é baseada na ideia de que Deus é o criador e o sustentador

de todas as coisas, e que o ser humano deve reconhecer sua posição de criatura diante do seu criador. Neste sentido, ir contra a ordem ganha o significado de desobediência, de ruptura, de quebra de relacionamento acarretando, em razão disto, punição, do tipo: a morte, consequências morais, expulsão do paraíso, imposição de trabalhar para a própria subsistência, dentre outras cominações decorrentes do pecado de comer da árvore proibida.

Mas esta leitura que a religião dogmática apresenta sobre a relação entre Deus e o Homem, tanto de origem quanto pós queda, é uma visão com base em valores morais e também é uma visão reducionista de Deus e dos seus atributos. Pensar que a proibição, que foi uma ordem de Deus, desperta o desejo descontrolado por aquilo que é proibido gerando o pecado e, por consequência, a queda, dá a concluir que a ordem de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal é uma tentação posta ao Homem pelo seu Criador.

A tentação é um desejo ou impulso intenso de fazer algo que é normalmente considerado errado, pecaminoso, perigoso ou prejudicial e frequentemente é associada a um conflito interno entre agir de acordo com o desejo imediato, ou resistir ao impulso e permanecer fiel aos valores, crenças ou normas. A tentação pode manifestar-se de várias formas, como atração por comportamentos proibidos, obsessão por algo desejado ou sedução por algo que promete gratificação imediata, que por vezes tem consequências negativas.

Ora, uma ordem que seja tentadora, que desperta a concupiscência e que gera o desejo pelo erro não pode ser uma norma que provenha de Deus, ‘Pois Deus não pode ser tentado pelo mal e ele mesmo não tenta ninguém’(Tg 1:13).

A leitura literal do Gênesis 2:17, com foco em valores morais certamente encontra dificuldades a uma objeção hermenêutica que busque interpretar o sentido original do texto sob uma nova óptica. Desde meados do séc. XIX tem-se evoluído na interpretação dos textos bíblicos no sentido de se obter uma compreensão que considere, também, outros elementos contextuais. Não que a igreja católica detenha a exclusividade ou primazia hermenêutica, mas, conforme métodos hermenêuticos recomendados pelo magistério eclesial¹¹, sua exegese bíblica atual, inclusive em questões que lhe são tão caras, abre possibilidades para que cada vez mais outras áreas do conhecimento, como por exemplo a arqueologia, contribuam para uma melhor compreensão do que a Bíblia narra.

Nesta esteira, comparando o texto de Gênesis com outros textos análogos do mesmo ambiente cultural, como o dos relatos mesopotâmicos de criação¹², considerando ainda que a narrativa da criação possa dar um sentido aos aspectos penosos da vida, a conduta humana tida

¹¹ Concílio Vaticano II, *Dei Verbum*.

¹² Palavra Viva, Escritura Poderosa: a Bíblia e as Suas Linguagens - Armindo dos Santos Vaz

como transgressora, excedia os limites atribuídos divinamente à sua condição, simbolizando as experiências dolorosas do viver a partir da escolha pelo conhecimento, decisão que, ao mesmo tempo em que diferencia o ser humano dos demais animais - visto que estes não aguardam o inevitável, dá sentido à impossibilidade de o ser humano ser igual a Deus em razão de que, a aquisição do conhecimento assegura ao ser humano a consciência do inevitável, a morte.

Como mencionado anteriormente, sobre o equívoco da tradição religiosa em compreender o pecado a partir de concepções morais, a queda também pode ser compreendida a partir de um exame ontológico e não de uma reflexão em bases morais. É uma condição de ser e não de comportamento, significando que, antes do ato criador era o nada e do nada tudo foi criado, inclusive o humano. A queda ou a morte, significa separação entre o homem e Deus. O homem não possui o ser em si mesmo pois é Deus que lhe dá o ser. Com a separação (ou queda) o homem perde a condição de ser porque esta condição sempre é dada por Deus. Então, morrer significa voltar ao nada.

O ser de Deus é o ser-em-si e assim o é em face de seu Poder e Infinitude. Deus não pode ser entendido como um ser entre outros seres que estão sujeitos às categorias da finitude. Como leciona Paul Tillich, mesmo quando é chamado de “ser supremo”, isso não o eleva acima dos outros seres, pois ao aplicar superlativos a Deus, na verdade isto o diminui, razão de Deus ser referido por muitos como o absoluto, o que O difere qualitativamente de qualquer outro ser, dado que Ele lhes é anterior e superior. Por isso, é importante compreender Deus como o poder de ser em tudo e acima de tudo, o poder infinito de ser. Conclui-se que Deus é seu próprio destino, existe por si, e isso só pode ser afirmado se ele for compreendido como o poder de ser o ser-em-si.

O ser humano é finito porque criação de Deus e participante do ser-em-si. Relaciona-se com o absoluto porque todos os poderes essenciais do ser pertencem à vida divina e Deus vê o indivíduo como um todo presente em seu ser, possibilitando-lhe, inclusive, da vida infinita de Deus. Neste sentido é Deus que dá ao homem a condição de poder ser.

A finitude ou a infinitude são qualidades do ser que caracterizam-no em sua natureza essencial e em sua estrutura ontológica também estão incluídos liberdade e destino como elementos de mediação, o que, portanto, estabelece distinção entre o ser essencial e o ser existencial. Segundo a tradição filosófica, a essência de um ser é aquilo que o define e o torna o que ele é, suas propriedades essenciais, características ou categorias que o distinguem de outros seres. Por outro lado, a existência de um ser refere-se ao fato de ele se manifestar no mundo concreto. Para alguns filósofos medievais, como Tomás de Aquino, é possível

identificar uma relação em que a essência, entendida como a natureza intrínseca de um ser, está ligada à sua existência, mas subordinada a uma causa primeira que as sustenta. Para pensadores existencialistas como Sartre, a ideia central é a de que 'a existência precede a essência', ou seja, o ser humano primeiro existe no mundo e, somente depois, constrói sua essência através de suas escolhas e ações, rejeitando determinismos prévios. Em Kierkegaard, a existência é concebida como uma experiência profundamente individual, caracterizada pela responsabilidade e liberdade do sujeito em relação ao seu destino, enfatizando o aspecto pessoal e existencial da vida humana.

A consequência morte decorrente da infração à norma - ou da experiência contrária à recomendação - *não coma da árvore do conhecimento do bem e do mal*, significa que o fruto desta árvore não dá ao ser a condição de ser, pois também ela não tem o ser em si mesmo, logo, desligar-se do ser que dá a condição de ser é voltar ao nada, que é o morrer.

Interessante o que sobre isso diz Tillich:

Como poder de ser, Deus transcende todo ser e também a totalidade dos seres - o mundo. O ser-em-si está além da finitude e da infinitude. Caso contrário, estaria condicionado por algo estranho a si mesmo, e o poder real de ser estaria além dele e daquilo que o condiciona. O ser-em-si transcende infinitamente todo ser finito. Não há proporção ou gradação entre o finito e o infinito. Existe uma ruptura absoluta, um "salto" infinito. Por outro lado, todo finito participa no ser-em-si e em sua infinitude. (TILLICH, 2014, p.243)

O processo criativo da vida divina precede a diferenciação entre essência e existência. Na visão criativa de Deus, o indivíduo está presente como um todo em seu ser essencial e em seu *telos* interior e, ao mesmo tempo, na infinidade dos momentos especiais de seu processo vital. Sem dúvida, isto é dito simbolicamente, já que somos incapazes de perceber e até mesmo imaginar o que pertence à vida divina. O mistério do ser, que está além da essência e da existência, está oculto no mistério da criatividade da vida divina. (TILLICH, 2014, p. 260)

Embora o ser humano seja, segundo algumas tradições, dotado de uma essência divina, sua existência concreta é marcada pela liberdade, pelo paradoxo e pela autonomia em relação a essa essência. Isso evidencia a dualidade entre a origem transcendental e a experiência imanente da vida. Ele está enraizado no fundamento da vida divina, mas também está fora dele, tendo se separado para exercer sua liberdade definitiva. Esse é o ponto de encontro entre a doutrina da criação e da queda, o mais misterioso na experiência humana. A criatura plenamente desenvolvida é aquela que tomou efetivamente sua liberdade, saindo do fundamento criativo divino. Estar fora da vida divina é estar em uma liberdade efetivada, em uma existência separada da essência. Esse é o ponto de conexão entre criação e queda, sendo tanto uma questão de destino quanto de liberdade. A separação entre a existência concreta e o destino ontológico não é uma questão de contingência individual, mas uma característica

universal, evidenciando a efetivação da liberdade como um traço fundamental da condição humana.

1.6 Um exame do conceito de angústia de Vigilius Haufniensis

O livro *O conceito de Angústia* constitui um verdadeiro tratado sobre angústia existencial, embora o autor recusasse esta pretensão preferindo a discrição, como expõe no prefácio. Sem dúvida trata-se de uma obra complexa, com várias histórias e metáforas, onde Kierkegaard expõe sua teoria a respeito de angústia, faz alusão a Vigilius Haufniensis, o heterônimo autor do livro, personagem criado por Kierkegaard e profundo conhecedor da dogmática, que conheceu na angústia o insondável abismo da existência. No entender do filósofo, a angústia é o componente primeiro no indivíduo, estando presente em todas as horas e em todas as ocasiões, sendo o próprio sinal da fragilidade humana. Consistente em um estado da alma que deteriora todas as coisas do mundo finito e acena para a possibilidade, deflagrando todas as ilusões do cotidiano, Haufniensis afirma que

A angústia é a possibilidade da liberdade, só esta angústia é, com a fé, absolutamente formadora, na medida que ela rói todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões. (KIERKEGAARD, 2010, p.120)

A compreensão da angústia, diferentemente do que o senso comum muitas vezes percebe como simples medo, temor ou sofrimento, revela-se como uma expressão profunda e intrínseca da realidade humana. É fundamental ressaltar que o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, por seu pseudônimo Haufniensis, dedica especial atenção aos aspectos psicológicos que permeiam a vivência da angústia. Contudo, é importante frisar que esses aspectos psicológicos não se alinham aos conceitos da psicologia contemporânea, que se apresenta como empírica e muitas vezes reducionista. Para Kierkegaard, a angústia é uma condição existencial que exige uma reflexão mais introspectiva e filosófica. Na tradução inglesa¹³ *The concept of anxiety* encontra-se uma introdução histórica sobre este ponto em comento, que assim diz:

Historicamente, a psicologia com a qual Kierkegaard trabalhou é bastante diferente da pesquisa psicológica atual. A sua é uma fenomenologia que se baseia numa visão ontológica do homem, o pressuposto fundamental do qual é a realidade transcendente do indivíduo, cujo caráter intuitivamente discernível revela a existência de um componente

¹³ The Concept of Anxiety. Translate Reidar Thomte. 1980 by Princeton University Press, New Jersey.

eterno. Tal psicologia não se mistura bem com qualquer ciência puramente empírica e é melhor entendida em relação à estrutura humana. (KIERKEGAARD, 1980, p. xiv)¹⁴

Para Haufniensis, a angústia não é apenas um sentimento, mas uma porta de entrada para a compreensão profunda da existência. Ao conceber a angústia como um fenômeno intrínseco à interioridade humana, através da introspecção, o autor leva a explorar as profundezas da experiência humana. Utilizando a narrativa bíblica de Adão como ponto de partida Haufniensis apresenta a angústia não apenas como um estado emocional, mas como um motor de transformação. Ao situar a angústia entre o psíquico e o corpóreo, o autor sugere que ela é a força motriz por trás da passagem da inocência à culpa, um processo que marca a entrada do ser humano na sua plena humanidade. É através da angústia que o indivíduo se dá conta de sua finitude, de sua liberdade e da necessidade de fazer escolhas. Esse processo de autodescoberta, por sua vez, impulsiona o indivíduo a um salto qualitativo a uma nova compreensão de si mesmo e do mundo.

O homem, segundo o autor, é uma síntese complexa de elementos psíquicos e corpóreos, unida pelo espírito. É na experiência da angústia que essa síntese se revela em toda sua profundidade. Ao confrontar-se com o nada o indivíduo toma consciência de sua finitude e de sua liberdade, sendo impulsionado a fazer escolhas que moldarão seu destino. A angústia, nesse sentido, é o motor que impulsiona o homem a buscar um sentido para sua existência, a transcender suas limitações e a realizar seu potencial humano.

Segundo Vigilius Haufnienis, a angústia é uma vertigem:

A angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. [...] No mesmo instante tudo se modifica, e quando a liberdade se reergue, percebe que ela é culpada. Entre estes dois momentos situa-se o salto, que nenhuma ciência explicou nem pode explicar¹⁵.

Haufniensis tece uma complexa relação entre a angústia e a liberdade, sugerindo que a primeira não é o oposto da segunda mas sim uma condição que a possibilita. Ao experimentar a angústia, o indivíduo se confronta com a sua finitude e com a sua liberdade de escolha, revelando a profundidade da experiência humana. "[...] não que a angústia signifique liberdade, ela significa a possibilidade de entrarmos em liberdade, assim: “[...] A possibilidade da liberdade anuncia-se na angústia [...]” (KIERKEGAARD, 2015, p.82).

¹⁴ Tradução livre apresentada (SILVA, 2018, p.19)

¹⁵ Søren KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 66.

Haufniensis, em *O Conceito de Angústia*, não se detém em uma análise aprofundada do pecado, mas na investigação da angústia como um estado existencial que antecede a possibilidade do pecado. Ao explorar a dinâmica da angústia, o autor busca compreender como ela revela a liberdade humana e a possibilidade de escolha, sem, no entanto, atribuir à angústia a responsabilidade pelo pecado. Neste propósito ele traz Adão para dentro da humanidade e por isso ele pede ao seu leitor que não encare o livro de Gênesis apenas como o mito da criação, mas que tente localizar Adão no seio da história humana. Sua preocupação é a de que, ao se considerar a narrativa extrinsecamente sob o aspecto mítico, nada se aprende, uma vez que, “[...] o mito faz com que se passe no exterior o que é interior [...]” (KIERKEGAARD, 2015, p.51), e se o objeto de estudo é a condição para que a liberdade possa vir a ser, não se pode situá-la como uma perspectiva exterior, pois a liberdade só pode ser compreendida a partir das condições internas e subjetivas que a tornam possíveis. Portanto a liberdade é uma experiência que se manifesta nas escolhas e está enraizada na interioridade do indivíduo, na sua capacidade de decidir e de se relacionar consigo mesmo e com o mundo.

Identificada em um momento anterior ao primeiro pecado, seja o primeiro pecado de Adão, seja o primeiro pecado de qualquer homem, a Angústia se dá ainda quando o homem não está determinado como espírito, podendo-se dizer, ainda no estado de inocência e, inocente. Também não tem discernimento sobre bem e mal e é tão somente um espírito sonhador projetando sua realidade, existindo nele apenas o nada.

Ao afirmar que o homem, em sua inocência, não está determinado como espírito, Vigilius Haufniensis, não nega a existência do espírito, ao contrário, ele sugere que o espírito, nesse estado inicial, encontra-se em uma espécie de latência, ou, no próprio dizer do autor "O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando", sem consciência de si e pronto para ser despertado. A alma, embora unida ao ser natural, carrega em si a potencialidade para uma existência espiritual mais plena.

É a angústia que, segundo Haufniensis, desperta o espírito adormecido no homem e, "quando o espírito quer estabelecer a síntese", o indivíduo, ao experimentar a angústia é confrontado com a finitude da existência e a possibilidade da liberdade de escolha, escolha que não está direcionada a algo em específico (dado que até então o estado era calma e descanso), mas como aquilo que leva o indivíduo a decidir dar-se uma identidade e a buscar um sentido mais profundo para a vida. É nesse momento que a unidade imediata entre a alma e o ser natural é rompida, ou pelo pecado ou pela salvação. Porém, adverte:

Contudo a possibilidade da liberdade não é poder escolher entre bem ou mal. Esse disparate não é consequência das Escrituras nem do pensamento. A possibilidade é o fato de ser-capaz-de. (KIERKEGAARD, 2022, p.64)

Vigilius Haufniensis recomenda que a angústia não deve ser vista como um mal a ser evitado, mas como um aspecto da natureza do ser e, apresentando-a como mediação entre o psíquico e o corpóreo, ela é o meio termo que explica como Adão, e todo o gênero humano, passa da inocência à culpa e, assim, a angústia faz com que o indivíduo realize o salto qualitativo.

E neste sentido o pensamento do autor afirma que o espírito é livre e não determina suas escolhas pela necessidade.

A angústia não é uma determinação da necessidade, mas também não o é da liberdade. Ela é uma liberdade aprisionada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas aprisionada, não pela necessidade, mas em si mesma. Se o pecado tivesse vindo ao mundo por necessidade (o que é uma contradição), então a angústia não existiria. Se o pecado tivesse vindo ao mundo por um abstrato *liberum arbitrium* [livre arbítrio] (que assim como não existiu mais tarde no mundo, também não existiu no início, visto que é um pensamento lógico), então também a angústia não existiria. (KIERKEGAARD, 2022, p.61)

A liberdade de escolha quanto aos modos de existência, revela a complexidade do ser humano, dividido entre elementos que, por vezes, se contrapõem. O sujeito, ao optar por uma determinada forma de relacionar corpo e alma, tempo e eternidade, finitude e infinitude, está definindo sua identidade e seu lugar no mundo. Essa escolha, fundamental e irreversível, gera uma angústia profunda. A consciência da própria liberdade, aliada à imensidão das possibilidades e às consequências de cada decisão, provoca um turbilhão interior. A angústia, nesse contexto, não é um sinal de fraqueza, mas uma manifestação da profundidade da experiência humana. É o preço a ser pago pela autonomia e pela responsabilidade de construir a própria existência.

Pelo salto qualitativo o pecado entrou no mundo e, por isso, continuamente entra desta forma. Assim que ele é estabelecido, poder-se-ia pensar que a angústia foi anulada, uma vez que a angústia foi determinada como a apresentação da liberdade para si mesma na possibilidade. Afinal, o salto qualitativo é a realidade, e na medida em que a possibilidade e a angústia foram suspensas. No entanto, este não é o caso. Por um lado, a realidade não é um momento; por outro lado, é a realidade estabelecida, uma realidade injustificada. A angústia então reaparece em relação ao que foi estabelecido e ao futuro. No entanto, o objeto de angústia agora é determinado, o seu nada não é real, dado que a distinção entre o bem e o mal está estabelecido *in concreto* [de fato], e a angústia, portanto, perdeu sua ambiguidade dialética. Isso se aplica tanto a Adão quanto a qualquer indivíduo posterior, pois eles são perfeitamente iguais pelo salto qualitativo. (KIERKEGAARD, 2022, p.120)

Compreende-se do trecho acima que o pecado entra no mundo (ou dito de outra forma: é estabelecido no indivíduo) pelo salto qualitativo, pela ação e pela responsabilidade pessoal do indivíduo que, diante da possibilidade de liberdade, escolheu pela não-liberdade. Contudo é uma ação que não se identifica com um *dever* ou como um *destino* inevitável. A ironia da escolha do indivíduo é que, ao pecar, ele procura exercer a liberdade, mas, na escolha, que é sempre decisão, por vezes o homem escolhe justamente a opção oposta à intenção inicial do salto.

O pensamento de Haufniensis demonstra que na possibilidade da liberdade não cabe dizer que o bem e o mal são colocados como objetos claros e precisos e que, no momento da escolha, são conceitos previamente postos. A escolha, portanto, não é um simples ato de seleção entre opções previamente classificadas, pois a distinção entre o bem e o mal apenas surge com a realidade efetiva da liberdade. Se essa distinção existe, então só está presente como uma noção pressentida.

A realidade imposta pelo pecado, fruto de uma escolha anterior e consequência da transgressão, gera uma nova angústia. Essa angústia surge da contradição entre a condição pecaminosa e o desejo inerente ao ser humano de transcender suas limitações buscando a liberdade plena. Esta realidade do pecado apresenta-se como um ciclo vicioso, um paradoxo, pois o indivíduo que procura exercer a liberdade tem a possibilidade da escolha pelo pecado, gerando novamente a angústia e, conseqüentemente, nova possibilidade de um novo salto e novamente a possibilidade de sair do estado de angústia ou de pecar novamente, retornando ao estado de angústia.

O retorno ao estado de angústia como consequência da escolha pelo pecado, traz consigo a consciência do pecado na forma do arrependimento, todavia o arrependimento não é angústia, como explica Haufniensis:

O pecado estabelecido é uma realidade injustificada. Ele é a realidade e é estabelecido pelo indivíduo como realidade no arrependimento, mas o arrependimento não se torna a liberdade do indivíduo. O arrependimento é reduzido a uma possibilidade em relação ao pecado, em outras palavras, o arrependimento não pode anular o pecado, só pode lamentar por ele. [...] A única coisa que realmente consegue desarmar o sofisma do arrependimento é a fé, a coragem que o próprio estado é um novo pecado; a coragem para abandonar a angústia, sem se angustiar, que só a fé consegue, sem que, com isso, destrua a angústia, mas eternamente jovem, desvencilha-se do instante mortal da angústia. Isso só pode ser obra da fé; pois, somente na fé, a síntese é eterna e possível a cada instante. (KIERKEGAARD, 2022, p.124, 127)

A angústia, quando corretamente compreendida e utilizada, pode ser um instrumento de crescimento e desenvolvimento pessoal. Ao angustiar-se o homem irrompe rumo à possibilidade de algo, da realização de algo, ação ainda indeterminada, mas que o faz

determinar o seu espírito em prol da sua própria liberdade. Mais importante, é pela sua angústia que o homem “[...] ao voltar-se [...] para dentro de si, descobre a liberdade [...]” (KIERKEGAARD, 2015, p.118).

1.7 Fé como movimento da angústia à busca por sentido

Em consonância com o pensamento de Haufniensis, a fé surge como uma resposta à angústia existencial, oferecendo um sentido e uma direção para o estado de angústia, e que esta mudança só é possível a partir do ponto em que a angústia gere um “salto qualitativo” que leve o homem não ao pecado e à alienação de Deus, mas à sua antítese: fé, e não virtude, é o “oposto de pecado”. Em outras palavras, mais uma vez volta-se ao que Kierkegaard chama de “critério crucial do cristianismo”- a aceitação de uma incerteza objetiva que é inacessível à razão, mas por intermédio da qual, com ajuda divina, a salvação será encontrada.

A angústia, longe de ser um estado a ser evitado, pode se revelar um catalisador para a transformação existencial. No entanto, essa transformação só é possível mediante a fé em uma potência transcendente, capaz de intervir e redimir a condição humana. Ao confiar plenamente em uma escolha mediante a fé, o indivíduo não apenas encontra saída da angústia, mas também a transcende, alcançando um estado de concretude interior que ultrapassa a compreensão humana.

É por meio dessa fé que a angústia se torna um convite à autenticidade. Ao se colocar em transparência diante de Deus, o indivíduo reconhece sua finitude e dependência, abandonando as ilusões de autossuficiência. Essa atitude de autoreconhecimento permite que a angústia opere uma profunda mudança interior, conduzindo o indivíduo a uma nova relação consigo mesmo e com o mundo.

Ao se entregar à potência transcendente, o indivíduo não apenas encontra saída do estado de angústia, mas também redescobre a "quietude" e a "paz" do Éden, que representam um estado de harmonia primordial. Essa paz, no entanto, não é uma mera ausência de sofrimento, mas um estado de plenitude que surge da experiência da união com o divino. A fé se revela, então, como um salto qualitativo para saída da angústia como caminho para a salvação, conduzindo o indivíduo a uma vida mais plena e significativa.

A angústia, enquanto experiência existencial universal, acomete o indivíduo com uma intensidade que pode paralisar e desorientar. A consciência da finitude, a incerteza sobre o futuro e a sensação de isolamento diante da vastidão do universo geram um estado de apreensão que, se não for devidamente trabalhado, pode levar à desesperança e à alienação. É nesse

contexto que a fé emerge como um antídoto poderoso, capaz de transformar a angústia em uma força propulsora para o crescimento espiritual, “*aquele que aprendeu a angustiar-se de verdade pode mover-se como na dança*” (KIERKEGAARD, 2010, p.124).

A fé, ao oferecer um horizonte de sentido que transcende a experiência imediata, permite ao indivíduo redimensionar a angústia. A finitude, antes vista como uma ameaça existencial, passa a ser compreendida como parte de um plano maior, imbuída de um propósito divino. As contingências e as opressões da vida, que antes geravam sentimentos de impotência e resignação, são agora enfrentadas com uma nova perspectiva, marcada pela esperança e pela confiança em um poder superior.

A angústia, portanto, não é um obstáculo a ser superado, mas sim um convite à fé. Ao experimentar a angústia, o indivíduo é levado a questionar os fundamentos de sua existência e a buscar respostas para as grandes questões da vida. A fé, por sua vez, não elimina a angústia, mas oferece um caminho para vivê-la de maneira autêntica, integrando-a à existência humana. Ao conectar o indivíduo com o transcendente (Deus), a fé proporciona um sentido de propósito e uma relação que transforma a angústia em um motor para o crescimento espiritual, sem negar sua presença como parte fundamental da liberdade e da condição humana.

A fé, para Kierkegaard, não é antítese da angústia, mas sim seu complemento, e a possibilidade de mudança. A angústia, expressão da liberdade humana diante da possibilidade e do desconhecido, é uma condição inerente à existência. A fé, nesse contexto, não é uma solução passiva, mas um compromisso ativo que exige constante reflexão e prática. Ao invés de eliminar a angústia, a fé a transmuta, tornando-a um catalisador para a busca por um sentido mais profundo que desafia o indivíduo a transcender os limites da razão e a abraçar o mistério da existência.

A fé, ao deslocar o indivíduo da angustiante concentração no finito para o compromisso paradoxal com o infinito, abre-o para uma existência mais autêntica — não pela eliminação da angústia, mas por sua transformação em movimento de transcendência. Ao transcender a esfera do imediato e conectar-se com o divino, o indivíduo não apenas encontra um sentido mais profundo para sua vida, mas também ressignifica sua relação com o outro, conforme proposto em *As Obras do Amor*. Nesse movimento, a angústia, longe de ser um estado de paralisia ou desespero, revela-se como um momento decisivo no Instante, onde o indivíduo é confrontado com a possibilidade de escolha entre permanecer no desespero — a doença para a morte — ou realizar o salto da fé, transcendendo a finitude e o desespero. Essa articulação entre desespero, instante e fé, que será examinada posteriormente, ilustra como Kierkegaard oferece uma resposta existencial à condição humana para uma vida plena e autêntica.

2 SOBRE O CONCEITO DE FÉ NO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD

Søren Kierkegaard, em sua obra *Temor e Tremor*, publicada em 1843, elabora uma profunda investigação filosófica sobre a natureza da fé, a partir da emblemática narrativa bíblica do sacrifício de Abraão. Este texto se insere no contexto das reflexões de Kierkegaard, cujas ideias foram seminais para o desenvolvimento do existencialismo, especialmente no que concerne à ênfase no paradoxo da fé, tal como explorado na obra em comento, onde a suspensão teleológica do ético demonstra a natureza subjetiva e incomunicável da experiência religiosa. A partir de Abraão, Kierkegaard revela as tensões inerentes entre a ética universal e a obediência incondicional à vontade divina, expondo, a partir deste texto bíblico alguns dos dilemas mais instigantes do pensamento existencialista: a fé.

A análise do episódio bíblico do sacrifício de Isaac é o eixo central da obra e serve como uma metáfora filosófica para o que Kierkegaard entende, como o “paradoxo da fé”. Nessa narrativa, Deus ordena a Abraão que sacrifique o seu filho, um ato que, à luz da ética e da razão humana, seria visto como moralmente condenável. No entanto, o que torna Abraão um exemplo paradigmático para Kierkegaard, por Johannes de Silentio, é a sua disposição para realizar o ato movido por uma confiança absoluta na bondade e justiça de Deus, apesar da aparente irracionalidade da ordem divina. Esse gesto de Abraão é interpretado por Johannes de Silentio como o “salto de fé”, um movimento existencial que desafia a lógica e a moralidade humanas, colocando o indivíduo face a face com o absurdo.

A ideia de fé como um “salto” é central para o pensamento de Kierkegaard, pois, aquele que a tem abdica da segurança fornecida pela razão e pela ética universal para confiar numa ordem que lhe escapa. Nesse sentido, o “salto de fé” não é simplesmente uma metáfora, mas um movimento existencial e concreto que o indivíduo realiza ao confrontar o paradoxo do divino. Este salto é, assim, marcado por uma angústia profunda, pois envolve a escolha de confiar plenamente em algo que não pode ser justificado pela razão. Ao escolher a fé aceita-se o paradoxo, dado que o compromisso assumido é contrário às exigências éticas da razão.

2.1 Abraão e a experiência da fé: Um exame de sua origem e natureza

Ora, a fé é a certeza daquilo que se espera e a prova das coisas que não vê. (Hb 11:1)

O desenvolvimento da compreensão deste tema convida também a passar, ainda que de forma menos aprofundada, pela identificação de algumas questões da formação do

entendimento de Abraão, mais especificamente quanto ao que ele experimentara em sua vida - antes de ouvir a voz que o ordenou a sair da casa de seu pai em direção a um local distante e por ele desconhecido - sobre divindades, sacrifícios, holocaustos, rituais sagrados. Nesse sentido, como aponta Vernant (2009, p. 27), o mito contém em si o germe de um "saber" que posteriormente seria apropriado pela filosofia, que o reformularia em uma linguagem e conceitos desvinculados da religião comum. Não por acaso, pensar os aspectos do que seja o mito sob a perspectiva que ganhou destaque a partir de meados do século XX, se apresenta como um modo produtivo, uma vez que lhe confere o caráter de "história verdadeira, preciosa por seu caráter sagrado"(ELIADE, 2006, p.7), pois em sua forma verbal ele é mais explícito, mais didático e mais apto a fornecer uma teoria sobre o que se pretende compreender a partir dele.

Abraão adorava deuses pagãos. Ele era morador da região de Ur dos Caldeus, uma das cidades mais importantes da Mesopotâmia e reconhecida como grande centro de adoração pagã, incluindo a deusa Lua. Abraão era, então, um Arameu – nome dado àqueles que habitavam aquela região – e era um adorador de deuses pagãos, como se lê em Josué, 24:2,3. Sendo pois, um adorador de deuses, compreendia o comportamento ritual (Gn 13:18), a adoração (Gn 12:8) e prática de ofertas (Gn 12:7), os sacrifícios, votos e preces (Gn 13:4) como forma de comunicação individual com entidades superiores.

A peregrinação de Abraão, narrada no livro de Gênesis, é um dos eventos fundadores da fé judaica e, por extensão, do cristianismo e do islamismo. É plausível pensar que essa jornada tinha como objetivo distanciá-lo das práticas pagãs. A narrativa bíblica apresenta a partida de Abraão como um chamado direto de Deus implicando em uma ruptura com o modo de vida anterior, incluindo as crenças e práticas religiosas da Mesopotâmia, onde Ur dos Caldeus estava localizada. A história de Abraão¹⁶ é fundamental para a construção do monoteísmo, a crença em um único Deus e a peregrinação seria, então, um ato de purificação e separação em relação às religiões politeístas, cuja jornada representa não apenas uma travessia geográfica, mas também uma caminhada espiritual, uma busca por um Deus pessoal e transcendente, evidenciando, por que não, um novo modo do homem se relacionar com a divindade que não seja pela recompensa, mas pela fé.

A prática de oferecer presentes aos deuses em troca de favores é um dos pilares da religiosidade em diversas culturas antigas e contemporâneas. Essa dinâmica, baseada em uma

¹⁶ Interessante destacar que Abraão não era um homem desprovido de crenças e que sua história, sobretudo a partir do momento em que ouve a voz que o ordena sair da terra da sua parentela e a cuja voz decidiu obedecer, é marcada por um processo de mudança de uma confissão de fé para outra, fenômeno que Paul Tillich denomina "conversão" (TILLICH, 1985 p.80).

espécie de "pedir e dar" entre o humano e o divino, está presente em diversas sociedades ao redor do mundo. Em muitas culturas o sacrifício de animais era uma forma de oferenda aos deuses. A carne do animal podia ser consumida pelos participantes do ritual ou oferecida como alimento aos deuses. Acreditava-se que o sacrifício agradava aos deuses e garantia a proteção divina. A oferta de alimentos, como frutas, grãos e bebidas, era uma prática comum em diversas culturas e essas oferendas eram deixadas em altares ou em locais sagrados, como uma forma de alimentar os deuses, garantir a fertilidade da terra e a abundância de alimentos. Além das oferendas materiais, as orações e os rituais eram uma forma de se comunicar com os deuses. Através de cânticos, danças e gestos, os fiéis buscavam estabelecer um contato mais íntimo com o divino e solicitar favores¹⁷.

A narrativa do sacrifício de Isaac, presente no livro de Gênesis, transcende o mero ato de oferenda, revelando uma complexa dinâmica entre fé e obediência. Diferentemente de muitas outras narrativas religiosas, onde a divindade estabelece um pacto claro de troca - "se fizeres isso, receberás aquilo" - a exigência divina a Abraão é radicalmente unilateral, dado que sem justificativas ou promessas de realização imediata, Deus ordena que o patriarca sacrifique seu filho primogênito, o fruto de uma promessa divina anterior.

Essa demanda coloca Abraão em uma encruzilhada existencial: sua fé é posta à prova de maneira extrema. Ao se dispor a sacrificar o que mais ama, Abraão demonstra uma submissão absoluta à vontade divina, por decisão, mesmo que esta não seja compreensível. A narrativa não oferece explicações sobre os motivos de Deus, e a ausência de uma recompensa imediata torna o ato ainda mais desafiador. O sacrifício de Isaac, portanto, não se resume a uma simples oferenda, mas a uma expressão máxima de fé e confiança em um Deus misterioso e insondável, donde se conclui que a fé, como loucura, só se estabelece como obediência voluntária em face do absurdo.

A obra *História do Judaísmo* (CHOURAQUI, 1963) apresenta uma visão particular da história dos Judeus em que claramente há uma distinção entre o monoteísmo hebraico e as religiões politeístas, enfatizando a singularidade da revelação divina ao patriarca Abraão e a

¹⁷ Como leciona Walter Burkert, "A ideia de presentes mútuos trocados entre deuses e homens tem uma descendência antiga. Um dos exemplos mais evidentes da poesia indo-europeia que pode ser reconstituído a partir do grego e do sânscrito afirma que os deuses são "doadores de boas coisas", *dóteres eaon*, em grego homérico. Ao utilizar esta terminologia, Homero está a aceitar e a transmitir uma ideia que chegara até si através de uma tradição de, digamos, uns 2000 anos. Na língua micênica, o nome próprio Teodora significa "dádiva dos deuses". O rei persa Dario declara que Ahuramazda, criador do céu e da terra, "dá tudo de bom às pessoas"- e "a realeza a Dario." Demócrito concorda que "os deuses sempre deram aos homens todas as coisas boas, tanto no passado como no presente", enquanto que as coisas más que acontecem são devidas à "cegueira e a falta de senso" dos homens. Isto não significa que a ideia de presentes divinos tenha sido uma criação ou uma prerrogativa indo-europeia" (BURKERT, p, 179).

consequente transformação da história humana. Chouraqui argumenta que a fé abraâmica representa uma inovação radical no pensamento religioso, ao introduzir a concepção de um Deus único, transcendente e pessoal, em contraste com os panteões politeístas que personificavam as forças da natureza. Essa distinção, segundo o autor, não se limita a uma mera diferença numérica de divindades, mas implica uma mudança profunda na compreensão da relação entre o divino e o mundo, inaugurando uma nova era na história da humanidade e trazendo consigo implicações éticas profundas. No politeísmo, a moralidade frequentemente se baseava em costumes locais, caprichos dos deuses ou na necessidade de apaziguar forças naturais imprevisíveis. Os deuses, com suas paixões e rivalidades, ofereciam modelos ambíguos de conduta, muitas vezes contraditórios. Em contraste, o monoteísmo ético hebraico, conforme apresentado por Chouraqui, introduz um padrão moral universal, derivado da vontade de um Deus único, justo e amoroso. A ética, portanto, deixa de ser relativa e contingente para se tornar absoluta e transcendente, fundamentada na própria natureza divina. A aliança com Deus, selada por Abraão, implica a obediência a mandamentos divinos que visam o bem e a justiça, estabelecendo um novo paradigma ético para a humanidade. A ideia de um Deus que se importa com a conduta humana e que exige justiça e misericórdia inaugura uma nova era na consciência moral da humanidade, com implicações que reverberam até os dias atuais, influenciando concepções de direito, justiça social e responsabilidade individual perante um código moral transcendente.¹⁸

Especificamente, o monoteísmo ético hebraico introduz um universalismo ético sem precedentes. Ao contrário das éticas tribais ou locais, os mandamentos divinos se aplicam a toda a humanidade, criando uma base comum para a moralidade, como expresso na promessa a Abraão de que nele seriam benditas todas as famílias da terra (Gn 12:3) e na visão profética de Isaías de que a salvação alcançaria até a extremidade da terra (Is 49:6). Este universalismo, contudo, não ignora a responsabilidade individual. Cada ser humano, criado à imagem de Deus, é chamado a responder por seus atos perante Ele, enfatizando a liberdade e a consciência moral individual, como explicitado na lei que proíbe a punição vicária (Dt 24:16) e na afirmação profética de que cada alma responde por seu próprio pecado (Ez 18:20). Além disso, a ênfase na justiça social permeia os textos bíblicos, com frequentes exortações à proteção dos vulneráveis – órfãos, viúvas e estrangeiros – e à busca por uma sociedade justa e equitativa, como demonstrado nas leis que protegem os estrangeiros e os vulneráveis (Êx 22:21-24; Dt 10:17-19) e na exortação profética à prática da justiça e do bem (Is 1:17).

¹⁸ Cf. CHOURAQUI, 1963, para uma exposição detalhada dessa interpretação.

A fé judaica, como compreendida originariamente, é uma experiência complexa, dinâmica e evolutiva, enraizada na história e tradições do povo judeu e que vai além da simples crença. Ela envolve uma conexão contínua com Deus e a comunidade judaica, manifestando-se através da crença em um Deus único e Criador que estabeleceu um pacto especial com o povo judeu. A Torá, que contém os mandamentos divinos e a lei judaica, são instrumentos fundamentais na preservação e continuidade dessa fé, servindo como guia para a vida religiosa de seus adeptos. A prática da fé judaica é fundamentada em ações dogmáticas, demonstrando que a devoção a Deus se justifica a partir da adesão incondicional a Seus mandamentos. Sobre essa afirmação Johannes de Silentio¹⁹ acrescenta que a fé não se trata tão somente de um ato de adesão, mas um processo contínuo, um modo de viver transformador do ser

...um compromisso feito para a vida inteira; porque, pensava-se, a aptidão para crer não se adquire em poucos dias, ou escassas semanas. Quando, depois de ter combatido em luta leal e conservado a fé, o velho lutador experimentado chegava ao ocaso da vida, o coração mantinha suficiente juventude para não esquecer o tremor e a angústia que o tinham disciplinado enquanto jovem, e que o homem maduro havia dominado, porque daqueles ninguém se livra inteiramente a menos que consiga ir mais longe desde muito cedo. (KIERKEGAARD, 1979, p.110)

A reflexão sobre a fé monoteísta em *Temor e Tremor*, centrada na experiência de Abraão, revela que a fé não surge da cultura, mas da revelação divina, impactando profundamente a identidade de Abraão e transformando o pensamento humano. A fé, como fenômeno universal, transcende o tempo, conectando o presente ao passado. Conforme observa Ricardo Quadros Gouveia em *A Palavra e o Silêncio* (2021, p. 241), *Temor e Tremor* eleva Abraão à posição de arquétipo da fé, o "pai" da fé, cujo exemplo serve como paradigma para a própria fé cristã. Gouveia enfatiza a natureza paradoxal da fé, tanto na experiência de Abraão quanto na fé cristã centrada na Encarnação, um mistério que ultrapassa a razão humana. A descrição kierkegaardiana de Abraão como "grande pela fraqueza, pela loucura, pela demência, pelo ódio a si mesmo" (GOUVEIA, 2021, p. 241), segundo Gouveia, define a essência da fé como autoabnegação e transcendência da razão. Assim, a fé de Abraão, como paradigma, demonstra que a verdadeira fé exige um salto para o absurdo, uma entrega que desafia a lógica e a compreensão humana, ecoando a sua natureza revelada e não meramente cultural.

A fé é um sentimento profundo de crença, que se mantém firme mesmo na ausência de qualquer evidência concreta que comprove a veracidade da proposição em questão, que é o que diz o escritor de Hebreus quando afirma encontrar na fé fundamentos para esperar o que não se vê mas sabe-se o que será. Ela transcende a lógica e a razão, oferecendo uma base

¹⁹ Um dos pseudônimos de Kierkegaard de cuja autoria *Temor e Tremor* se afirma.

espiritual e emocional que guia o indivíduo em momentos de incerteza. A fé, na perspectiva existencialista, não é uma crença cega ou uma adesão a dogmas. Ela é, antes de tudo, uma experiência existencial que surge da angústia e da busca por significado. Kierkegaard propõe um "salto", qualitativo, diga-se de passagem, como uma necessidade para o ser humano diante do absurdo da existência. Esse salto, segundo Kierkegaard, não é irracional, mas uma escolha existencial que permite ao indivíduo, confrontado com a finitude e a liberdade, encontrar uma saída para o absurdo da existência e uma possibilidade de superar a angústia. A fé, nesse contexto, é um ato de decisão, um compromisso com algo que vai além da razão. É um querer que exige coragem e autenticidade. Ao fazer a escolha, ao dar esse salto, o indivíduo assume a responsabilidade por sua própria existência e encontra um sentido para sua vida.

2.2 A dialética de fé e moralidade: Uma abordagem sobre a suspensão ética

Uma questão que se apresenta no exame da referência que se faz a Abraão como "o pai da fé", está relacionada a uma qualidade pessoal que o credencia a ser o paradigma de um modo de viver que se possa dizer: viver segundo uma conduta existencial pautada por uma fé. Uma fé incondicional e em absoluta obediência a uma voz divina, o que o diferencia de qualquer outro Abraão, ou seja, de qualquer outra figura humana, distante daquele narrado no Gênesis, tanto sob o aspecto temporal quanto cultural.

Entender o que diferencia Abraão de qualquer outro homem que se proponha viver pela fé, leva a questionamentos sobre a aplicabilidade da experiência abraâmica em sociedades com valores e códigos morais distintos. Ao que parece, um dos aspectos mais desafiadores da fé está na relação entre a experiência pessoal e a revelação divina como um ato de confiança radical em um Deus que se revela de maneira misteriosa e pessoal.

A "voz" que se manifestou a Abraão pode ser compreendida como um *mysterium*, como algo que transcende a compreensão racional e se revela no silêncio. A fé de Abraão não se resume a um ato isolado, mas a uma jornada de vida marcada pela obediência, pela esperança, pela entrega incondicional, pela percepção de que estava diante de algo maior que ele, um poder absoluto e transcendente. Essa experiência mística, única e individual, é o que distingue a fé genuína da mera adesão a um conjunto de crenças.

A ordem divina para que Abraão sacrificasse Isaac, embora tenha sido posteriormente suspensa, coloca em questão a compreensão que se tem do que é certo ou errado, da moralidade divina e da fé humana. Ao analisar esta história é fundamental considerar não apenas as virtudes exaltadas nesta relação entre Deus e Abraão, mas também as nuances e contradições

que emergem ao confrontar suas ações com os padrões morais de sua época. As narrativas bíblicas não apresentam uma moralidade linear e uniforme, dado que as ações dos personagens, mesmo dos patriarcas, são frequentemente ambíguas e complexas. O contexto histórico do excerto bíblico em comento era marcado por práticas religiosas cruéis, como o sacrifício de crianças em oferenda aos deuses, referências que se vê mencionadas em trechos do antigo testamento.²⁰

Atualmente dispõe-se de um conhecimento abrangente acerca do elevado número de sacrifícios humanos realizados em oferendas aos deuses, e vários conceitos teológicos, psicológicos e antropológicos analisam este comportamento humano do ponto de vista da culpa, do sacrifício e da necessidade humana de justificar suas ações em busca de mérito ou favor divino.

Exceto pelo comando dado a seus servos: "Ficai aqui e eu e o menino, tendo adorado, voltaremos para junto de vós".(Gn 22:5), Abraão sequer deixou passar pelo pensamento daqueles que com ele caminhavam que lhe fora ordenado realizar uma prática abjeta.

Não parece, porém, que Abraão precisasse de qualquer autojustificação para seguir até o Moriá, dado que a Voz silente se revelou no absoluto silêncio apenas dizendo-lhe: "Toma teu filho, a quem amas e oferece-o em sacrifício em um monte que te mostrarei". Seguida da caminhada, iniciada no silêncio da madrugada, silêncio que perdurou por três dias diante dos olhos de poucas testemunhas, para quem Abraão não fez qualquer explicação de suas ações, decisões ou crenças, um modo de agir oposto ao que se espera de quem age eticamente segundo um padrão sistemático kantiano ou hegeliano²¹. O silêncio que acompanha Abraão durante toda a jornada é carregado de significado e é o silêncio que destaca a incomunicabilidade da experiência religiosa autêntica revelando-se como absurdo, pois é ato de fé, uma experiência radicalmente pessoal e subjetiva que transcende a linguagem e a razão. A caminhada silenciosa simboliza a tensão entre o singular e o universal, entre a fé e a ética, aspecto marcante da obra

²⁰ Como exemplos da existência de práticas sacrificiais de humanos destaca-se os seguintes trechos:

"Não entregue os seus filhos para serem sacrificados a Moloque. Não profanem o nome do seu Deus. Eu sou o Senhor."(Lv 18:21)

"Não adorem ao Senhor, ao seu Deus, como fazem essas nações, porque, ao adorarem os seus deuses, elas fazem todo tipo de coisas repugnantes que o Senhor odeia, como queimar seus filhos e filhas no fogo em sacrifícios aos seus deuses."(Dt 12:31)

"Não permitam que se ache alguém entre vocês que queime em sacrifício o seu filho ou a sua filha; que pratique adivinhação, ou dedique-se à magia, ou faça presságios, ou pratique feitiçaria."(Dt 18:10)

"Acabou andou nos caminhos dos reis de Israel e chegou até a queimar o seu filho em sacrifício, imitando os costumes detestáveis das nações que o Senhor havia expulsado de diante dos israelitas."(2 Re, 16:3)

"Construíram o alto de Tofete no vale de Ben-Hinom, para queimarem em sacrifício os seus filhos e as suas filhas, coisa que nunca ordenei e que jamais me veio à mente."(Jr 7:31)

²¹ Ver GOUVEIA, 2021, p.322.

e do pensamento de Kierkegaard, e aponta para a superação da angústia por meio de uma decisão existencial que, ao assumir a liberdade e a responsabilidade, realiza a autenticidade do indivíduo.

Mesmo a ideia do sacrifício, ainda que houvesse algum pecado a ser expiado - e aos olhos das tradições religiosas, pecados foram cometidos por ele, bastando lembrar a narrativa sobre Abraão e Sara, situação em que a sexualidade e a moralidade se entrelaçam de forma complexa, mais a decisão de permitir que Sara se passasse por sua irmã em duas ocasiões e o concubinato com Agar seguido de sua expulsão, cujos atos levantam questões importantes sobre a moralidade da época e sobre as motivações de Abraão – a "Voz de Deus" não lhe exigiu a vida de Isaac como possibilidade de remissão de suas culpas.

Em nenhum momento os favores divinos foram condicionados à execução de sacrifícios, como se Deus tivesse dito: Dá-me a vida de teu filho Isaac em holocausto e, em troca, te darei uma posteridade incontável. Em verdade, a promessa de uma posteridade numerosa havia sido outorgada a Abraão em momento anterior à ordem do holocausto e sem exigência de contrapartida²².

O maior absurdo moral de Abraão não está fundado nos costumes de sua época, como as práticas sacrificiais ou sexuais então comuns. O verdadeiro escândalo surge de sua fé inabalável e devoção absoluta, quando, sem buscar conselho ou aprovação de ninguém e sem nem mesmo contar a Sara, ao menino ou para Elieser o seu propósito, leva seu filho Isaac para ser sacrificado. Esse ato não choca por seguir normas culturais ou religiosas, mas precisamente por transcender qualquer entendimento humano de moralidade, revelando uma obediência radical que desafiava a lógica e os limites éticos vigentes naquele ou em qualquer tempo.

O que se percebe, então, na silenciosa caminhada de Abraão rumo ao Moriá, é a profunda angústia de um homem que segue pela fé e obedece àquilo que, aos olhos humanos, seria o absurdo da voz de Deus. A "loucura" de Abraão não era fruto de impulsos irracionais, mas de uma obediência divina que suspendeu a ética universal — e aqui se delineia a distinção radical entre a ação humana e seu significado religioso. Sob as lentes da moral, da filosofia ou da psicologia, Abraão parece um enigma: sua fé não era uma virtude compreensível, mas um paradoxo existencial, onde a relação absoluta com Deus o colocava além do "geral", sem jamais negá-lo. Seu ato não era barbárie, mas um salto no absurdo — a entrega do finito (Isaac) ao infinito (Deus), confiando no impossível. Assim, ele encarna a contradição suprema: a de que, para Deus, até o sacrifício do amor pode ser um ato de amor maior.

²² Gn:12.1

Kierkegaard, em *Temor e Tremor*, mostra que Abraão não é um assassino em potencial, nem um fanático cego, mas o Cavaleiro da Fé — aquele que, em plena angústia, aceita o paradoxo de que a vontade de Deus, embora incompreensível, não anula o amor, mas o redime. Enquanto a ética exige a universalidade ("não matarás"), a fé exige a singularidade absoluta ("Deus proverá"). A grandeza de Abraão não está em sua coragem moral, mas em seu desespero religioso: ele crê contra a esperança, e é nesse movimento que a fé se revela não como tranquilidade, mas como tremor.

Portanto, a aparente "loucura" de Abraão é, na verdade, a expressão máxima da fé como relação paradoxal. Ela não se submete à razão instrumental, mas também não a nega; antes, a transcende, revelando que o absoluto não é uma categoria ética, mas um chamado à existência mais intensa — aquela que, como Abraão, caminha no fio da navalha entre o dever humano e o mistério divino.

O sacrifício de Isaac, conforme descrito em Gênesis 22, confronta a razão humana diretamente com a completa suspensão da moral diante da obediência à fé. A moralidade comum, por si só jamais teria conduzido Abraão ao monte Moriá e a ordem de Deus coloca em xeque a moralidade humana, desafiando os limites da obediência e da fé. O que moveu Abraão não foi um princípio ético racional, ou uma lógica humana, ou mesmo uma adesão passiva a dogmas, mas uma fé radical, que transcende as categorias morais e desafia qualquer senso de justiça ou dever que conhecemos, o que, no entender de Johannes de Silentio, foi o colocar-se acima do geral.

O ético é o universal e enquanto tal é por sua vez o divino. Há por isso razão para afirmar que qualquer dever é, no fundo, dever para com Deus; mas se não é possível dizer mais nada, está a dizer-se ao mesmo tempo que não tenho propriamente qualquer dever para com Deus. (KIERKEGAARD, 2010, p.127)

Este trecho de *Temor e Tremor*, onde Johannes anota como ponto de partida o influente pensamento de seu tempo de que "A ética é o universal e, como tal, também o divino", em cujo entendimento se estabelece uma associação entre o ético e o divino numa perspectiva em que, valendo os princípios morais para todos os seres humanos o ético participa, então, de uma natureza divina, e, por consequência lógica: todo dever moral é, em última instância, um dever para com Deus. Desta leitura observa-se que, sendo a ética o que regula o comportamento humano em relação ao coletivo, neste sentido ela é divina no aspecto de ser reflexo de uma ordem superior que governa o humano, operando em uma estrutura de valores universais e objetivos, tais como o imperativo ético "não matarás".

Mas, na sequência daquele apontamento inicial Johannes insere uma complexidade ao argumento, pois ele demonstra não contentar-se com a mera identificação entre o ético e o

divino. Para ele, se tudo o que se pode dizer sobre o dever para com Deus corresponde à obediência a preceitos éticos universais, assim, em essência não há nenhum dever para com Deus. Em outras palavras, se a relação com Deus se restringir à obediência a regras morais universais, então Deus se torna apenas um nome para o próprio ético.

Kierkegaard, por Johannes de Silentio, quer dizer com isso, que a relação genuína com o divino transcende o âmbito do ético universal, operando-se por meio de uma fé autêntica que implica uma relação direta e pessoal com Deus. Um encontro existencial que pode exigir a suspensão do próprio ético, como no exemplo paradigmático explorado em *Temor e Tremor*.

No entanto, Johannes não nega a importância da ética ou de sua relação com o divino, sua crítica é quanto à redução da fé a uma mera obediência a preceitos éticos, uma vez que a verdadeira relação com Deus, tal como demonstrada por Abraão, transcende o ético, colocando o indivíduo numa relação direta e absoluta com o absoluto sem mediação pelas normas éticas ou pela razão. No Gênesis 22 a ordem divina impõe que se suspenda a moralidade universal em favor de uma obediência singular e intransferível, sendo esse o núcleo do conceito de "suspensão teleológica do ético".

Neste sentido a síntese de Ricardo Quadros Gouveia é magistral:

A suspensão teleológica da ética não significa que se deva colocar de lado nossos princípios éticos apenas por um instante para que possamos, por um propósito melhor, alcançar algum fim religioso. Significa sim, que a "estação"(*Stadium*) ética como forma de vida é suspensa para que a "estação"religiosa possa prevalecer, e o espírito ético possa reaparecer, agora qualificado pelo religioso. A suspensão teleológica da ética é a suspensão do privilégio da esfera ética de ser teleológica. É a *suspensão da teologia da esfera ética!!* Em outras palavras, o que se quer dizer com suspensão teleológica não é que o eticamente aceitável é temporariamente suspenso devido a um excepcional chamado de Deus para a ação. Diz-se isto sim, que o ético como estilo de vida, como filosofia de vida, é que deve ser suspenso.(GOUVEIA, 2021, p.335)

A tensão está em que, enquanto a ética exige que o indivíduo subordine seus desejos pessoais em benefício do coletivo, a fé exige uma entrega radical alçando-o a local que está fora da jurisdição ética, fazendo com que no contexto da moralidade universal seja visto como um criminoso (um assassino do próprio filho, no caso de Abraão), mas que, na esfera da fé a relativização ética é uma relação pessoal e subjetiva de um movimento dialético entre o finito e o infinito, entre o humano e o divino. No movimento da fé primeiro há a renúncia ao mundo finito e a seus apegos, mas em seguida, em um ato de fé, os recupera no infinito, confiando no impossível. Abraão, por exemplo, acredita que Deus restaurará Isaque mesmo após o sacrifício.

Quando Johannes de Silentio afirma que: "não tenho nenhum dever para com Deus", ele desafia a suposição de que os deveres morais e a fé são congruentes ou conciliáveis. Esta afirmação parece irônica, pois não implica uma negação da fé, mas sugere que a fé, na sua

essência mais profunda, não se submete aos ditames da moralidade universal. Suas palavras dizem que a fé não é uma questão de dever no sentido ético comum, mas de uma resposta pessoal a um chamado divino que transcende o ético e isto reflete uma tensão fundamental do seu pensamento, fazendo uma distinção marcante entre a esfera ética (o universal) e a esfera religiosa (a singularidade da fé), evidenciando ainda mais que o dever religioso não se enquadra nos padrões universais da ética, portanto paradoxal e incompreensível para o coletivo.

Kierkegaard está apontando para o paradoxo da fé, destacando que, enquanto a moralidade representa o que é aplicável a todos e pode ser comunicado entre os homens, a fé coloca o indivíduo numa relação solitária e direta com Deus. Essa relação exige o abandono das certezas da moralidade universal em favor de um compromisso que é singular e incomunicável. *Temor e Tremor* ilustra isso com clareza, pois o patriarca da fé não segue a moralidade comum ao preparar-se para sacrificar seu filho, mas sim uma obediência radical a Deus que vai além do entendimento ético comum.

Ao afirmar que "não há dever para com Deus" no sentido da moralidade, Johannes de Silentio ironiza a tentativa de subordinar a fé a um sistema ético universal. Para ele, a fé verdadeira não se submete a essas estruturas e, portanto, não pode ser plenamente conciliada com a ética universal. Este é um dos pontos mais provocativos de sua filosofia, qual seja, o de que a fé exige, em certos momentos, uma "suspensão teleológica da ética", onde o indivíduo deve colocar-se acima das normas universais para cumprir um propósito divino. Em última análise, Kierkegaard leva a refletir se a fé pode ser compreendida ou julgada com base nos padrões morais comuns, ou se ela pertence a uma esfera inteiramente distinta, onde a conciliação com a moralidade talvez seja, de fato, impossível.

A fé para Kierkegaard não leva a um estado de amoralidade, não propõe uma anulação da moralidade e tão pouco nega a importância da ética, mas, pode-se dizer que em determinadas situações de angústia, como é o caso de Abraão, quando se vê diante de um dilema que desafia qualquer entendimento moral ou racional, em razão da singularidade de sua natureza paradoxal, a fé não se submete aos mesmos critérios da moralidade, e por isso a fé abraâmica representa um "salto da fé"²³, um salto qualitativo, causa da suspensão da ética.

²³ Para Kierkegaard, Abraão representa o "cavaleiro da fé" que enfrenta a "suspensão teleológica da ética". Esse conceito indica que Abraão deve suspender os valores éticos universais — como por exemplo os que dizem que um pai deve proteger a vida do filho e que o assassinato é moralmente errado — para cumprir um dever superior, ou seja, obedecer a Deus. O cavaleiro da fé realiza um "salto da fé" ao suspender normas éticas universais colocando-as em um contexto de subordinação à fé em face do atendimento à determinação divina. Abraão, no entanto, não tem nenhuma garantia de que essa suspensão é correta aos olhos dos outros, pois sua fé é incomunicável e incompreensível dentro do entendimento humano comum. Ele experimenta, então, a angústia de estar sozinho diante de uma exigência que nenhum outro ser humano pode entender ou validar, tornando sua fé

O dilema de Abraão o coloca diante de um conflito extremo entre a obediência absoluta ao divino e à violação do princípio mais fundamental da natureza humana e animal frente ao instinto de proteger a própria descendência, conforme bem ilustra a história do Gênesis 22. Diante da ordem divina de sacrificar Isaac, não levar o menino ao monte Moriá seria desobedecer à voz de Deus, o que, para o homem, é um mal. Levá-lo, porém, representava uma transgressão do que é intrinsecamente instintivo para os animais e também daquilo que há de mais sagrado para os seres humanos: a vida, especialmente a de um filho.

A conciliação entre fé e moral, especialmente quando confrontadas com ordens divinas aparentemente imorais, é um dos grandes desafios teológicos e filosóficos. Pensar que ações motivadas pela fé podem parecer irracionais ou por vezes até imorais, constitui um movimento complexo, sobretudo do ponto de vista da ética comum, razão de que, para Johannes de Silentio a ordem divina aparentemente absurda representa uma suspensão teleológica da ética, ou seja, agir mediante a fé leva o indivíduo a transcender a moral comum e a agir de acordo com um imperativo superior que evoca a coragem, a disciplina e a singularidade necessárias para transcender as categorias universais e se entregar ao paradoxo da fé, a despeito de não se obter aprovação humana ou compreensão coletiva.

A obediência de Abraão à ordem divina parece exigir uma violação de princípios morais, mas essa violação é justificada pela própria fé, o que para algumas pessoas, consiste no acometimento de um ato imoral. Porém, dentro do contexto da fé, ele está fazendo o que é certo, a cuja ação Johannes de Silentio denomina, tal como abordado anteriormente, suspensão teleológica da moralidade. A suspensão teleológica da moralidade é o ponto em que há uma rejeição das leis e costumes e a aceitação do valor absoluto da sua própria consciência.

O dinamarquês sugere que há casos em que a relação com o Absoluto exige que o singular seja posto em uma posição superior ao universal, dizendo, com isso, que a fé coloca o indivíduo em um paradoxo, dado que viola o ético, relativizando-o em função de um objetivo superior, um *telos* divino. Por isso a relação com Deus não está subordinada ao domínio do ético ou racional e só faz sentido dentro da esfera religiosa.

A caminhada de Abraão ao sacrifício revela o conflito entre a fé absoluta e os limites da moralidade, e é justamente por ter se rendido à absurda ordem divina de andar de forma ininterrupta para o alto do Moriá, acima do universal e do normativo, que ele é "o pai da fé" também num sentido ético, mais especificamente quando manifesta uma ética que é elevada pela fé, motivada por um chamado superior que somente ele pode compreender. Nesse sentido,

Abraão é eticamente o pai da fé quando sua ação é entendida não como violação do ético, mas como uma radicalização do dever absoluto, direcionado não ao universal, mas a Deus, quando sua obediência é vista como a realização mais sublime de amor.

2.3 A suspensão teleológica da ética e a singularidade do amor ao próximo

Engana-se aquele que supõe que o salto qualitativo da fé consiste em declarar que ama a Deus sobre todas as coisas, ou em práticas religiosas cujo propósito final seja alcançar benefícios terrenos, como saúde, prosperidade, longevidade ou reconhecimento. Esse entendimento reduz a relação com o Absoluto a uma troca utilitária e expõe o indivíduo ao engano do egoísmo espiritual, onde o foco não está em Deus, mas no "amor sensual de si mesmo". Kierkegaard identifica esse tipo de prática como um movimento quantitativo, no qual o indivíduo permanece preso à esfera estética ou ética, incapaz de transcender para o nível qualitativo exigido pela fé. Aqui, o amor aparente não é mais que ganância mascarada, uma forma de egoísmo travestido de piedade.

Essa compreensão quantitativa da fé, centrada na busca por benefícios terrenos, contrasta radicalmente com a exigência da suspensão teleológica da ética, anteriormente discutida. Enquanto a primeira reduz a fé a um instrumento para a satisfação de desejos pessoais, a segunda implica uma entrega incondicional a um chamado que transcende qualquer cálculo racional ou moral. A suspensão teleológica da ética não se opõe ao amor ao próximo, conforme desenvolvido em *As Obras do Amor*; pelo contrário, ela o fundamenta em uma base radicalmente diferente. O amor ao próximo, para Kierkegaard, não é um mero cumprimento de um mandamento ético universal, mas uma consequência necessária da relação direta e apaixonada com Deus, experimentada na solidão e no paradoxo da fé. A fé, ao suspender o ético, não o anula, mas o transforma, elevando o amor ao próximo a um nível qualitativamente superior, desprovido de qualquer interesse próprio ou busca por recompensa. Assim, a suspensão teleológica da ética e o dever de amar ao próximo não se contradizem, mas se complementam, revelando as duas faces da mesma moeda: a fé autêntica, que exige tanto a renúncia ao finito quanto a entrega incondicional ao amor divino, que se manifesta, inevitavelmente, no amor ao próximo.

O salto qualitativo da fé, conforme Kierkegaard o concebe, é algo profundamente distinto: é o ato de renúncia total ao ego, uma abertura para uma relação absoluta com Deus, que transcende a razão, a ética e as motivações utilitárias. Como Kierkegaard afirma em *As Obras do Amor*, "a tarefa e a exigência do amor consiste em renunciar a si mesmo e abandonar

este amor sensual de si mesmo" (KIERKEGAARD, 2003, p.9). Esse abandono é a condição para o verdadeiro amor, que não busca retorno ou recompensa, mas que existe somente para o outro, seja Deus ou o próximo. Tal amor não é um sentimento passageiro ou um cálculo egoísta, mas uma entrega existencial que transforma o ser humano e o eleva à autenticidade.

A relação entre a suspensão teleológica da ética e o dever ético de amar ao próximo, em Kierkegaard apresenta uma rica tensão filosófica que desafia os limites da razão, da moralidade e da fé. No contexto da suspensão teleológica, exemplificada pela disposição de Abraão em sacrificar Isaque, Johannes argumenta que a obediência absoluta a Deus pode exigir que o indivíduo transcenda as normas éticas universais. Essa suspensão não nega o ético, mas o relativiza diante de um propósito maior, o *telos* divino. A relação do indivíduo com Deus é direta, singular e intransferível, e essa singularidade torna sua ação incompreensível para o domínio ético e universal. Aqui, a ética é suspensa temporariamente em favor de uma relação absoluta com o Absoluto, e a fé assume o papel de guiar o indivíduo em uma trajetória que desafia a moralidade convencional.

No entanto, o dever ético de amar ao próximo, conforme apresentado em "As Obras do Amor", destaca a universalidade e a permanência do amor como expressão prática da fé. Se, em *Temor e Tremor*, a singularidade da relação com Deus pode transcender o ético, em *As Obras do Amor* Kierkegaard enfatiza que a expressão genuína dessa relação é o cumprimento do mandamento de amar ao próximo. O amor cristão alicerçado na fé, não é condicionado por méritos ou circunstâncias, mas é um dever ético absoluto que reflete a essência do cristianismo. Assim, o amor ao próximo não se opõe à fé que transcende o ético, mas é a manifestação contínua e universal dessa fé no mundo. Ao examinar essa transição entre a suspensão ética e o dever de amar, percebemos que Kierkegaard oferece uma visão integrada na qual a singularidade da fé e a universalidade do amor coexistem, orientando a existência humana tanto na relação com Deus quanto com os outros.

O dever ético de amar o próximo, tal como apresentado por Kierkegaard em *As Obras do Amor*, reflete, um comando central do cristianismo, mas isso não implica que ele seja exclusivo dessa tradição religiosa. Em verdade, o amor ao próximo está presente em diversas tradições, e mesmo entre os gregos a amizade era concebida como uma relação ética fundamentada em virtudes mútuas. O que distingue o entendimento Kierkegaardiano é a fundamentação desse dever na relação absoluta com Deus, o que dá ao amor cristão características únicas²⁴. O amor ao próximo não é fundamentado apenas na razão, na lógica

²⁴ Uma das mensagens mais marcantes de Jesus sobre o entendimento do dever de amar o próximo indistintamente

ética ou nos benefícios sociais, mas constitui uma obediência a um comando divino que transcende o ético, sendo inseparável da subjetividade da fé, o que o diferencia dos sistemas éticos universais baseados exclusivamente na razão.

2.4 O paradoxo da fé: Absurdo e possibilidade

Sem fé é impossível agradar a Deus, pois quem dele se aproxima precisa crer que ele existe e que recompensa aqueles que o buscam. (Hb 11:1)

A afirmação de que a fé é absurda é um tema recorrente em diversas correntes filosóficas e essa ideia, paradoxal à primeira vista, busca explorar a natureza da crença religiosa quando confrontada com a razão e a experiência humana. A fé, como definição apresentada por Kierkegaard, exige um salto além do que pode ser provado ou compreendido pela razão. É uma crença em algo que transcende o mundo material e a lógica.

Essa transcendência, vista como um ato irracional, um absurdo, muitas vezes se depara com paradoxos existenciais, como por exemplo acreditar na existência de um Deus todo-poderoso, seguir resoluto em um propósito denominado por revelação e, ao mesmo tempo, aceitar que o sofrimento e a possibilidade de ser a causa de sofrimento, são autênticas contradições entre a crença e a realidade, são elementos que compõem o absurdo da fé. A experiência religiosa é altamente subjetiva e individual, o que é fé para uma pessoa pode não fazer sentido para outra e essa subjetividade torna difícil a empreitada de encontrar uma justificativa universal para a fé, reforçando a ideia de que ela é, em última análise, um ato irracional.

Temor e Tremor demonstra que a fé, enquanto paradoxo e absurdo, não se limita ao domínio religioso. Ela emerge como uma estrutura prática para enfrentar as ambiguidades e os conflitos da vida cotidiana, nos quais as normas coletivas não conseguem acomodar a singularidade e a profundidade das escolhas existenciais.

A fé muitas vezes implica em uma escolha pessoal, uma prática de vida pela qual o indivíduo pode ser levado a transcender a ética universal em nome de um propósito singular.

encontra-se em Mateus 5:43-44, que assim diz: "Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai a vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus." Este mandamento contém o pressuposto de amar o próximo sempre, e acrescenta que o próximo não se identifica tão somente com quem possa corresponder com o bem recebido. Nisto o cristianismo excede, porque amplia a compreensão tradicional equivalendo o inimigo ao próximo.

Ao escolher acreditar em algo que não pode ser provado e que pode ser desagradado, o indivíduo está fazendo um salto no escuro, um ato que desafia a lógica e a razão. O filósofo dinamarquês, um dos principais pensadores a explorar a relação entre fé e absurdo, compreende a fé como um paradoxo, mas, também, como uma verdade que não contradiz a natureza da razão. O indivíduo que tem fé vive uma existência paradoxal, pois ao mesmo tempo em que se agarra à razão precisa fazer um "salto de fé" para além dela. Essa abordagem não é exclusivamente religiosa, mas é também filosófica, onde a autonomia do indivíduo para interpretar seu dever em um contexto onde a realidade e a moralidade universal não oferecem respostas completas.

Johannes de Silentio descreve a saga absurda de Abraão que, após ouvir a "Voz", caminhou em direção ao Moriá para oferecer seu filho em holocausto, numa jornada que à primeira vista e aos olhos de quem está alheio à fé desperta pavor, indignação, escândalo e nada, absolutamente nada de admiração, sobretudo se ao leitor desavisado for dito que aquele Abraão é considerado o pai da fé. Mas, o conceito de fé como o absurdo oferece uma ferramenta para interpretar situações em que o indivíduo se vê diante de decisões que desafiam a lógica convencional e as normas éticas.

Dizer o que seja a fé implica necessariamente dizer de uma prática de fé, portanto, de escolhas, como exposto anteriormente. Essa escolha, do ponto de vista ético ou coletivo, pode parecer absurda, mas se justifica pela conexão singular do indivíduo com o sentido mais profundo de sua existência. Nesse cenário, a fé em algo maior do que o racionalmente previsível, como um propósito ou um ideal espelha a vida do patriarca Abraão, como relatada no Gênesis, apresentando alguns absurdos (no sentido de ser fora do convencional) em razão da fé por ele exercida. Como exemplo, Abraão e Sara tiveram um filho, em avançada idade, o único filho, a quem deram o nome de Isaac, causa de serem considerados benditos de Deus, de empreenderem com grande alegria os mais elevados planos para que este filho, muito amado, pudesse alcançar um crescimento regular e próspero, de modo a consolidar a promessa anteriormente recebida de que em Abraão seriam "benditas todas as famílias da terra". Nada há mais lógico do que envidar todos os esforços, destinar todos os recursos possíveis e mesmo os dias de vida ainda disponíveis, apesar da elevada idade, para que este filho, sua única semente²⁵, crescesse e se multiplicasse até tornar-se incontável, não fosse a absurda Voz proferida no silêncio, na madrugada, ordenando sacrificar este filho único, de única e provavelmente última chance de ter um descendente, para cuja voz o pai, de quem se espera

²⁵ Único filho com Sara, pois Abraão anteriormente teve um filho com a escrava, Agar (Gn 16:4), que recebeu o nome de Ismael, sobre quem também houve promessa de se tornar um grande povo (Gn 16:10).

cuidado, amparo, proteção, doação da própria vida, dá ouvidos e também, em silêncio, levanta-se de madrugada e caminha insano, donde se conclui que a Fé, que obedece ao absurdo da Voz silente contra o próprio desejo de ser, carrega em si algo que é de ordem superior e que lhe é imanente.

De igual modo absurdo é aquele que crê incondicionalmente ser colocado à prova em sua fé, não obstante ter demonstrado ao longo de toda caminhada de sua vida não somente possuía-la, mas praticá-la continuamente. No entanto só pode ser considerado pai da fé aquele que é submetido ao extremo e uma vez mais Abraão devia ser posto à prova, uma vez que era o eleito de Deus.

Apesar de tudo Abraão se submeteu à prova.

Fora lhe reservada uma provação mais cruel — o destino de Isaac estava encerrado na mão de Abraão com a faca. E ali estava ele, o velho homem e a sua única esperança! Mas não duvidou, não olhou angustiado para a esquerda e para a direita, não desafiou os céus com súplicas suas. Sabia que Deus era o Todo poderoso que o punha à prova, sabia que era aquele o mais severo sacrifício que lhe poderiam exigir; mas também sabia que nenhum sacrifício era demasiado severo quando era Deus a exigí-lo — e puxou a faca. (KIERKEGAARD, 2010, p.73)

A fé como loucura só se estabelece como obediência àquilo que se apresenta ao indivíduo como que por revelação, no caso de Abraão, à Voz, mostrando-se contra todo o fluxo dos desejos pessoais, pois do contrário não seria fé, mas mera ação caprichosa que se faz passar por fé. A fé, nesse sentido, é um ato paradoxal que desafia a lógica humana. Ao mesmo tempo em que exige uma adesão incondicional ela se revela na sua própria irracionalidade, na impossibilidade de ser completamente justificada pela razão. É nesse paradoxo que reside a sua força e a sua fragilidade, a sua beleza e o seu terror. Ao se entregar à fé, o indivíduo abdica de sua autonomia, submetendo-se a uma força superior. No entanto, paradoxalmente, é nessa submissão que encontra a verdadeira liberdade, uma liberdade que transcende os limites da razão e da vontade individual. Desse modo a fé se revela como um ato de liberdade radical e é, também, uma resposta à angústia existencial, uma tentativa de dar sentido a uma vida marcada pela finitude e pela incerteza.

Ao acreditar em algo transcendente a tudo o que humanamente experimentara (embora indiretamente houvesse a possibilidade de Ismael ter sucumbido no deserto após Abraão te-lo abandonado ainda criança), seu ato de louca devoção foi considerado dos mais elevados, porque ele creu em Deus e isto lhe foi imputado como justiça. E mais que isto, o caminho que levou Abraão ao monte Moriá a fim de oferecer seu filho em sacrifício, conforme a ordem da Voz, em si mesmo subverte toda e qualquer razão humana, neste, naquele e em qualquer tempo e em qualquer civilização. Por isso por três dias não houve fala, não houve explicação, não

houve justificativa e nem auto-justificação, mas apenas caminhada e silêncio, tanto de Abraão quanto da Voz que o ordenara.

Mas apesar de tudo, apesar de saber que Eliezer, o fiel servidor, percebera silenciosamente que faltava algo para o sacrifício; apesar de ver que o filho amado, Isaac, via que faltava o cordeiro, silenciosa e resignadamente Abraão acreditou sem jamais duvidar.

Mas Abraão acreditava e não duvidava, acreditava no irrazoável. Se Abraão houvesse duvidado, haveria de ter feito uma outra coisa, grande e magnífica; pois que outra coisa poderia Abraão fazer que não fosse grande ou magnífica! Teria partido para o monte Moriá, teria rachado a lenha, acendido a fogueira, puxado a faca — e teria bradado a Deus: *"não desprezes este sacrifício! não é o melhor que possuo, sei-o bem; pois de que vale um velho homem face ao filho da promessa! Mas é o melhor que te posso dar. Faz com que Isaac nunca chegue a saber; possa ele encontrar consolo na sua juventude."* E cravaria a faca no seu próprio peito. Seria admirado no mundo e o seu nome não haveria de ser esquecido; mas uma coisa é ser admirado e outra coisa é tornar-se uma estrela que guia e salva os angustiados. (KIERKEGAARD, 2010, p.72)

"Pois sem a fé é impossível agradar a Deus". Esta é uma afirmação necessária para a compreensão do paradoxo entre o finito e o infinito, entre o temporal e o eterno, que não tem um sentido estrito para o ambiente religioso. Para Kierkegaard, a fé não é simplesmente uma crença intelectual, mas um compromisso existencial que envolve todo o ser humano. Ela exige um "salto" da razão para um domínio transcendente, onde a verdade não é alcançada por meio de provas lógicas, mas por um ato de confiança e entrega. O paradoxo da fé se manifesta na tensão entre o finito e o infinito, onde o ser humano, como criatura finita, busca o infinito. A fé, neste sentido, é uma tentativa de conectar-se com algo que transcende os limites da finitude humana. No entanto, essa conexão é paradoxal, pois o infinito é, por definição, incognoscível e inalcançável pela razão finita. Além disso a vida humana, marcada pela temporalidade, pela passagem do tempo e pela finitude, tem, pela via da fé, uma esperança na eternidade, naquilo que transcende o tempo. Essa tensão entre o temporal e o eterno é um dos grandes desafios da existência humana e a fé oferece uma resposta, ainda que paradoxal, a essa questão. A fé é um paradoxo, pois ela exige que o indivíduo abrace simultaneamente o finito e o infinito, o temporal e o eterno. É uma experiência que desafia a compreensão racional e que só pode ser vivida de forma subjetiva e pessoal.

O salto qualitativo da fé, segundo Kierkegaard, é uma transição que rompe com a esfera ética e o pensamento racional, levando o indivíduo à esfera religiosa. Esse salto não é quantitativo — ou seja, não é uma progressão natural a partir do ético, mas um movimento que requer coragem e confiança total no absurdo. Em *Temor e Tremor*, Abraão ilustra esse salto ao demonstrar obediência total a Deus, mesmo quando isso desafia suas emoções, sua razão e sua moralidade ética. Esse ato não busca recompensa; é motivado exclusivamente pela confiança em Deus como o absoluto.

A fé genuína, por outro lado, exige que o indivíduo esvazie suas próprias vontades e desejos em favor de uma entrega desinteressada e altruísta a Deus e ao próximo. Essa renúncia ao egoísmo é essencial para o salto qualitativo, que envolve uma transformação total da existência. O salto qualitativo da fé, como ele descreve, exige o abandono de qualquer motivação egoísta ou utilitária e a aceitação de uma relação absoluta com Deus. A fé é, em essência, o esvaziar-se do ego e o encontro com o transcendente, um movimento que não pode ser reduzido a um cálculo de ganhos e perdas.

A natureza absurda da fé reside precisamente nessa suspensão do ético. A razão humana, operando dentro dos limites do universal e do compreensível, não consegue apreender a exigência divina que contradiz os princípios morais estabelecidos. O mandamento para o sacrifício constitui um escândalo para a razão e para a ética. Do ponto de vista ético, o ato seria um assassinato, uma transgressão imperdoável. No entanto, a fé e a obediência a esse mandamento aparentemente irracional, não por compreendê-lo, mas por confiar na absoluta autoridade de Deus, essa confiança cega, esse abandono da razão em favor de uma entrega incondicional, é o que Kierkegaard denomina de "absurdo". Não se trata de uma irracionalidade gratuita ou de uma negação da lógica, mas de uma transgressão necessária dos limites da razão humana para acessar o estádio religioso. A fé, portanto, não é contrária à razão, mas está para além dela, em um domínio onde os critérios racionais não se aplicam.

Em *Temor e Tremor*, Johannes de Silentio explora a angústia e o sofrimento diante desse paradoxo. Abraão se encontra em um conflito insolúvel entre o dever ético de amar e proteger seu filho e o dever religioso de obedecer a Deus. Não há uma solução racional para esse dilema; a única saída é a aceitação do absurdo e o "salto". Esse salto não é um ato fácil ou automático; exige uma profunda angústia e uma constante tensão entre o finito e o infinito, entre a razão e a fé. A fé, nesse sentido, é uma paixão, uma entrega total e apaixonada ao desconhecido, ao incerto, ao absurdo, é a crença naquilo que é humanamente impossível, a confiança em uma promessa divina que transcende a compreensão humana. Assim, a fé, ao se confrontar com os limites da razão e da ética, revela sua natureza essencialmente paradoxal e absurda, constituindo, ao mesmo tempo, a maior expressão da liberdade e da angústia humana diante do mistério do divino.

2.5 O entendimento kierkegaardiano sobre a razão e sua relação com a fé

O conceito filosófico de razão evoluiu ao longo da história, incorporando uma multiplicidade de perspectivas que refletem o contexto cultural e histórico de cada período,

revelando, ao longo de sua história um movimento dinâmico e complexo. A razão, longe de ser uma entidade estática, foi moldada pelas transformações intelectuais, sociais e políticas que redefiniram seu papel na busca pela verdade e no entendimento da realidade.

No pensamento grego, os pré-socráticos romperam com as explicações míticas dos fenômenos naturais ao introduzirem uma visão racional do cosmos, buscando princípios materiais que sustentam a realidade. Platão expandiu essa perspectiva ao conceber a razão como o elo entre o humano e as verdades eternas das Formas Ideais, enquanto Aristóteles deu à razão um caráter mais terreno, valorizando sua capacidade de organizar e interpretar o mundo sensível. Esse contraste entre a busca platônica pela transcendência e a abordagem prática de Aristóteles revela a plasticidade da razão: ora como ponte para o divino, ora como instrumento para transformar a realidade.

A relação entre razão e religião na Idade Média foi marcada por tensões e apropriações diversas, herdadas em parte de Agostinho — que, ainda na Antiguidade, propôs uma fé ativa diante da razão. Para Agostinho a razão era iluminada pela fé e subordinada ao amor divino. Tomás de Aquino propôs uma síntese notável ao reconhecer a autonomia da razão natural enquanto enfatizava sua complementaridade com a fé teológica. Essa concepção marcou uma tentativa de harmonizar a herança clássica com o cristianismo, preservando a ideia de que a razão tem limites inerentes e precisos da revelação divina para alcançar as verdades últimas.

A modernidade, por sua vez, trouxe uma reconfiguração radical da razão, destacando-a como centro das investigações filosóficas e científicas. Descartes conferiu-lhe o papel de fundamento do conhecimento indubitável, enquanto os empiristas britânicos, como Locke e Hume, contestaram essa primazia, enfatizando o papel da experiência sensorial. Kant, ao propor uma síntese entre racionalismo e empirismo, redefiniu a razão como estruturante da experiência, ao passo que Hegel viu nela o motor dialético da história, capaz de realizar a liberdade e a autoconsciência.

É nesse contexto de profundas transformações no entendimento da razão que Kierkegaard desenvolve sua crítica às concepções filosóficas predominantes, pois para ele os sistemas filosóficos se propõem explicar e justificar tudo pela lógica racional, obliterando que o alcance da verdade passa pela compreensão da existência humana e que nesta existência há a relação com o transcendente. Para Kierkegaard, o pensamento hegeliano, com sua visão teleológica da história e da razão como instrumento universal, ignora a singularidade e a subjetividade do indivíduo. Esse foco na universalidade deixa de lado as tensões existenciais que emergem da condição humana e que só podem ser abordadas pela fé.

Kierkegaard argumenta que a razão, embora essencial para a vida prática e ética, é insuficiente para lidar com o paradoxo da fé. No caso paradigmático de Abraão, discutido em *Temor e Tremor*, o ato de obediência ao comando divino exige uma suspensão teleológica do ético que transcende a lógica e as normas universais. A razão é desafiada pelo "absurdo" da fé, um salto que só pode ser compreendido em termos existenciais e subjetivos. Assim, Kierkegaard se posiciona como um crítico da filosofia que busca totalizar a razão, defendendo a importância da interioridade e da relação direta do indivíduo com o divino como elementos centrais para a compreensão da verdade.

A razão, uma capacidade humana essencial, opera dentro dos limites da existência finita, buscando leis e princípios gerais no âmbito do objetivo, do universal e do necessário. Contudo, ela não alcança certezas absolutas ou a verdade última apenas pelo pensamento racional. A razão tende a abstrair a realidade, transformando-a em conceitos universais e generalizações, o que, embora útil para questões práticas e para o estabelecimento de normas éticas e para a compreensão do mundo objetivo, obscurece a singularidade e a particularidade da existência individual. A razão desempenha um papel fundamental nesse percurso, pois é ela que leva o indivíduo a questionar sua própria existência e a reconhecer os limites de sua compreensão. No entanto, ao atingir o ponto de ruptura — o momento em que a razão se depara com o paradoxo e percebe sua incapacidade de resolvê-lo — o indivíduo é chamado a dar o salto de fé. Esse salto não é uma negação da razão, mas uma forma de ir além dela, abraçando a incerteza e a complexidade da vida como parte essencial da experiência humana.

Diante de questões existenciais profundas, como o sentido da vida ou a prova da existência (ou inexistência) de Deus, a razão demonstra sua limitação. Tais questões transcendem seu domínio, e a relação com o transcendente, a experiência da fé, não pode ser capturada em proposições lógicas. A razão não oferece respostas definitivas para as inquietações mais profundas da existência humana, que somente a experiência existencial pode apreender em sua totalidade.

Embora limitada, a razão não é descartada por Kierkegaard. Seu entendimento é de que ela pode servir à fé, auxiliando na articulação da experiência religiosa e na defesa de crenças, no entanto, a fé em si não pode ser provada pela razão, pois ao reconhecer seus próprios limites e sua insuficiência, a razão abre espaço para a fé, preparando o terreno para o "salto" que a caracteriza.

Para Kierkegaard, a fé é precisamente esse "salto" qualitativo que transcende a compreensão racional. Não se trata de uma progressão gradual a partir da razão, mas de uma ruptura, uma descontinuidade. A fé é um ato de decisão pessoal, um compromisso subjetivo

com algo que vai além da evidência empírica. É uma escolha existencial que exige um compromisso total do indivíduo, configurando não um ato isolado, mas uma prática, um "estádio religioso" da existência.

É nesse "estádio religioso" que se manifesta a importância da subjetividade e da experiência individual na relação do indivíduo com o Absoluto. Essa relação não é redutível a conceitos ou dogmas. A verdade na fé não é um objeto a ser descoberto pela razão, mas algo construído subjetivamente por cada indivíduo em sua relação com Deus, construção que frequentemente envolve o absurdo, o paradoxo que desafia a razão, e é justamente nesse paradoxo que reside a autenticidade da fé.

A história de Abraão e Isaac, em *Temor e Tremor*, ilustra vividamente esse paradoxo. Como aponta Gouvea em *A Palavra e o Silêncio*: "É o fato de que, na fé, o indivíduo singular se torna superior ao universal. (...) Quando a fé entra em cena, o absurdo acontece, ou seja, o indivíduo singular é superior ao universal" (GOUVEA, 2021, p.338). Esta "superioridade" não significa uma transgressão arbitrária da ética, mas a submissão a um *Telos* superior, à vontade de Deus, que transcende a ética racionalista. Gouvea argumenta que a ética suspensa na história de Abraão é "estritamente a ética racionalista, uma que não pode supor qualquer outra instância de valor ético superior ao julgamento do intelecto" (GOUVEA, 2021, p.339).

A fé, portanto, implica o reconhecimento dos limites da razão humana e a aceitação da possibilidade do impossível, da soberania absoluta de Deus. Como conclui Gouvea, a verdadeira ética, em face do absurdo da fé, é aquela que "reconhece os limites da razão humana, uma que reconhece a possibilidade do impossível, uma que reconhece a soberania absoluta de Deus e, finalmente, uma que compreende que só a relação dialética com a fé permite a última palavra racional" (GOUVEA, 2021, p.339). A fé não anula a razão, mas a "batiza no fogo do absurdo", purificando-a da pretensão de abarcar a totalidade da verdade.

2.6 O salto da fé: Um exame do movimento existencial

A relação entre razão e fé no pensamento de Kierkegaard é marcada por uma tensão fundamental. Para ele, a razão, embora essencial para a compreensão do mundo e da ética, é insuficiente para abarcar a dimensão religiosa da existência. A fé, em contraste, exige um movimento que transcende a racionalidade, um "salto" que implica abraçar o paradoxo e o absurdo. Enquanto a razão opera dentro dos limites do universal e do previsível, a fé coloca o indivíduo diante do absoluto, em uma relação que não pode ser mediada por cálculos ou argumentos lógicos. É nesse contexto que o conceito de salto ganha centralidade: ele representa

a decisão existencial de superar a segurança da razão e adentrar o terreno incerto da fé, onde o indivíduo se confronta com a angústia e a liberdade de ser si mesmo.

O salto não negação a razão, mas a ultrapassa, porque a relação com o eterno exige um movimento que a razão dentro de seus limites não pode realizar por si só. Kierkegaard não propõe que a fé seja irracional, mas que ela opera em um plano que a razão não pode alcançar sozinha. A fé exige uma decisão subjetiva, um compromisso interior que não pode ser justificado objetivamente. É por isso que o salto é tão crucial: ele é o movimento pelo qual o indivíduo assume a responsabilidade por sua existência, reconhecendo que a verdade mais profunda não está na objetividade dos sistemas filosóficos, mas na subjetividade da relação com o absoluto. Assim, a relação entre razão e fé não é de oposição, mas de complementaridade dialética, na qual o salto funciona como a ponte que conecta o humano ao divino, o finito ao infinito, e a angústia à liberdade.

Compreender o conceito de salto na filosofia de Søren Kierkegaard é fundamental, especialmente quando de sua análise da existência humana e das esferas da vida: a estética, a ética e a religiosa. O salto representa uma transição qualitativa entre essas esferas, marcada por uma decisão subjetiva e existencial, e não por um processo racional ou gradual. Para Kierkegaard, o salto é um movimento que implica uma ruptura com a continuidade lógica ou racional, ocorrendo por meio de uma decisão interior, marcada pela subjetividade e pela fé. Esse conceito é especialmente relevante na transição para a esfera religiosa, onde o indivíduo deve abraçar o paradoxo e o absurdo, como no caso da fé de Abraão em *Temor e Tremor*.

Kierkegaard descreve o "salto da fé" como um movimento que transcende a ética universal e abraça o paradoxo. Em *Temor e Tremor*, ele escreve: "A fé consiste precisamente no paradoxo de o singular enquanto singular ser superior ao universal²⁶, [...] Abraão Acreditava por força do absurdo; pois todo o raciocínio humano há muito que expirara²⁷".

Aqui, Kierkegaard ilustra como Abraão, ao estar disposto a sacrificar Isaac, age por fé, suspendendo a moralidade comum. Esse ato não pode ser justificado racionalmente ou eticamente; ele só faz sentido no contexto da fé, que exige uma relação direta e absoluta com o divino. O salto da fé é, portanto, uma decisão que coloca o indivíduo acima das normas universais, em um movimento que só pode ser compreendido subjetivamente.

Kierkegaard reforça que o salto é uma decisão subjetiva, na qual o indivíduo assume sua existência e sua verdade interior. Ao entender que a subjetividade é a verdade e que o salto

²⁶ KIERKEGAARD, 2010, p.114.

²⁷ KIERKEGAARD, 2010, p.91.

é a decisão pela qual o indivíduo se apropria de si mesmo e de sua existência, destaca que a verdade não é algo objetivo ou universal, mas uma experiência íntima e pessoal, que exige do indivíduo um compromisso existencial. O salto, portanto, não é apenas um ato de fé, mas um movimento de autodescoberta e autenticidade, no qual o indivíduo, ao confrontar a angústia e o paradoxo, se apropria de sua própria existência e se abre para a relação com o Absoluto. Dessa forma, a subjetividade torna-se o caminho essencial para a verdade, revelando que a existência autêntica só é possível quando o indivíduo se engaja plenamente consigo mesmo e com o mistério que o transcende.

Assim, Kierkegaard contrasta a subjetividade da existência com a objetividade da filosofia sistemática, especialmente a de Hegel. Para ele, a verdade não é algo que possa ser alcançado por meio de argumentos ou sistemas, mas sim por meio de uma decisão existencial que envolve a totalidade do indivíduo. O salto é, portanto, o momento em que o indivíduo se apropria de sua própria existência, assumindo a responsabilidade por suas escolhas e sua vida.

Kierkegaard também destaca que o salto envolve abraçar o paradoxo e o absurdo, elementos centrais da fé religiosa resultando claro em seu pensamento que o paradoxo da fé é justamente que o "indivíduo está em uma relação absoluta com o absoluto" e que o salto, decisão que vai além da lógica e da racionalidade é, então, "a maneira de alcançar essa relação". Essa relação é paradoxal porque exige que o indivíduo transcenda a razão e abrace o absurdo.

A transição entre estágios de existência, não é uma ruptura mas a expressão de uma tensão radical no âmago do ser humano, em que a mudança de estágio existencial — seja do estético para o ético ou do ético para o religioso — representa um movimento abrupto e transformador que redefine a relação do indivíduo consigo mesmo, com o outro e com o absoluto, exigindo uma escolha livre que transcenda a lógica do estágio anterior e acolha o paradoxo da existência. No âmbito do imediato, a existência permanece ancorada em uma dispersão de experiências que mascaram o verdadeiro potencial da liberdade. No entanto, é no confronto com a angústia — essa vertigem que revela possibilidades — que o indivíduo descobre a necessidade de transcender. A angústia não é apenas uma condição a ser superada; é o elemento catalisador que anuncia o chamado ao salto, desvelando o paradoxo da liberdade como algo que tanto assusta quanto atrai. O salto qualitativo, portanto, não é uma ascensão linear ou previsível, mas uma reconfiguração ontológica que exige a coragem de romper com o conforto do conhecido e adentrar o território da incerteza. O duplo salto emerge como a metáfora de uma jornada existencial em duas etapas: a primeira, da renúncia ética, em que o indivíduo se reconcilia com a responsabilidade; e a segunda, da fé, em que se entrega ao paradoxo do absoluto. Esse movimento, pleno de risco e profundidade, marca não apenas uma

passagem, mas a instauração de uma nova relação entre o finito e o infinito, entre o temporal e o eterno.

A "vertigem da liberdade", dita por Haufniensis em *O Conceito de Angústia*, apresenta a angústia como uma experiência fundamental e inevitável na existência humana. Para ele, a angústia surge quando o indivíduo se depara com o abismo das infinitas possibilidades que sua liberdade oferece simultaneamente com o peso da responsabilidade que essa mesma liberdade acarreta. Diferentemente do medo, que se direciona a um objeto específico e identificável, a angústia é indeterminada, vaga, pairando sobre o indivíduo como uma névoa existencial. Ela reflete a condição paradoxal do ser humano como um ser simultaneamente finito e infinito, preso ao tempo e, ao mesmo tempo, aberto à eternidade. Kierkegaard escreve nesta sua obra que: "A angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes de sua realização". O primeiro salto, nesse contexto, representa a transição do estágio estético para o estágio ético, marcada pelo reconhecimento da liberdade e pela escolha da responsabilidade. No estágio estético, o indivíduo vive imerso na busca incessante por satisfações sensíveis, buscando evitar a todo custo o confronto com o significado e o propósito de sua própria existência. A vida estética é caracterizada pela dispersão, pela fragmentação da experiência, pela busca constante por novidades e sensações que prometem preencher um vazio que, no entanto, permanece insaciável. A angústia, porém, interrompe essa evasão constante, forçando o indivíduo a confrontar a própria liberdade e a responsabilidade que dela decorre. O primeiro salto, portanto, é um movimento de resignação, no qual o indivíduo renuncia à busca incessante pelo prazer imediato e assume a responsabilidade ética de sua existência, reconhecendo a importância do dever, da lei moral e do compromisso com o outro.

Esse movimento inicial, embora de extrema importância, ainda não é suficiente para a plena realização da existência autêntica. No entendimento de Kierkegaard o indivíduo ético, apesar de ter transcendido a superficialidade do estético, permanece, de certa forma, preso a uma concepção racional e universal da moralidade. Ele ainda não estabeleceu uma relação direta e pessoal com o transcendente, buscando significado e justificação para sua existência na conformidade com normas e valores universais, na busca por uma validação externa. A verdadeira autenticidade, para Kierkegaard, exige um segundo salto, um movimento ainda mais radical que leva o indivíduo para além dos limites da razão e da ética, adentrando o território paradoxal da fé.

O segundo salto, magistralmente descrito em *Temor e Tremor*, é o movimento que impulsiona o indivíduo do estágio ético para o estágio religioso, onde ele busca e por meio da fé experimenta uma relação direta e absoluta com Deus. Esse salto, personificado na figura

bíblica de Abraão, que, ao se deparar com o comando divino de sacrificar seu filho, transcende as categorias éticas e racionais, entrando em um território onde a lógica humana se mostra impotente. Nesse segundo salto, o indivíduo realiza a suspensão teleológica do ético, significando a superação do universal ético em favor de um relacionamento singular e intransferível com o transcendente. Esse movimento não é compreensível pela lógica humana ou pelos padrões morais convencionais. Abraão, ao suspender o ético, age em obediência a um chamado divino que não pode ser justificado pelo raciocínio ou pela ética comum. No entanto, essa obediência não é cega ou irracional; ela é sustentada por uma confiança total e inabalável em Deus e pela aceitação do paradoxo, da contradição aparente entre a ordem divina e os preceitos éticos.

É aqui que a contribuição de *Migalhas Filosóficas* se torna fundamental. Nesta obra, Kierkegaard explora a natureza da verdade e a relação do indivíduo com o cristianismo. Ele introduz a figura do "Mestre", que representa a busca socrática pela verdade através da razão, e o "Cristão", que representa a fé. No *Pós Escrito às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard argumenta que a verdade cristã não pode ser alcançada através da investigação racional, mas apenas através de um "salto" na fé. Ele escreve: "Sem risco não há fé". A fé é precisamente a contradição entre a infinita paixão da interioridade e a incerteza objetiva. Esta citação crucial enfatiza a natureza paradoxal da fé, que exige um abandono da razão e uma entrega apaixonada ao desconhecido.

Sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio; mas justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de perseverar na incerteza objetiva, eu creio, mesmo estando andando sobre as águas. (KIERKEGAARD, 2013, p. 215)

Essa imagem evoca a passagem bíblica em que Pedro caminha sobre as águas em direção a Jesus (Mateus 14:22-33). Para Kierkegaard, esse episódio simboliza a fé como um ato de confiança absoluta, mesmo diante do impossível ou do absurdo. Andar sobre as águas representa a fé que desafia a lógica e a razão, sustentada apenas pela confiança em Deus. No entanto, assim como Pedro começou a afundar quando duvidou, a fé exige que o indivíduo mantenha-se firme na incerteza, sem buscar apoios externos ou garantias objetivas.

A fé, portanto, não se configura como um ato passivo de crença dogmática, mas como um compromisso ativo e apaixonado que exige coragem, entrega total e a disposição de abraçar o absurdo. Kierkegaard, em sua análise da figura de Abraão, faz distinção entre o cavaleiro da resignação infinita, que aceita a perda do finito e busca consolo na eternidade, e o cavaleiro da

fé, que, através da força do absurdo, reconquista o finito, encontrando nele um novo significado à luz da fé. O cavaleiro da fé, como Abraão, é capaz de abraçar o paradoxo, de conciliar o inconciliável aos olhos da razão e de viver plenamente, tanto no finito quanto no infinito, na temporalidade quanto na eternidade. Essa vivência plena só é possível porque a fé não nega a realidade concreta, mas a transfigura, revelando que o finito, quando visto à luz do Absoluto, adquire uma profundidade e um sentido que transcendem a compreensão humana. Assim, a fé não é uma fuga do mundo, mas uma forma radical de engajamento com ele, onde o paradoxo se torna a chave para uma existência autêntica e plenamente realizada.

O conceito do duplo salto revela-se, portanto, como uma chave interpretativa essencial para a compreensão da filosofia existencial de Kierkegaard. Ele não apenas descreve a jornada do indivíduo em direção à fé, mas também ilumina a própria natureza da existência humana, marcada pela angústia, pela liberdade e pela necessidade de escolha. O primeiro salto, da estética para a ética, representa um amadurecimento moral e uma assunção da responsabilidade individual, mas se mostra insuficiente para aplacar a inquietação mais profunda da alma humana. É no segundo salto, da ética para a fé, que o indivíduo se confronta com o paradoxo e o absurdo, encontrando, nessa entrega radical ao transcendente, a possibilidade de uma existência autêntica. Esse movimento não é linear, mas dialético, exigindo do indivíduo uma coragem constante para enfrentar as incertezas e abraçar o mistério do divino. Assim, o duplo salto não só descreve uma trajetória existencial, mas também revela a dinâmica intrínseca da condição humana, onde a busca por sentido só se realiza plenamente na transcendência da fé.

Migalhas Filosóficas novamente contribui para essa compreensão de maneira inestimável, pois destaca a natureza subjetiva da verdade e a necessidade do "salto" como um ato de apropriação apaixonada. A famosa frase "Sem risco não há fé" ressoa como um eco da própria vida de Kierkegaard, marcada por escolhas difíceis e pela busca incessante por uma relação direta com Deus. O duplo salto, portanto, não é apenas uma teoria abstrata, mas um convite à ação, um chamado para que cada indivíduo se posicione diante da própria existência, assumindo a responsabilidade por suas escolhas e buscando, na fé, um sentido último para a vida. Em última análise, o duplo salto kierkegaardiano sugere avançar em direção à autêntica existência diante do Absoluto, encontrando, nesse movimento, a verdadeira essência da subjetividade e a possibilidade de uma existência plena. A metáfora do duplo salto, permanece como um legado fundamental para a compreensão da condição humana e da busca incessante por sentido em um mundo marcado pela finitude e pelo paradoxo. Ela nos lembra que a fé não é um refúgio seguro, mas um engajamento radical com o mistério, onde a incerteza e o risco são partes intrínsecas do caminho em direção à autenticidade e à transcendência.

3 RELAÇÃO DIALÉTICA ENTRE ANGÚSTIA E FÉ: O AMOR COMO CAMINHO PARA A EXISTÊNCIA AUTÊNTICA

Após a análise dos conceitos de angústia e fé, o objetivo deste capítulo é investigar como esses elementos se inter-relacionam dentro de alguns dos principais aspectos da filosofia de Søren Kierkegaard, formando um ciclo contínuo de questionamento e transição, uma vez que, em Kierkegaard, a síntese não implica a conciliação entre opostos, mas sim a passagem de um ao outro sem a necessidade de harmonização. Esses conceitos não são isolados ou opostos excludentes, mas se entrelaçam de maneira a constituir o núcleo da compreensão kierkegaardiana da existência humana.

Kierkegaard procura fugir da dinâmica lógica instituída pela filosofia hegeliana, de tese, antítese e síntese. O uso frequente da palavra "síntese" pode gerar alguma alteração no entendimento do autor, porém o sentido é o de tensão dialética entre conceitos que se opõem, conceitos que estabelecem uma antinomia paradoxal. Então, a ideia de Kierkegaard sobre síntese é a de manter uma tensão dialética infinita e elástica, mantendo-a sem buscar um novo conceito, pois é nesta tensão que há, portanto, o surgimento da reflexão existencial.

A angústia, longe de ser um mero estado psicológico negativo, é uma condição ontológica que revela a liberdade e a contingência da existência humana. Por outro lado, a fé não se configura como uma crença dogmática, mas como um salto existencial, um ato de entrega ao Absoluto, que ocorre em meio à incerteza e ao desconhecido.

A angústia, ao expor a finitude da vida humana, prepara o terreno para a fé ao mostrar ao indivíduo que ele deve transcender a si mesmo e buscar um sentido mais profundo para sua existência. A relação entre angústia e fé é, portanto, complexa e se dá em um movimento contínuo. A reflexão sobre a subjetividade e a interioridade, que são centrais para a filosofia de Kierkegaard, leva a uma compreensão de como esses conceitos se entrelaçam na busca pela autenticidade. A angústia leva o indivíduo a confrontar sua liberdade radical e a responsabilidade pelas suas escolhas, obrigando-o a refletir sobre seu lugar no mundo e sobre sua relação com o transcendente. Esse processo culmina na necessidade do salto da fé, que transforma radicalmente a existência humana. A subjetividade, neste contexto, é o ponto de partida para a experiência de fé, o espaço íntimo onde o ser humano se encontra consigo mesmo e com o Absoluto.

Dentro desse movimento, o conceito de Instante assume um papel essencial. O Instante, em Kierkegaard, não é simplesmente um ponto no tempo, mas um momento qualitativo, que sintetiza o temporal e o eterno, o finito e o infinito. É no Instante que o indivíduo se vê

confrontado pela angústia, pela vertigem da liberdade, e pela possibilidade de desespero ou fé. Ao mesmo tempo, é nesse momento de decisão que a fé se apresenta como uma opção, um salto para além da angústia, em direção a uma nova relação com o Absoluto. O Instante, portanto, é a síntese das dimensões da existência humana, onde se torna possível a escolha entre a finitude e a eternidade, entre a angústia e a possibilidade de superação.

O Paradoxo também desempenha um papel crucial nesse processo. Para Kierkegaard, a fé não é uma crença racionalmente demonstrável, mas um paradoxo, uma contradição aparente que desafia a razão humana. A fé, ao abraçar o paradoxo, não busca explicações lógicas, mas reconhece que a verdade divina transcende a compreensão humana. O paradoxo da fé está na crença no absurdo, como a encarnação de Deus em Cristo, que desafia as categorias lógicas e racionais. O amor, como chave para a síntese das antinomias humanas, é o elemento fundamental para a superação e a redenção, preparando o indivíduo para o conhecimento da verdade e uma vida autêntica.

A reflexão sobre a angústia e a fé permite, então, entender que a finitude humana, revelada pela angústia, abre caminho para a transcendência. A fé não elimina a angústia, mas a transforma, proporcionando uma nova maneira de lidar com a existência e com o Absoluto. O salto da fé não é um evento único, mas um processo contínuo, onde o indivíduo é constantemente desafiado a renovar sua relação com Deus e com o mundo. A dialética entre angústia e fé, permeada pelos diversos conceitos e entendimentos kierkegaardeanos, não se limita a uma escolha isolada, mas forma a dinâmica da existência autêntica.

Essa relação dialética é, portanto, um elemento essencial na filosofia de Kierkegaard, permitindo uma compreensão mais profunda da experiência existencial. A angústia e a fé não se excluem, mas coexistem em uma dialética constante, cada uma tensionando a outra em um movimento frequente de busca pela autenticidade. Através dessa reflexão, podemos ver como a vivência da fé se desvia de um entendimento dogmático, tornando-se uma experiência existencial única, marcada pela liberdade, pela interioridade e pelo paradoxo.

3.1 Interioridade, subjetividade, existência autêntica como elementos de uma dialética.

A filosofia de Kierkegaard representa uma crítica radical aos sistemas filosóficos universalistas, como mencionado anteriormente neste texto, que buscam apreender a realidade em conceitos abstratos e totalizantes. Em contraposição, o Dinamarquês enfatiza a natureza essencialmente subjetiva e singular da existência humana, cujo entendimento sobre a angústia,

a fé e a interioridade, presentes em seus textos, exploram o árduo caminho para a conquista de uma existência autêntica.

Kierkegaard contrapõe-se à ideia de que a verdade reside no exame do exterior, argumentando que a verdade autêntica emerge da subjetividade e da interioridade do indivíduo. Para ele, a existência não pode ser reduzida a conceitos universais, pois a verdadeira compreensão da vida surge da experiência pessoal, da angústia e da fé, que são vividas no íntimo. Assim, a busca pela verdade exige um mergulho no próprio ser, não na abstração do exterior.

No livro *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, Kierkegaard utiliza a expressão "multidão" para destacar a noção de universalidade, especialmente aquela presente no sistema para o qual ele verte boa parte de sua crítica. Para ele, a multidão representa uma massa impessoal, onde os indivíduos perdem sua singularidade e subjetividade, dissolvendo-se em conceitos abstratos e coletivos. Kierkegaard argumenta que a verdade não pode ser encontrada nessa universalidade externa, mas apenas na interioridade do indivíduo onde a existência autêntica se revela. Assim, a busca pela verdade no exame do exterior é infrutífera pois ela só pode ser alcançada no mergulho subjetivo, longe da multidão e das abstrações universalizantes.

Em seu entendimento "Todo o homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição do indivíduo [...] contribui, com sua parte de covardia, para «a covardia» que é: multidão" (KIERKEGAARD, 1986, p.99).

A angústia, enquanto experiência limitadora e geradora de incertezas e de dificuldades na tomada de decisões, paradoxalmente impulsiona o sujeito a transcender-se, abrindo caminho para a fé como um ato de liberdade e compromisso. O tema da subjetividade humana está inserido na angústia existencial, pois seria redundante, se não fosse necessário, afirmar que cada indivíduo é individual, sobre tudo porque é o indivíduo que deve fazer a escolha de ser o que pode e deseja ser. "O Indivíduo pode significar o homem único entre todos, e também cada qual, toda gente" (KIERKERGAARD, 1986, p.106).

A existência humana, para Kierkegaard, encontra seu sentido na busca da verdade, mas não de uma verdade objetiva ou universal, e sim da "verdade para si", aquela que o indivíduo reconhece como digna de viver e morrer. Ele afirma que "a subjetividade é a verdade"²⁸,

²⁸ "A subjetividade é a verdade" é uma tese famosa extraída do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. I, e frequentemente utilizada pela comunidade acadêmica. No entanto, é preciso cuidado para não cair no equívoco de interpretar essa afirmação como se cada indivíduo dissesse "uma verdade", o que levaria a uma falta de critério e a uma visão relativista. Para Kierkegaard, a subjetividade só se torna verdadeira quando é apropriada e desenvolvida de maneira autêntica pelo sujeito. Quando isso não ocorre, a subjetividade representa a "inverdade",

ressaltando que a verdade mais profunda e significativa não é algo que se conhece de forma abstrata, mas algo que se vive e se experimenta na interioridade. Essa verdade subjetiva é o que orienta as escolhas e ações do indivíduo, conferindo significado à sua existência e permitindo que ele alcance uma vida autêntica. Para Kierkegaard, a existência autêntica surge quando o indivíduo se afasta das abstrações universalizantes e se volta para sua singularidade, vivendo a verdade que emerge de sua própria experiência subjetiva. A verdade que importa para Kierkegaard é a verdade subjetiva, pessoal, aquela que toca profundamente o indivíduo e que não está dissociada da vida, que não seja produto da especulação e que, quando encontrada, toma posse do homem, envolve toda sua existência e tudo o que faz.

Descobrir a verdade é descobrir o sentido da própria existência singular a partir da experiência subjetiva do mundo e não por métodos puramente objetivos. Neste caminho da busca da verdade existencial o ser humano usa da liberdade para fazer escolhas que podem aproximá-lo do seu eu mais autêntico ou afastá-lo de si mesmo. Mas cada possibilidade de escolha tem a chance de ser ou não benéfica. Essa incerteza paralisante que surge antes de qualquer decisão, por não saber ao certo qual caminho seguir e pelo medo de desviar-se da própria essência ao escolher errado, é o que se denomina de angústia. É no conflito de escolhas originadas dentro da consciência do homem, que ao realizar a escolha, levando-se em consideração todas as crenças pessoais, se depara a inúmeras possibilidades e consequências.

Há um estágio da existência em que o indivíduo vive com responsabilidades e deveres estabelecendo relações com os outros e vivendo em sociedade. O indivíduo, que não mais se limita ao papel de simples observador de sua existência, exercita sua liberdade de escolha e num processo contínuo vai criando sua identidade. Mas este estágio vivido sob as leis gerais não pode realizar a vocação profunda do homem, pois nenhuma lei exterior pode englobar as exigências interiores de cada existência singular.

Um esclarecimento sobre esta dinâmica é oportuno para ser destacado aqui, é apresentado por Jonas Roos, que diz:

Em linhas gerais, a superação do problema do desespero não pode se dar pela via do conhecimento apenas, uma vez que a pessoa que conhece o faz a partir de sua finitude e, portanto, não tem em si condições de abarcar a infinitude e realizar a síntese de modo puramente racional. Nessa perspectiva, a razão, quando levada a seu máximo, percebe justamente seu limite, sua incapacidade de conhecer a infinitude e realizar a síntese adequadamente a partir de si mesma. Kierkegaard percebe que não há saída para a

pois não passou pelo processo de internalização e vivência existencial necessário. Em outras palavras, a verdade subjetiva não é algo dado ou arbitrário, mas algo que exige um compromisso profundo do indivíduo consigo mesmo e com sua existência. Só assim a subjetividade deixa de ser mera opinião ou superficialidade e se torna a expressão de um "ser existente", que vive e realiza a verdade em sua singularidade.

superação ou cura do desespero sem um voltar-se para a subjetividade, sem uma atitude subjetiva específica. Essa atitude é pensada a partir do cristianismo e entendida como fé, embora a fé não seja apenas uma atitude subjetiva. (ROSS, 2022, p.68)

Não sabendo o que ocorrerá após a tomada de suas decisões o homem fica a mercê do destino e das determinações de Deus, o que causa o desespero, dependendo, assim, da fé como salvação desta angústia. Os acontecimentos da vida com suas provações, angústias e desesperos, têm o papel de fazer o indivíduo refletir sobre sua existência levando-o a uma descoberta de si mesmo e da sua limitação como criatura. Nesse momento o homem pode encontrar o Absoluto que o criou e que habita dentro de si.

No estágio religioso, o homem atinge, por meio de sua conexão com Deus, a verdadeira expressão de sua singularidade, aquilo que o torna único entre todos os seres humanos, e adquire a consciência de um propósito mais elevado para sua existência. Para alcançar esse estágio, o homem precisa realizar o salto da fé, um ato de entrega no desconhecido, tal como Abraão fez ao viver o desespero e o silêncio entre o amor a Deus e o amor ao seu filho.

O texto de Gênesis 22 é essencial na compreensão de que em Deus se concentra a síntese de finitude e infinitude, e, portanto, o que dá unidade à pessoa mediante um engajamento com o desconhecido pela aceitação do paradoxo e a transformação da vida do indivíduo. Este movimento, presente no conceito de fé, é esclarecido pela ideia de duplo movimento, consistindo o primeiro na renúncia infinita, que é o instante decisivo do salto em direção ao eterno, onde o temporal é abandonado em favor do absoluto, e o segundo movimento, o de fé, que vai além da resignação infinita. Após renunciar a tudo, o indivíduo faz um "salto" e acredita que, de alguma forma, receberá de volta o que foi perdido²⁹, mas agora em um plano superior, reconciliando o finito com o infinito.

Kierkegaard argumenta que nesse salto o homem deve depositar uma confiança cega em Deus, como o guia que o conduzirá pelo caminho correto. Nesse contexto a fé é o que Kierkegaard denomina como a experiência do absurdo, onde a razão não tem lugar e apenas por meio da fé o homem pode estabelecer uma conexão com Deus, alcançar a redenção e compreender plenamente sua existência, aceitando seu eu mais íntimo e verdadeiro. Essa relação com o absoluto, que é Deus, completa e realiza o ser humano, permitindo que ele atinja sua existência mais autêntica e singular.

Ao optar pela fé, o indivíduo está escolhendo transcender seus limites, abraçar a incerteza e confiar em algo maior do que si mesmo. Essa escolha é um ato de liberdade porque o indivíduo está assumindo a responsabilidade por sua própria vida e por seu destino. Essa

²⁹ Ver Gn 22:5

dinâmica dialética, intrinsicamente ligada à subjetividade, revela a profundidade da experiência existencial e sublinha a importância da interioridade na construção de um sentido de vida autêntico. É o que se compreende em *Temor e Tremor* como verdadeiro movimento da fé, como sendo um *duplo movimento*. No primeiro movimento, o indivíduo, por meio da resignação, renuncia a uma vida egocêntrica, centrada em si mesmo, e dá um salto em direção ao infinito, buscando a transcendência. Esse ato de renúncia é um desapego do finito e uma entrega ao divino, marcado pela humildade e pelo reconhecimento da finitude humana diante do infinito.

No segundo movimento, após esse salto em direção ao transcendente, o indivíduo retorna conscientemente à temporalidade e à finitude. Esse retorno não é um abandono da fé, mas uma reconciliação com a vida terrena, agora entendida como o lugar da vocação humana. A vocação, nesse sentido, não é transcender a humanidade para se tornar um "ser celestial", mas viver como um ser humano finito, em comunhão com Deus e com Cristo. A vida terrena passa a ser o espaço onde a relação com o divino se concretiza, e a fé se expressa no cotidiano, não como uma fuga da realidade, mas como uma maneira de vivê-la plenamente, em sintonia com o transcendente.

Para Kierkegaard, a interioridade não é apenas um estado psicológico, mas uma dimensão existencial que conecta o indivíduo à eternidade. Neste sentido, pensar que a interioridade é a eternidade expressa a ideia de que a verdadeira essência do ser humano reside nessa profundidade interior, onde se encontra a possibilidade de transcender o tempo e o finito.

A determinação do eterno no ser humano se refere à capacidade que cada indivíduo tem de fazer escolhas e tomar decisões que moldam sua existência e o aproximam ou o distanciam da eternidade. A interioridade é, então, o lugar onde se dá essa luta entre o temporal e o eterno, entre o finito e o infinito.

A subjetividade, portanto, transcende a mera introspecção psicológica ou a consciência de si; ela se configura como a experiência concreta da relação entre o finito e o infinito no âmago do indivíduo, a vivência da tensão entre o temporal e o eterno.

A existência autêntica consiste, desta forma, na plena assunção da subjetividade e da relação com o eterno, na vivência apaixonada da fé. Essa autenticidade não se encontra nos sistemas conceituais que procuram explicar tudo pela razão, ou na conformidade com normas éticas universais, que, embora importantes, são insuficientes para dar sentido à existência, nem na busca de prazeres imediatos e transitórios, que apenas adiam o confronto com a angústia e o vazio existencial. Somente na existência autenticamente religiosa, através do salto da fé, o indivíduo encontra a verdadeira autenticidade ao se colocar em relação direta e pessoal com o

transcendente. A subjetividade, nesse contexto, não implica isolamento ou individualismo egoísta, mas a condição fundamental para uma vida vivida em verdade, para uma relação autêntica consigo mesmo, com os outros e com Deus.

Portanto, a subjetividade, a interioridade, a angústia e a fé se configuram como pilares da existência autêntica na filosofia de Kierkegaard. A subjetividade não nega a razão, mas reconhece seus limites, compreendendo que a verdade não é um dado objetivo e universal, acessível à demonstração lógica, mas uma experiência alcançada na relação íntima e apaixonada do indivíduo consigo mesmo e com Deus. A angústia revela a possibilidade da liberdade humana, enquanto a fé é o salto que possibilita a superação do paradoxo existencial, a reconciliação entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno. O paradigma da fé demonstra que a subjetividade é o espaço onde a existência autêntica se concretiza, transcendendo o universal em favor de uma relação singular e inefável com o Absoluto. O pensamento de Kierkegaard é um convite a que cada indivíduo assuma sua subjetividade, confronte sua angústia e dê o salto da fé, vivendo a verdade não como um sistema a ser compreendido, mas como uma tarefa existencial.

3.2 O Instante na dialética da superação do desespero

A reflexão aqui apresentada busca dar continuidade ao exame da dialética entre angústia e fé no pensamento de Søren Kierkegaard, enfatizando os conceitos de instante e paradoxo como pilares de uma existência autêntica. Esses elementos se intercalam, formando uma dinâmica que não apenas revela a complexidade da condição humana, mas também propõe uma abordagem singular para questões fundamentais, como temporalidade e a relação com o infinito. Este movimento, que escapa às explicações racionais convencionais, envolve não apenas o reconhecimento das limitações humanas, mas também uma escolha ativa diante da angústia e do mistério da existência.

O conceito de instante, em Kierkegaard, não se limita a um ponto isolado no tempo, mas reflete uma interseção entre o temporal e o eterno. Em *Migalhas Filosóficas* Johannes Clímacus³⁰ pontua que

"O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia

³⁰Johannes Climacus é um pseudônimo criado por Kierkegaard, utilizado principalmente em duas de suas obras mais importantes: *Migalhas Filosóficas* e *Pós Escrito às Migalhas Filosóficas*.

encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar)". (KIERKEGAARD, 1995, p.31)

Kierkegaard trabalha com a ideia de que o instante verdadeiro não é um simples momento na sucessão do tempo, mas um ponto de contato entre o tempo e a eternidade. Esse instante atemporal pode ser entendido como o momento em que o indivíduo se torna consciente de sua relação com a verdade, mas, ao mesmo tempo, ele não pode ser capturado ou medido pelo tempo comum. Essa ideia está presente em sua noção de salto qualitativo na existência. Quando o indivíduo descobre a verdade, esse instante não é mais um evento comum na linha do tempo, mas um momento em que ele se desloca para uma nova compreensão da realidade — como se fosse absorvido pela eternidade.

Retomando a afirmação de que a "subjetividade é a verdade", é possível compreender que cada indivíduo é seu próprio ponto de partida para o entendimento da verdade. Quando Johannes Clímacus afirma que a subjetividade é a verdade, ele quer dizer que a verdade não é um conjunto de proposições objetivas acessíveis por meio da razão abstrata, mas sim algo que só pode ser vivenciado existencialmente pelo indivíduo pela procura de si mesmo. Desse modo, o tornar-se subjetivo se revela como a grande tarefa de cada indivíduo.

O desespero³¹, no pensamento de Kierkegaard, tem um papel crucial no antecedente do instante em que o indivíduo se depara com a verdade subjetiva e o eterno presente. O desespero é o estado existencial que precede a tomada de consciência e, portanto, antecede o instante decisivo.

Clímacus define o ser humano como uma relação que se relaciona consigo mesma, e essa relação só pode ser plena quando está corretamente fundamentada no eterno (ou seja, em Deus). Quando essa relação não está bem ajustada, quando o indivíduo se relaciona mal com a angústia, surge o desespero. O desespero, então, não é algo externo ao indivíduo, mas uma falha interna em sua relação consigo mesmo, seja quando o indivíduo se perde na abstração, na fantasia ou na negação do finito. Isso acontece quando ele rejeita as limitações da existência e tenta fugir para um mundo idealizado ou abstrato, ou quando o indivíduo se apega demasiadamente às coisas mundanas e perde a consciência de sua dimensão eterna. Isso ocorre quando ele vive apenas para as necessidades materiais, sociais ou para prazeres passageiros, esquecendo-se de sua vocação mais profunda.

³¹ Importante destacar aqui que angústia e desespero são próximos, mas não idênticos. A angústia antecede o desespero, pois é ela que revela ao indivíduo a possibilidade de sua liberdade. Como na experiência de Adão, que antes de comer do fruto proibido sente angústia, porque percebe que ele pode escolher entre obedecer ou desobedecer.

Há uma questão posta e logo em seguida explicada por Anti-Climacus, que é bastante oportuna de se verificar. Está relacionada à origem do desespero. Em *A doença para a morte* o autor indaga sobre de onde vem o desespero, e responde que o desespero vem:

Da relação, na qual a síntese se relaciona a si mesma, no instante em que Deus, que fez o ser humano para a relação, como que o solta de sua mão, quer dizer, quando a relação se relaciona consigo mesma. (KIERKEGAARD, 2022, p.47)

Anti-Climacus afirma que o desespero não é uma falha estrutural da síntese em si, mas uma falha na relação que o indivíduo estabelece com essa síntese. A relação que se relaciona na síntese pode ser entendida como o ato de vontade do indivíduo no processo de tornar-se si mesmo. O ser humano, como afirmado por Kierkegaard, é uma síntese de opostos, mas essa síntese não se sustenta automaticamente. O que define a existência humana não é simplesmente ser essa síntese, mas como o indivíduo se relaciona consigo mesmo dentro dela.

Quando Anti-Climacus diz que Deus "solta a mão" do ser humano, ele está se referindo ao momento em que Deus concede ao indivíduo a autoconsciência e a liberdade. Esse é o instante em que o ser humano se percebe como uma síntese (entre finito e infinito, temporal e eterno) e compreende que ele mesmo deve se relacionar consigo próprio. O autor frequentemente demonstra que o ser humano não nasce com uma identidade fixa ou determinada, mas sim com a tarefa de tornar-se si mesmo. E essa tarefa só é possível porque Deus, ao criar o indivíduo, também lhe dá liberdade, o que significa que o ser humano deve se relacionar ativamente com a própria síntese.

Esse momento do "soltar a mão" não é, ainda, o desespero, mas a condição que torna o desespero possível. Pois, ao se tornar consciente de sua própria existência e liberdade, o indivíduo agora tem a responsabilidade de se relacionar corretamente com sua síntese porque, enquanto o ser humano não tem consciência de si mesmo, ele não pode estar em desespero, pois ainda não percebe sua própria condição. Mas no momento em que Deus "solta a mão" e lhe dá a tarefa de existir conscientemente, a possibilidade do desespero surge.

Se o ser humano simplesmente existisse de maneira passiva, sem precisar se afirmar ou escolher, ele não entraria em desespero.

Se a síntese fosse a má relação, então o desespero absolutamente não existiria, então o desespero seria algo que estaria na natureza humana como tal, ou seja, não seria desespero; ele seria algo que aconteceu à pessoa, algo que ela sofreu, como uma doença da qual a pessoa foi acometida ou como a morte, que é o destino de todos. (KIERKEGAARD, 2022, p.46)

Mas a existência humana exige uma escolha contínua, uma posição ativa diante de si mesmo. O indivíduo não nasce pronto, ele deve tornar-se quem realmente deve ser em um processo que exige autoconsciência e um ato de vontade e, sem esse movimento de aceitação e principalmente, sem engajamento na própria síntese, ele cai no desespero.

A relação que se relaciona na síntese é a escolha de se aceitar como ser humano, de aceitar sua condição existencial e buscar integrá-la. O desespero surge quando essa relação se distorce, seja quando o indivíduo rejeita sua síntese, querendo ser apenas finito ou apenas infinito, seja, também, quando ele não assume a responsabilidade pela própria existência evitando tornar-se si mesmo.

Anti-Climacus³² fala de diferentes formas de desespero, que são essencialmente diferentes modos de falha na relação consigo mesmo: o desespero de não querer ser si mesmo (ou da falta de religiosidade) fugindo da própria individualidade e buscando se dissolver na sociedade ou em distrações; o desespero de querer ser si mesmo de forma errada (ou do excesso de religiosidade) afirmando-se, mas, de maneira orgulhosa, recusando a dependência de Deus. Em ambos os casos, o problema não está na síntese em si, mas na forma como a vontade do indivíduo se posiciona diante dela. Quando o ser humano não se relaciona corretamente com a síntese, ele experimenta o desespero.

A voluntariedade observada por Anti-Climacus no indivíduo que cai no desespero não é constatada no processo de superação, seja por um caminho de gradação ou apenas por esforço próprio. Conforme bem anotado por Jonas Roos a saída do desespero "precisa ser operada num salto, em uma perspectiva radicalmente nova" (ROSS, 2023, P.67).

Curiosamente, esse "soltar da mão" por parte de Deus é também um convite à fé. A única forma de sair do desespero é reconstruindo a relação correta consigo mesmo, e isso só é possível pela fé; ou ele tenta sustentar sua própria existência sozinho (e se perde no desespero), ou se entrega à fé, aceitando que sua verdadeira identidade está em Deus. O verdadeiro tornar-se si mesmo só acontece quando o indivíduo escolhe confiar novamente em Deus.

Anti-Climacus entende que o grande sofrimento humano causado pelo desespero, por essa dor de não ser si mesmo, em última instância é a dor por estar longe de Deus, pois se é no instante que se pode acessar o eterno, é também no instante que se sofre pela ausência do eterno. O instante, então, se torna o ponto de encontro entre o humano e o divino. Se o instante pode ser o local onde o ser humano experimenta a ausência do eterno (o que gera angústia e

³²Johannes Anti-Clímacus é um pseudônimo criado por Kierkegaard para expressar o ponto de vista de um cristão ideal. Ele assina duas das obras do pensamento kierkegaardiano: *O Desespero Humano* e *A Prática do Cristianismo*.

desespero), ele também pode ser o momento da redenção, o nascer de novo³³, onde o indivíduo, ao reconhecer sua incapacidade, dá um salto de fé e se reconcilia com Deus.

Se, na angústia, o indivíduo percebe a possibilidade de sua liberdade e, então, dá o salto qualitativo da fé para a síntese, mas sem se relacionar adequadamente com essa relação de síntese, adquirindo, assim a consciência do erro e caindo no desespero, como se forma, então, a relação correta com Deus que possibilita a superação do desespero? Considerando que o homem, por sua própria vontade, não consegue sair do desespero e que a redenção lhe é necessária, haveria, portanto, dois tipos de fé: uma que motiva o salto e outra que efetivamente conduz à superação do desespero?

Obviamente que esta é uma questão que tem o propósito de estimular uma reflexão sobre a dialética entre angústia e fé, que inevitavelmente passa pela compreensão do desespero. Na angústia, o indivíduo vê a possibilidade de sua liberdade — ele percebe que pode escolher e que sua existência não está determinada. Esse é o instante onde se abre a possibilidade do salto de fé.

Mas aqui está o problema: esse primeiro salto não é necessariamente para a fé verdadeira, pois na angústia o homem tem a vertigem da liberdade, tem apenas a ilusão de uma possibilidade de solução da angústia, sem necessariamente ter a fé se entregar integralmente a Deus. A verdadeira superação do desespero acontece não apenas com um salto inicial, mas com uma relação contínua e correta com Deus, um processo contínuo, marcado pela imitação de Cristo muito enfatizado por Kierkegaard em toda sua obra. Aqui entra a ideia da graça e da redenção. O eu só se torna plenamente ele mesmo quando se rende completamente a Deus, aceitando que não pode se sustentar sozinho. Esse é o "nascer de novo", um salto qualitativo de fé que transforma a fé inicial na fé verdadeira que só acontece por graça como dom de Deus que só chega ao homem pela vontade divina.

3.3 O paradoxo como tensão necessária para o conhecimento da verdade

O tema do paradoxo constitui uma questão teológica importante, mas é, igualmente, uma questão filosófica. Se o desespero é a desarticulação de finitude e infinitude, o pressuposto de todo sentido só pode ser a relação desta polaridade corretamente estabelecida. Tal pressuposto, contudo, sempre transcende a razão objetiva e as mediações lógicas e se apresenta como paradoxo, ou seja, o infinito que penetra na finitude, o eterno que entra no tempo, o

³³ João 3:3

universal que particulariza sem perder sua universalidade. Dado que o ser humano é concebido como síntese, assumir o processo de tornar-se si mesmo implica necessariamente em pressupor a possibilidade desta relação, daí a centralidade do paradoxo no pensamento de Kierkegaard.

O paradoxo, em Kierkegaard, não é um conceito negativo ou pejorativo, mas um apontamento para os limites da razão. Em *Migalhas Filosóficas*, ele compara a razão a "alguém que se esborracha contra uma muralha", sendo essa muralha o próprio paradoxo. Esse confronto entre a razão e o paradoxo é, na verdade, algo benéfico, pois revela os limites do pensamento humano e abre espaço para a transcendência. Importante ressaltar que o paradoxo não é simplesmente uma contradição lógica, mas algo que está além das opiniões e dos debates teóricos. Ele aponta para uma verdade que não pode ser alcançada pela experiência humana comum, mas apenas pela fé, que transcende os limites da razão.

Essa compreensão do paradoxo como limite da razão leva Kierkegaard a uma crítica contundente ao racionalismo, que vê a razão como ilimitada e até mesmo como a "imagem de Deus" no ser humano. Para os racionalistas, a compreensão e a justificação racional da experiência religiosa representam o ápice da reflexão cristã. Kierkegaard, no entanto, rejeita essa visão, argumentando que a fé transcende a razão e não pode ser reduzida a um sistema lógico ou filosófico. A crítica ao racionalismo, presente nas obras de Kierkegaard, e o paradoxo emergem como a chave para compreender essa transcendência.

Essa crítica à razão como fundamento único da fé também ilumina a ideia de desespero em Kierkegaard. O desespero surge quando o self, uma síntese de polos opostos (como o finito e o infinito, o temporal e o eterno, a possibilidade e a necessidade), não consegue equilibrar essas tensões. Essa falha na síntese é uma forma de alienação espiritual, que Kierkegaard identifica como pecado. No entanto, ele também vê o desespero como uma oportunidade: ao reconhecê-lo, o indivíduo pode buscar a superação por meio da fé. Essa superação não é simples, pois envolve um paradoxo: a fé exige que o indivíduo aceite o absurdo, como a encarnação de Deus em Cristo, e viva na tensão entre os polos opostos da existência. Assim, o desespero, embora negativo, é um chamado para uma relação mais autêntica com o transcendente, onde a fé se torna o ponto de equilíbrio na síntese humana.

O que, então, é o absurdo? O absurdo é que a verdade eterna veio a ser no tempo, que Deus foi gerado, nasceu, cresceu, etc., veio a ser como qualquer humano, a ponto de não se poder diferenciá-lo de um outro ser humano, pois toda possibilidade de reconhecimento imediato é paganismo pré-socrático e, do ponto de vista judeu, idolatria; e toda e qualquer determinação daquilo que realmente vai além do socrático tem que ter, essencialmente, uma marca de que se relaciona ao fato de que o deus veio a ser, porque fé, *sensu strictissimo* [lat.: no sentido mais estrito], tal como foi desenvolvido nas *Migalhas*, se

refere ao devir.[...] O absurdo é, justamente pela repulsa objetiva, o dinamômetro da fé na interioridade. (KIERKEGAARD, 2013, p.221)

Kierkegaard traz, então, a ideia da experiência como fonte e por isso o paradoxo abrindo o caminho para além da razão. Para tanto apresenta Cristo, a encarnação do verbo, como paradoxo absoluto. Isso representa o eterno se tornando temporal, o infinito se fazendo finito e Deus, que é possibilidade infinita sujeitando-se às necessidades humanas. Neste sentido o paradoxo é absoluto porque corresponde a uma total impossibilidade, pois ou algo é divino ou é humano, sendo impossível, pois ou é eterno ou é temporal, ou é infinito ou é finito, ou é possibilidade ou é necessidade.

Sua abordagem em certo sentido pode ser considerada fenomenológica, porque ele está pensando na experiência concreta do indivíduo, especialmente no contexto da fé cristã. Sua abordagem é fenomenológica, porque ele está pensando na experiência da fé, ele está interessado na experiência do pecado, que ele descreve como angustia, ansiedade, desassossego da alma. Ele está interessado na experiência da escolha, de não poder se escapar da escolha. Experiência da repetição, da retomada, que é bastante comum. Então é uma fenomenologia, a experiência do amor é uma fenomenologia da experiência cristã e é portanto, uma experiência fenomenológica do cristianismo. Essa experiência da fenomenologia cristã é um caminho muito mais adequado e contemporâneo que Kierkegaard neste sentido pensou, à frente do seu tempo, que ele pensou em termos de linguagem, em termos de fenomenologia, apesar de Kierkegaard dizer que ele era avesso à construção de um sistema de pensamento. Ele está interessado na experiência da escolha, de não poder se escapar da escolha, destacando que o indivíduo não pode escapar da necessidade de escolher, mesmo diante da incerteza e do risco. A experiência da repetição, da retomada, entendida como a retomada constante de si mesmo e do compromisso com a fé, a experiência do amor, é uma fenomenologia da experiência cristã e são, portanto, uma dimensão fundamental da existência cristã. Essa ênfase na experiência concreta faz de Kierkegaard um pensador à frente de seu tempo, antecipando abordagens que ele pensou em termos de linguagem.

A linguagem, enquanto ferramenta, desempenha um papel central na busca e na transmissão da verdade, especialmente quando essa verdade transcende os limites da razão e da objetividade. Em sua obra, a linguagem é articulada de maneira singular para apresentar o paradoxo, não como um problema a ser resolvido, mas como uma experiência a ser vivida. Ele utiliza a comunicação indireta — por meio de pseudônimos, ironia, narrativas dramáticas e linguagem poética — para desafiar a compreensão racional e para evocar uma verdade

subjetiva, que só pode ser apreendida através do engajamento pessoal. Essa abordagem reflete a convicção de Kierkegaard de que a verdade mais profunda não pode ser simplesmente transmitida de forma direta ou objetiva, mas deve ser descoberta pelo indivíduo em sua própria existência. A linguagem, portanto, não serve apenas para informar, mas para provocar, inquietar e convidar o leitor a uma reflexão íntima e transformadora. Dessa forma, a comunicação indireta torna-se um meio essencial para alcançar a verdade existencial, que reside na relação subjetiva do indivíduo com o transcendente.

De igual forma se vê no cristianismo formas de comunicação indireta para apresentar a verdade religiosa. Nas Escrituras, as parábolas de Jesus, por exemplo, não transmitem mensagens explícitas, mas submetem à reflexão e à descoberta de significados profundos através de narrativas simbólicas, para a compreensão de questões de natureza pessoal³⁴, relacional entre semelhantes³⁵ e mesmo de caráter transcendental³⁶. A linguagem indireta do cristianismo não é apenas uma forma de comunicação, mas o fundamento para a compreensão do processo de conhecimento da verdade, exigindo interpretação e engajamento pessoal que não se limitam à transmissão de informações, mas buscam o despertar do indivíduo a uma experiência direta com o divino. Essa linguagem, ao empregar paradoxos, metáforas e narrativas simbólicas, conduzem o indivíduo ir além da superficialidade do pensamento puramente racional e a adentrar uma dimensão existencial, onde a verdade não é simplesmente compreendida, mas vivida. Dessa forma, a comunicação indireta torna-se um caminho essencial para a transformação interior, onde o encontro com o sagrado se dá não pela lógica, mas pela fé e pela subjetividade.

Em sua crítica ao racionalismo e à filosofia sistemática, o autor vê na linguagem indireta do cristianismo uma expressão autêntica da verdade religiosa. Kierkegaard articula a linguagem de maneira singular para apresentar o paradoxo valendo-se da certeza de que tanto o paradoxo não é um confronto a ser resolvido quanto a verdade não é algo que pode ser plenamente compreendido ou explicado, mas ambos devem ser vividos e experimentados. Tanto na filosofia de Kierkegaard quanto no cristianismo a linguagem indireta serve como uma ponte de ligação entre o indivíduo e a verdade, mas esta verdade só fará sentido se for apanhada subjetivamente, pois na subjetividade esta verdade tem o caráter transformador.

³⁴ Lucas 15:11-32, Parábola do filho pródigo, contendo ensinamentos sobre arrependimento, misericórdia, reconciliação.

³⁵ Lucas 10:25-37, Parábola do bom samaritano, contendo ensinamentos sobre amor ao próximo, compaixão, superação de barreiras sociais e culturais.

³⁶ Lucas 16:19-31, Parábola do Rico e Lázaro, contendo ensinamentos sobre a vida após a morte, a justiça divina e a impossibilidade de mudança de destino após a morte.

"Mas, em que medida se pode conhecer a verdade?³⁷" Esta é uma pergunta complexa feita por Johannes Climacus em *Migalhas Filosóficas*. Ela pressupõe que, se há desespero, é porque antes dele o indivíduo não conhecia verdadeiramente a verdade; tinha apenas uma ideia, uma compreensão abstrata ou intelectual que, no fundo, é a "não-verdade". O desespero, em Kierkegaard, é uma condição espiritual que surge quando o indivíduo está alienado da verdade existencial, vivendo em um estado de incompletude ou contradição interna. A "ideia" da verdade, por si só, não é suficiente para superar o desespero, pois a verdade, especialmente a verdade religiosa, não pode ser plenamente compreendida pela razão.

Em *Migalhas Filosóficas*, Johannes Climacus examina dois modelos distintos de pensamento sobre como se pode conhecer a verdade: o modelo socrático, baseado na razão e na imanência, e o modelo cristão, que se fundamenta na fé e na transcendência. Esses dois modelos são apresentados através da contraposição entre Sócrates e Cristo, cada um representando um tipo específico de mestre e um caminho particular para a verdade.

A ideia de reminiscência, abordada por Johannes Climacus em *Migalhas Filosóficas*, remete ao pensamento socrático de que a essência é a verdade e que o mundo sensível é uma cópia ou participação nessa essência. Para Sócrates, o conhecimento da verdade é uma recordação (*anamnesis*) do que a alma havia conhecido no mundo eterno das Ideias. Contudo, Climacus contesta essa perspectiva, sustentando que, se a verdade reside no homem de forma eterna desde o princípio, torna-se inexplicável como um ser temporal pode alcançá-la.

Outra questão apontada como falha na concepção socrática é que, se a verdade desde sempre está na alma, a ignorância humana então se torna inexplicável. E por que o homem, que supostamente possui a verdade, vive em erro ou em "não-verdade"? Qual seria a explicação clara para o esquecimento ou para a alienação da verdade? Para Kierkegaard, isso sugere que a verdade não é algo inato, mas algo que deve ser recebido de fora, como um dom divino. Além disso, ele critica a noção de que o conhecimento histórico — transmitido por livros, tradições ou outras pessoas — possa levar à verdade, pois este não conceberia uma mudança radical do sujeito no processo histórico, o sujeito estaria de algum modo pré-determinado pelo metafísico, pelo atemporal. esse tipo de conhecimento é externo e não envolve uma transformação existencial.

No método socrático, o conhecimento da verdade é um processo gradual de recordação e reflexão. No entanto, Kierkegaard argumenta que o verdadeiro conhecimento da verdade exige um momento decisivo, um instante em que o indivíduo é transformado pela verdade.

³⁷ KIERKEGAARD, 1995, p.32.

Esse momento decisivo está ausente no método socrático, que se baseia em um processo contínuo e incremental.

Se, agora, o aprendiz deve adquirir a verdade, então o mestre tem de trazê-la a ele, e não só isto, mas é preciso que lhe dê juntamente a condição para compreendê-la. (KIERKEGAARD, 1995, p.33)

Diante das limitações do modelo socrático, para entender como o indivíduo pode alcançar a verdade, Johannes Climacus, introduz a figura do Mestre, o salvador. Um Mestre divino que não apenas ensina a verdade, que não parte do pressuposto de que o aluno previamente possui a verdade, que reconhece que o discípulo está em um estado de "não-verdade" (erro ou pecado) e que transforma a condição existencial do indivíduo.

Ao realizar sua obra, ele satisfazia tanto à exigência que estava nele quanto àquela que outros homens podiam reclamar dele. Assim compreendido, e aliás é assim que Sócrates o compreendia, o mestre situa-se numa relação de reciprocidade, na medida em que, para ele, a vida e as circunstâncias tornam-se o ensejo de tornar-se mestre, alguma coisa. Sua relação é, então, constantemente tanto autopática como simpática. Assim também o entendia Sócrates, e por isso não queria receber nem honras, nem dignidades, nem dinheiro pelo seu ensinamento, pois julgava com a integridade de um morto. (KIERKEGAARD, 1995, p.44)

Sócrates³⁸ era conhecido por sua aparência física pouco atraente, o que, antes mesmo de ouvirem suas palavras, poderia causar uma impressão negativa nas pessoas. Platão, seu discípulo, chegou a afirmar que Sócrates não era "nada atraente". Essa discrepância entre sua aparência e a profundidade de seu pensamento gerava desconfiança e questionamentos, levando muitos a subestimá-lo antes de conhecerem suas ideias. No entanto, sua inteligência e habilidade no diálogo filosófico rapidamente conquistavam aqueles que se dispunham a ouvi-lo. Johannes Climacus apresenta Sócrates como um mestre que estabelece uma relação de reciprocidade com seus discípulos.

Sendo possível compreender Sócrates como um mestre que utiliza a filosofia como instrumento para buscar a verdade, por seu método dialético, consistindo em fazer perguntas para levar seus interlocutores a refletir e descobrir a verdade por si mesmos, também é possível compreender que Johannes Climacus evidencia o paradoxo socrático, residente no fato de que ele ensina sem transmitir um conteúdo positivo, mas conduzindo o discípulo a descobrir uma verdade, que, contudo está dentro dos limites da razão humana e a função de Mestre seria tão

³⁸ Sócrates aparece em *Migalhas Filosóficas* como uma figura paradigmática do mestre que nada “ensina”, mas que ajuda o discípulo a tomar consciência de si mesmo. Kierkegaard, por meio do pseudônimo Johannes Climacus, contrapõe Sócrates a Cristo, destacando a diferença entre o conhecimento como recordação (anamnese, no modelo socrático) e a verdade como algo dado pela revelação (Cristo como o paradoxo absoluto).

somente a de facilitador do conhecimento anteriormente presente. Isso implica que o aprendizado não seria um encontro com algo novo, mas apenas um processo de rememoração de uma verdade sempre presente.

Nos evangelhos, Jesus é retratado como um Mestre que, assim como Sócrates, demonstrava simplicidade e humildade em sua relação com os discípulos. Ele não buscava riquezas materiais ou honrarias, vivendo de maneira modesta e próxima ao povo. No entanto, diferentemente de Sócrates, Jesus é apresentado como o próprio Deus encarnado, trazendo uma autoridade divina única em seus ensinamentos.

Quanto à sua aparência, o profeta Isaías, em uma profecia messiânica, descreve o "Servo Sofredor" como alguém sem beleza ou majestade que atraísse a atenção: "Não tinha qualquer beleza ou majestade que nos atraísse, nada em sua aparência para que o desejássemos" (Isaías 53:2).

Contudo, Cristo é o paradoxo absoluto. Absoluto porque nunca houve um antes e nunca haverá um outro como ele. Ele não é apenas um mestre que ensina a verdade, mas é a própria Verdade encarnada. Para Kierkegaard, a encarnação é o maior escândalo para a razão, pois desafia qualquer tentativa de explicação racional. Se Sócrates guia o discípulo à verdade que desde sempre está dentro dele, Cristo impõe um choque radical ao pensamento humano: a verdade não é algo acessível pela razão, mas um dom que só pode ser recebido pela fé.

Esse paradoxo se dá porque Cristo, sendo Deus, entra na história humana e se apresenta como um indivíduo particular, sujeito às mesmas limitações da existência humana. Não obstante, o que ele traz é algo totalmente novo e impossível de ser alcançado sem sua revelação. Seu modo de condução do indivíduo à compreensão demonstra que a ignorância da verdade não é um simples esquecimento ou falta de reflexão, mas, má consequência da separação entre o ser humano e Deus. Aqui, o desconhecimento da verdade não é algo natural, mas sim um estado de pecado e alienação existencial. O ser humano não está apenas temporariamente esquecido da verdade, ele está afastado dela, sendo incapaz de alcançá-la por conta própria.

Para a razão esse ensinamento é um absurdo, pois o eterno não pode se tornar temporal, e Deus não pode se tornar um homem sofredor. A própria ideia de um Deus encarnado desafia todas as categorias do pensamento racional, que opera dentro das distinções entre finito e infinito, tempo e eternidade, humano e divino. Assim, enquanto Sócrates pode ser assimilado racionalmente como um mestre da reflexão, Cristo não pode ser reduzido a um simples sábio ou a um modelo ético. Sua presença na história exige um salto qualitativo, uma entrega existencial que rompe com a lógica humana e acolhe o paradoxo pela fé.

3.4 O Amor: Caminho para a superação do desespero e redenção

A reflexão sobre o amor é essencial na obra de Kierkegaard, estando profundamente conectada à compreensão do ser humano como uma síntese de elementos opostos. Em *As Obras do amor* Kierkegaard diz: "Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou" (KIERKEGAARD, 2003, p.20). O amor é visto como um fator primordial para a realização plena do indivíduo, funcionando como a força que harmoniza e integra as dimensões de finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, necessidade e possibilidade. Esses pares de opostos constituem a natureza humana, e o amor é entendido como o elo que os une, permitindo que o ser humano transcenda suas contradições internas e alcance uma existência autêntica. O amor é a condição sem a qual a síntese não se efetiva corretamente.

Partindo do princípio de que o paradoxo e o amor se identificam e se efetivam, entende-se que o amor divino, manifestado no paradoxo da encarnação, é a expressão máxima da verdade religiosa. Diante do fato de que a solução do desespero só se efetiva por meio da síntese das dualidades que constituem o ser humano (finito/infinito, temporal/eterno, necessidade/possibilidade), há que se reconhecer que essa síntese não pode ser realizada voluntariamente pelo homem, pois ele está limitado por sua condição de "não-verdade" (pecado). Além disso, tendo em vista que o amor é o vínculo que realiza essa síntese, integrando as dimensões opostas da existência humana, conclui-se que é necessário um mediador para efetivar essa integração. Esse mediador só pode ser Cristo, pois ele é o único que, como Deus encarnado, une em si mesmo o humano e o divino, realizando a síntese que supera o desespero e restaura a relação do homem com Deus.

Mas se não é por necessidade que se move, o que será, senão o amor? Pois o amor justamente não tem a satisfação do desejo fora dele, mas em si mesmo. Sua decisão, que não entretém uma relação recíproca direta com a ocasião, deve existir deste toda a eternidade, embora realizando-se no tempo, ela se torne justamente o instante [...]. (KIERKEGAARD, 1995, p. 46)

O amor deve, pois, dirigir-se àquele que aprende e o fim deve ser o de ganhá-lo, pois só no amor o diferente se iguala, e só na iguade e na unidade há compreensão, mas sem aquela compreensão perfeita o mestre não é o deus. (KIERKEGAARD, 1995, p.47)

Johannes Climacus afirma que não há um discípulo de segunda mão³⁹, porque o discípulo de segunda mão é aquele que recebeu um pensamento abstrato, é o discípulo que recebeu o ensinamento de um terceiro. Só se torna discípulo de Cristo quando recebe uma intermediação entre ele e Cristo. Essa intermediação pode até ser anunciada⁴⁰ pela instituição religiosa, por um pastor, um teólogo, um sistema, um grupo de rituais etc. Todavia Cristo é o único mediador⁴¹. Nenhum outro mediador deve existir porque a proposta é que o homem viva em união mística com Cristo. A salvação na verdade está nisto, está na presença de Cristo no homem. Esta união mística faz com que a presença de Cristo seja imediata, sem necessidade de qualquer intermediação.

Johannes Climacus afirma em *Migalhas Filosóficas* que esse amor não é apenas humano, mas divino. É o amor de Deus, manifestado em Cristo, que possibilita a síntese e a cura do desespero. O amor humano, por si só, é insuficiente, uma vez que a natureza humana é movimentada pela necessidade, todavia a necessidade é sempre um limitador, pois ela inevitavelmente está vinculada à verdade que efetivamente o homem possui, que é finita. É como o aprendiz que conhece algo mas não conhece o todo e por isso erra. Mas o mestre é diferente. Ele dá o movimento e não o faz por necessidade porque ele de nada necessita. Todo o movimento que ele produz o mestre o produz porque nele reside toda a possibilidade e o faz por amor. Ele age exclusivamente por amor, não por carência ou interesse, mas por uma generosidade que brota de sua natureza divina. É esse amor, desinteressado e infinito, que permite ao Mestre realizar a síntese e oferecer ao homem a cura para o desespero.

Esse amor é a condição sem a qual a síntese do ser humano não se efetiva corretamente. Sendo o vínculo que possibilita essa síntese, o amor ocupa uma posição central na existência e manifesta-se no instante em que dois amores se encontram: o amor eterno, que sempre existiu, e o amor temporal, que em determinado momento se desvinculou do eterno e agora deve retornar a ele por amor.

³⁹ Em *Migalhas Filosóficas*, Johannes Climacus introduz a figura do discípulo de segunda mão para criticar a ideia de que o conhecimento da verdade pode ser transmitido indiretamente, sem uma experiência pessoal e existencial. O discípulo de segunda mão é aquele que recebe o conhecimento da verdade por meio de relatos, tradições ou ensinamentos transmitidos por outras pessoas, em contraste com o discípulo direto, que teve um contato imediato com o Mestre (Cristo).

⁴⁰ Para Kierkegaard, a fé é uma relação direta e pessoal com Deus, e qualquer tentativa de institucionalizar ou ritualizar essa relação corre o risco de obscurecer a subjetividade e a singularidade da experiência religiosa. Portanto, ele não consideraria a igreja, os pastores ou os rituais como verdadeiros intermediários, mas sim como obstáculos potenciais à autêntica relação com Deus, caso fossem tratados como substitutos para a fé pessoal. *"Do próprio deus recebe a condição aquele que, graças à condição, vem a ser discípulo"* (KIERKEGAARD, 1995, p.143). *"Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus."* (Ef 2:8)

⁴¹ I Timóteo 2:5

A essência genuína do amor, ou sua verdadeira natureza, só se revela quando há uma conexão adequada e harmoniosa com o senso de dever. Em outras palavras, o amor só se torna autêntico quando está alinhado com a liberdade e a responsabilidade. Segundo Kierkegaard em *As obras do amor*,

O amor que se submeteu à transformação da eternidade em se tornando dever, e ama por que *deve* amar, é independente, tem a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno. Este amor jamais pode tornar-se dependente no sentido não verdadeiro, pois a única coisa de que ele depende é o dever, e o dever é a única coisa que liberta. (KIERKEGAARD, 2003, p.56)

"Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento"⁴², palavras de Jesus sobre o dever de amar a Deus. Para Kierkegaard, o desespero surge da desconexão do indivíduo consigo mesmo, com o outro e com o divino. A superação desse desespero ocorre quando o indivíduo assume sua liberdade de forma autêntica, reconhecendo-se como um ser finito diante do infinito (Deus), e abraça a responsabilidade de viver em conformidade com essa relação.

O amor, nesse contexto, só se torna verdadeiro quando está enraizado na liberdade responsável, ou seja, quando o indivíduo escolhe amar não apenas por impulso ou necessidade, mas como uma expressão de sua relação com o divino e com o dever ético. Assim, a união entre o amor pessoal e o amor divino se concretiza quando o indivíduo vive em liberdade, assumindo a responsabilidade de amar de maneira sincera e comprometida, transcendendo o desespero pela conexão com algo maior que si mesmo. Dessa forma o amor autêntico emerge da integração entre a liberdade humana e a responsabilidade diante do sagrado, tornando-se um caminho para a plenitude e a superação do desespero.

Assim, sendo o pecado para Anti-Climacus a intensificação do desespero diante de Deus "ou com a noção de Deus, desesperadamente não querer ser si mesmo ou desesperadamente querer ser si mesmo"⁴³, no encontro com o amor⁴⁴ eterno e diante da possibilidade de superar o desespero, a redenção do si-mesmo consigo mesmo só se opera pelo paradoxo da fé, pelo qual "o si-mesmo, ao querer ser si-mesmo, se funda transparentemente em Deus".⁴⁵ Portanto, o amor é chave para a realização da síntese do si-mesmo, superação do pecado e do desespero e construção de sentido existencial.

⁴² Mateus 22:36

⁴³ KIERKEGAARD, 2022, p.117

⁴⁴ Apocalipse 3:20 – Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e com ele cearei, e ele comigo.

⁴⁵ KIERKEGAARD, 2022, p.123

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A angústia, como explorada ao longo desta pesquisa, revelou-se uma experiência profundamente enraizada na condição humana, que transcende sentimentos pontuais de desconforto ou medo. Identificou-se que ela emerge como uma manifestação existencial, decorrente da tensão entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno, a liberdade e a responsabilidade. No pensamento kierkegaardiano, a angústia é compreendida como expressão da busca humana por sentido diante das incertezas da existência — não um estado a ser evitado, mas uma condição necessária para o desenvolvimento da individualidade e da autenticidade.

Neste sentido, pôde-se compreender que a angústia surge quando o indivíduo se confronta com a infinitude das possibilidades e a responsabilidade de escolher, colocando-o diante do paradoxo da liberdade, a capacidade de agir, mesmo sem a garantia de prever ou controlar as consequências de suas escolhas. Essa incerteza, aliada à consciência de que cada decisão pode ter impactos irreversíveis, é o que gera a vertigem da liberdade e a experiência da angústia. Por esta razão, ela não deve ser interpretada como um obstáculo, mas como um impulso existencial que desafia o indivíduo a transcender sua condição imediata e a buscar uma existência autêntica.

Embora a narrativa bíblica de Adão e Eva sejam alvo de diversas interpretações, as principais delas, sobretudo as de caráter dogmático, tendem a enfatizar um propósito mais moralista do que explicativo em relação à condição ontológica humana. No entanto, essa narrativa é, de fato, um exemplo poderoso para compreender a angústia como um fenômeno universal, desde que examinada além das tendências da interpretação literal. Ao abordar a queda do homem não como um evento justificador da religião, mas como uma metáfora para a transição da inocência para a consciência, da imediatez para a reflexão, é possível reconhecer a angústia como o estado que antecede o pecado, a "possibilidade da possibilidade". Nesse contexto, a angústia revela que a liberdade humana está intrinsecamente ligada à responsabilidade, liberdade que, por sua vez, não deve ser vista como uma garantia de acerto ou de erro inevitável, mas como uma abertura para uma experiência constitutiva da condição humana.

Inicialmente, pode-se ter a impressão de que a angústia dificulta a ação do indivíduo diante da incerteza da liberdade. No entanto, as reflexões desta pesquisa levaram à compreensão de que o indivíduo angustiado desperta para a consciência de sua própria possibilidade e, nessa possibilidade, pode ressignificar o processo de viver angustiado. É esse viver angustiado que leva o indivíduo à concretização de sua singularidade, do contato do

indivíduo com sua fé. A fé emerge, então, como possibilidade de travessia de um abismo. A pesquisa conduziu à compreensão de que, para Kierkegaard, a fé não deve ser interpretada como uma negação da angústia, mas como uma forma de transcendê-la, sendo necessária para a tomada de uma decisão existencial que vai além da razão e que abraça o paradoxo e o absurdo. Essa decisão é denominada de "salto qualitativo", um movimento que provoca mudança na condição do indivíduo. A fé, nesse movimento, não elimina a angústia, mas a transforma em um motor para a busca de sentido e para a realização da existência autêntica. A relação entre angústia e fé é compreendida como dialética: a angústia prepara o terreno para a fé, e a fé, por sua vez, redimensiona a angústia, dando-lhe um propósito.

Chega-se, portanto, ao entendimento de que a angústia e a fé não são opostos, mas dialéticos: a angústia é o chamado, e a fé, a resposta. Juntas, elas constituem uma condição intrínseca da experiência humana, marcada pela tensão entre o finito e o infinito, a liberdade e a responsabilidade, o medo e a esperança. A angústia, longe de ser apenas um desafio a ser superado, revela-se como uma oportunidade para o crescimento existencial, para o enfrentamento das incertezas da vida e para o alcance de um sentido que transcende as limitações humanas. Assim, a angústia não é o fim, mas o início de um movimento em direção à autenticidade e à plenitude da existência. Essa jornada, como demonstrado ao longo desta pesquisa, é marcada por uma dialética constante entre a angústia e a fé, onde a primeira revela as possibilidades da liberdade e a segunda oferece um caminho para sua transcendência, integrando-as em uma dinâmica que conduz à realização da existência autêntica.

A análise do conceito de fé na obra de Kierkegaard, particularmente em *Temor e Tremor*, revelou que a fé, embora exemplificada de maneira paradigmática no relato bíblico de Abraão, não se restringe a um atributo religioso. Ela se configura como uma característica fundamental da experiência humana, uma possibilidade inerente a todo indivíduo que se confronta com a liberdade e a responsabilidade de dar sentido à própria existência. A fé, portanto, não é uma adesão cega a dogmas ou uma fuga da realidade, mas um movimento que transcende a razão e a moralidade comum, especialmente em situações que exigem uma conexão com o infinito e o eterno.

O pensamento de Kierkegaard evidencia que a razão, embora essencial para muitas decisões humanas, não é suficiente para lidar com todas as dimensões da vida, e que há momentos em que a razão se depara com o inexplicável, o absurdo e o paradoxal, situações que desafiam a lógica e a compreensão humana. É nesses momentos que o salto permite ao indivíduo transcender as limitações da razão e abraçar o mistério da existência sem que isto constitua negação da razão, mas uma superação de seus limites, uma forma de se relacionar

com o incognoscível e de encontrar um sentido que vai além do que pode ser compreendido racionalmente.

Com base no pensamento de Kierkegaard, o movimento da fé que transcende ao encontro com o Absoluto é um salto existencial que vai além da religião, dos dogmas, da moralidade, da ética e dos sistemas lógicos. Representa uma evolução na existência humana, onde o indivíduo, ao reconhecer as limitações da razão e das normas convencionais, abre-se para a superação e a conexão com o infinito e o eterno. Portanto, é um movimento de auto-conhecimento e de superação das próprias limitações, no qual o indivíduo, ao se confrontar com o paradoxo e o absurdo, descobre a possibilidade de transcender a si mesmo e de se conectar com o infinito. Esse movimento é profundamente pessoal e subjetivo, e não depende de estruturas externas, sejam elas religiosas, morais ou lógicas. Em vez disso, ele exige a coragem do indivíduo de abraçar o desconhecido, de questionar as certezas estabelecidas e de se entregar ao mistério da existência, encontrando um sentido que transcende limites.

Tendo compreendido estes dois momentos, com as suas especificidades, do pensamento kierkegaardiano sobre a angústia e a fé, inferiu-se que a angústia leva o indivíduo a uma apreensão da sua própria possibilidade, confrontando-o com a liberdade e a responsabilidade de escolha. A fé, por sua vez, emergindo como o movimento que permite transcender essa angústia, propicia o salto em direção ao Absoluto, abrindo caminho para uma existência autêntica.

No terceiro capítulo, aprofundou-se essa interligação, revelando como o amor atua como o elo transformador nessa dinâmica. Enquanto a angústia expõe a fragilidade e a liberdade humana, e a fé impulsiona o indivíduo para além de si mesmo. O amor reconcilia as tensões entre as antinomias humanas, infundindo sentido ao paradoxo e permitindo que o indivíduo transcenda o desespero. Dessa forma, o amor não é um mero complemento, mas o coração pulsante dessa dialética, transformando a angústia em esperança e a fé em realização concreta, conduzindo o indivíduo ao verdadeiro conhecimento de si e à plenitude existencial.

Foi possível apreender do pensamento de Kierkegaard, que o Instante e o desespero são elementos centrais na relação dialética entre angústia e fé e essenciais para a existência autêntica. O Instante não é um mero ponto no tempo, mas um momento qualitativo que sintetiza o temporal e o eterno, confrontando o indivíduo com a angústia e a possibilidade de desespero ou fé. É nesse encontro entre finito e infinito que a fé se torna possível, como um salto que transcende a razão e abraça o paradoxo, reconhecendo que a verdade divina está além da compreensão. O Instante, assim, é um espaço de revelação, onde o indivíduo, ao enfrentar a angústia e o absurdo, descobre que a fé é uma pergunta viva que o convida a habitar o mistério.

Neste mesmo sentido observou-se que a superação do desespero ocorre por meio desse salto qualitativo, envolvendo fé e amor. O desespero, que surge quando o indivíduo falha em equilibrar as tensões da síntese humana, negando sua finitude ou sua relação com o infinito obterá sua superação quando o indivíduo reconhecer sua incapacidade de realizar a síntese sozinho e se entregar à fé, aceitando o paradoxo da encarnação e a graça divina, um processo contínuo de renovação da relação com o Absoluto, no qual o Instante se torna o espaço onde a angústia e o desespero se transformam em possibilidades de transcendência. Assim, a relação entre angústia e fé, mediada pelo Instante e pela superação do desespero, redefine a existência, mostrando que a verdade está na coragem de viver o paradoxo, em uma entrega contínua ao mistério do infinito.

Importante, também, foi perceber nos estudos sobre Kierkegaard que a linguagem desempenha um papel crucial na comunicação da verdade. Ao utilizar a comunicação indireta — por meio de pseudônimos, ironia e narrativas dramáticas — oferece um desafio à compreensão racional de uma verdade subjetiva que só pode ser apreendida através do engajamento pessoal. Essa abordagem não é apenas uma estratégia literária, mas uma expressão da sua própria natureza, que não impõe obstáculos mas que transcende os limites da razão e da objetividade. O paradoxo da encarnação exemplifica essa dinâmica: a união do finito e do infinito, do temporal e do eterno, em Cristo, é um mistério que desafia a lógica humana. Esse paradoxo como expressão máxima do amor divino, uma força que possibilita a síntese humana e a superação do desespero, permite compreender que a verdadeira identidade está na relação com o divino que só se pode alcançar na plenitude existencial.

Diante da compreensão alcançada nesta pesquisa dissertativa, fica evidente que a obra kierkegaardiana ainda reserva muitas questões a serem exploradas e respostas a serem descobertas. No entanto, é possível afirmar que a relação com o divino, no pensamento de Kierkegaard, é um caminho aberto a todos os indivíduos, independentemente de sua religião ou crenças. A fé, o amor e a verdade subjetiva emergem como os pilares que tornam essa relação possível, manifestando-se na experiência singular e intransferível de cada pessoa. A figura de Cristo, como paradigma do amor e da fé, ilumina e inspira esse caminho, revelando que a conexão com o divino não é um privilégio de poucos, mas uma possibilidade inerente à condição humana, acessível a quem se dispõe a abraçar o paradoxo, a enfrentar a angústia e a realizar o salto da fé em direção ao Absoluto.

REFERÊNCIAS:

1. Obras de Kierkegaard

KIERKEGAARD, Søren Aabye. A Doença para a morte. Trad Jonas Roos. Editora Vozes. RJ, 2022

_____. **As obras do amor.** Trad Álvaro L.M.Valls. Editora Vozes. RJ, 2003.

_____. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano.** Trad Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. Abril Cultural. SP, 1979.

_____. **Discursos edificantes em diversos espíritos - 1947;** O que aprendemos dos lírios do campo e das aves do céu. O evangelho dos sofrimentos. Trad Álvaro L.M. Valls. Editora LiberArs. SP, 2018

_____. **In Vino Veritas.** Traducción Gutiérrez Rivero. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1975

_____. **Migalhas Filosóficas. Um bocadinho de filosofia de João Clímacus.** Trad Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Editora Vozes. Petrópolis, 1995.

_____. **O conceito de angústia.** Trad Álvaro L.M. Valls. Editora Vozes. RJ, 2013.

_____. **O conceito de angústia.** Trad Paulo Abe. Editora Livraria Família Cristã. PR, 2022.

_____. **O conceito de ironia. Constantemente referido a Sócrates.** Apres e Trad Álvaro Luiz Monteiro Valls. Editora Vozes. Petrópolis, 1991

_____. **O instante. Como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial; imutabilidade de Deus – Um discurso.** Trad Álvaro L.M. Valls e Márcio Gimenes de Paula. Editora LiberArs. SP, 2019.

_____. **Oeuvres complètes de SØREN Kierkegaard, Thome XVII.** Traducion de Paul-Henri Tisseau et Elise-Marie Jacquet-Tisseau. Éditions de l'Orange. Paris, 1982

_____. **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor.** Trad João Gama. Edições 70. SP, 1986

_____. **Pós-escritos às Migalhas Filosóficas Vol I.** Trad Álvaro L.M.Valls e Marília Murta de Almeida. Editora Vozes. Petrópolis RJ, 2013.

_____. **Pós-escritos às Migalhas Filosóficas Vol II.** Trad Álvaro L.M.Valls e Marília Murta de Almeida. Editora Vozes. Petrópolis RJ, 2016.

_____. **Práticas do cristianismo.** Trad Paulo Abe. Editora Livraria Família Cristã. PR, 2021.

_____. **Temor e Tremor.** Trad Elisabete M. de Sousa. Relógio D'Água Editores 2010.

_____. **Temor Y Temblor**. Traducción Jaime Grinberg. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1938.

_____. **The Concept of Anxiety**. Edited and Translated Reidar Thomte. PRINCETON UNIVERSITY PRESS. PRINCETON, NEW JERSEY, 1980

2. Obras de caráter geral

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad Alfredo Bosi. Martins Fontes. SP, 2007

ALMEIDA, Jorge Miranda e VALLS, Álvaro L.M. **Kierkegaard**. Ed Zahar. RJ, 2007

ANACLETO, Gesiel. **O pecado Hereditário na visão de Santo Agostinho e Tomás de Aquino**. Revista Maiêutica, Indaial, v. 2, n. 1, p. 63-70, 2016. Acesso em: https://publicacao.uniasselvi.com.br/index.php/FST_EaD/article/view/1627

ANDRADE, Nicolay. **Kierkegaard e a religião cristã: o paradoxo da fé e o paradoxo da confissão da fé**. Revista Espaço Acadêmico nº28, Jan/2012, ISSN 1519-6186, p.24-32. Acesso em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/issue/view/581>

ANDRADE, Nicolay Castro Rodrigues. **O conceito de cristianismo na filosofia de SØREN Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba, 2012

ARAÚJO, Cleyton Francisco Oliveira. **Angústia como possibilidade de subjetividade segundo Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado. UNIOESTE, 2016

BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. Trad Koller Anders. Fonte Editorial. SP, 2022

BECKER, Silvério. **Sobre a origem do mal na filosofia de Kant**. Revista Guairacá de Filosofia, Guarapuava-PR, V32, N2, P. 71-84, 2016. ISSN 2179-9180. Acesso em: <https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/4817>

BÍBLIA – Almeida Revista e Atualizada. Imprensa Bíblica Brasileira, 1993.

BÍBLIA Israelita com estudos Judaicos. Ed Marcos S.Pinho. 2ª E. São Paulo, 2019.

BURKERT, Walter. **A criação do sagrado**. Trad Vitor Silva. Edições 70 – Lisboa-Portugal, 1996

CASTRO, Milene Costa dos Santos. **Razão e Fé: uma leitura da obra Temor e Tremor de Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009

CELSE. **EL DISCURSO VERDADERO CONTRA LOS CRISTIANOS**. Introducción, traducción y notas de Serafín Bodelón. Alianza Editorial. Madrid, 1988,1989,2009

CHOURAQUI, André. **História do Judaísmo**. Trad. Marly Czaczkes Chaves. Difusão Européia do Livro – SP, 1963

_____. **Os homens da Bíblia.** Trad Eduardo Brandão. Editora Schwarcz. São Paulo, 1978

D'ARAUJO FILHO, Caio Fábio. **Sem Barganhas com Deus.** Editora Pró-Logos – DF, 2017

DUARTE, André de Paulo. **Algumas implicações teóricas sobre a angústia em Kierkegaard, Freud e Lacan: sobre a (im)possibilidade da travessia.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás, 2020

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade.** Trad Pola Civelli. Editora Perspectiva. SP, 2006.

_____. **O Sagrado e o Profano.** A essência das religiões. Trad Rogério Fernandes. Martins Fontes. SP, 2018.

_____. **Tratado de História das Religiões.** Trad Natália Nunes e Fernando Tomaz. Edições Cosmos. Lisboa, 1990

GARAVENTA, Roberto. **Søren Kierkegaard: uma fenomenologia da angústia.** Trad Humberto Araújo Quaglio de Souza. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.8, n.1, p.05-19, dez/2011. Link: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2011/02/8-2.pdf>

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard.** Trad Antônio Carlos Vieira. Edições Loyola. SP, 2001

GOUVEIA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio. Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor.** Fonte Editorial. SP, 2021

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard.** Catedral das Letras Editora. Petrópolis 2003.

HOHLENBERG, Johannes. **Sören Kierkegaard.** Editions Albin Michel. Paris 1956.

HUBNER, Manu Marcus. **Um estudo sobre o termo 'ādām na Bíblia Hebraica.** *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 10, n. 19, nov. 2016. p. 1-14. ISSN: 1982-3053. <https://doi.org/10.17851/1982-3053.10.19.1>

JURADO, Enrique A. Ramos; PONCE, Joaquín Ritoré; VÁZQUEZ, Antonia Carmona;

KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão.** Trad Ciro Mioranza. Ed Lafonte Ltda. SP, 2017

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard.** Trad Marina Appenzeller. Figuras do Saber. SP, 2003

MACIEL, Gilson Mendes. **Entre ser e pensar no pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas de Kierkegaard.** *Pólemos*, Brasília, vol. 3, n. 5, julho 2014 p. 139/154 <https://doi.org/10.26512/pl.v3i5.11589>

MADURO, Otto. **Religião e Luta de Classes.** Editora Vozes. Petrópolis RJ, 1980.

MAIOR, Patrícia Silva Souto. **O devir da angústia: um diálogo entre Kierkegaard e Dostoiévski**. Dissertação de Mestrado. UFOP, 2017

MARASCHIN, Jaci C. Paul Tillich: **Trinta anos depois estudos da Religião 10**. Instituto Metodista de Ensino Superior - Ims. SP, 1995

MARQUES, José da Cruz Lopes. **Fé, espiritualidade e angústia no pensamento de SØREN Kierkegaard**. Revista Brasileira de Filosofia da Religião. Brasília. v. 3 n.1, p. 161-171, Ago. 2016. ISSN 2352-8284 <https://doi.org/10.26512/2358-82842016e17353>

_____. **O escândalo da razão diante da fé em SØREN Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2016

MASSAROLLO JUNIOR, Leosir Santin. **A angústia entre Kierkegaard e Heidegger: consonâncias e dissensões**. Tese de doutorado. UNIOESTE. Toledo, 2020 <https://doi.org/10.22350/9786559172863>

MAUS, Marcel. **Sociologia e Antropologia, Vol II**. Trad Mauro W.B. de Almeida. EPU/EDUSP. SP, 1974

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino. Fundamentos de uma Antropologia religiosa**. Trad Orlando dos Reis. Ed Vozes. Petrópolis, 1992.

MORENO, Inmaculada Rodríguez; SALAS, Francisco Javier Ortolá; CALVO, José María Zamora. **PORFIRIO DE TIRO. CONTRA LOS CRISTIANOS**. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas. Edita: Servicio de Publicaciones. España, 2006.

OLIVIÉRI, Maria de Fátima. **Angústia existencial: O papel fundamental do conceito de angústia no processo de construção da subjetividade humana sob a ótica reflexiva de Søren Aabye Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado. UNISINOS, 2008

OLIVEIRA, André Luiz Holanda. **Søren Kierkegaard: por uma filosofia da existência**. UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO. Ano 15, n.1, jan./jun, p.169/194.2015 <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2015.v1n1.p169-194>

_____. **A noção de existência autêntica em Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Trad Walter O. Schilupp. Editora Sinodal. RS, 2007

Papa Pio XII. **Carta Encíclica, Divino Afflante Spiritu, do Sumo Pontífice**.

PAULA, Márcio Gimenes de. **A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade**. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas. 2005

_____. **A suspensão teológica da ética e o livre-arbítrio em Kierkegaard: ou como temas éticos de Temor e Tremor e de O Conceito de Angústia podem ser lidos a partir do *Postscriptum***. El Arco y La Lira. Tensiones y Debates, 3º(2015), ISSN: 2344-9292, pp. 37-56. Acesso em: <https://revistas.ungs.edu.ar/index.php/elarcoylalira/article/view/276>

_____. **Kierkegaard como crítico da imprensa: O caso “Corsário”.** Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Brasília, vol 2, no 1, 2014. P.72-82. <https://doi.org/10.26512/rfmc.v2i1.12392>

_____. **É possível discutir ética a partir de Temor e Tremor? Possíveis objeções a teses Kierkegaardianas e seus desdobramentos.** REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO | ANO 1 - No 1. p. 65-74 <https://doi.org/10.26512/2358-82842014e13023>

_____. **O cristianismo em Kierkegaard: uma análise a partir de Exercício do cristianismo.** Toledo, v. 4, n° 2 (2021) p. 200-218 <https://doi.org/10.48075/aoristo.v4i2.27983>

_____. **O silêncio de Abraão: Os desafios para a ética em Temor e Tremor de Kierkegaard.** Cultura e Comunidade, vol. 3, nº. 4, 2008, pp. 55-72. Acesso em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/6708>

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard.** Ellipses Édition. Paris, 2002

RAMOS, Maria Bernadete. **O mito de Adão e Eva revisitado: acerca do masculino e do feminino na cultura da nação.** Faces de Eva. Estudos sobre a mulher. Lisboa: Edições Colibri/Universidade Nova de Lisboa, nº 7, 2002, p. 45-76. Acesso em: https://facesdeeva.fcsh.unl.pt/?page_id=482

RENAUD, Michel. **A interpretação da criação segundo Paul Ricoeur.** Universidade Católica Portuguesa (UCP), Lisboa. Didaskalia XLII (2012)1. 151-172 <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2012.2317>

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus. Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica.** Trad Paulo Fróes. Editora Rosa dos Tempos. RJ, 1988

ROOS, Jonas. **Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard.** Revista Brasileira de Filosofia da Religião. Brasília-DF. V.6 n.1, jul 2019. ISSN 2358-8284.p.10/29 <https://doi.org/10.26512/2358-82842019e26280>

_____. **Tornar-se cristão. O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard.** Tese de doutorado. Escola Superior de Teologia. Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia. São Leopoldo, 2007

_____. **10 Lições sobre Kierkegaard.** Editora Vozes. Petrópolis RJ, 2022

RICOEUR, Paul. **O Pecado Original: estudo de significação.** Trad José M.S. Rosa. LusoSofia: press. Covilhã, 2008

SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard: continuidade ou ruptura?** Tese de Doutorado. UFSCAR. 2010

SILVA, Abigail Noádia Barbalho. **A existência no pensamento de Kierkegaard.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará. 2007

SILVA, Adenilton Moisés. **A fé como pressuposto para conhecer Deus**. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Pernambuco. 2019

SILVA, Tales Macedo. **Angústia e existência singular em Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, 2018

SOUZA, Humberto Araujo Quaglio. **A experiência religiosa em Kierkegaard sob a perspectiva do pensamento de Rudolf Otto**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2013

STEWART, Jon. Sören Kierkegaard. **Subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Editora Vozes. Petrópolis RJ, 2017.

STRATHERN, Paul. **Kierkegaard em 90 minutos**. Trad Marcus Penchel. Jorge Zahar Editor. RJ, 1997

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. Trad Walter O. Schlupp. Editora Sinodal. RS, 1985.

_____. **Teologia Sistemática**. Trad Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. Editora Sinodal. RS, 2014

VALLS, Alvaro L.M.; MARTINS, Jasson da Silva. **Kierkegaard no Nosso Tempo**. Editora Nova Harmonia. RS, 2010

_____. **Lessing na polêmica da Autenticidade das Escrituras – e sua repercussão em Kierkegaard**. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea Brasília, vol 2, no 1, 2014. <https://doi.org/10.26512/rfmc.v2i1.12282>

_____. **Na Polêmica de “O INSTANTE” a Igreja (ainda) tem salvação? SØREN Kierkegaard e Hans Küng**. Revista Brasileira de Filosofia da Religião. Brasília-DF. v.7 n.1 / Jul. 2020. <https://doi.org/10.26512/2358-82842020e32527>

_____. **O Crucificado encontra Dionísio**. Estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche. Edições Loyola. SP, 2013

_____. **O elogio do amor desinteressado em As Obras do Amor**. Filosofia Unisinos, 6(3):267-275, set/dez 2005

_____. **Kierkegaard cá entre nós**. Editora LiberArs. SP, 2012

_____. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado. Aforismos, novelas e discursos de Sören Kierkegaard**. Escritos. RS, 2004

_____. **Sobre a demonstração do espírito e da força, Tradução: G. E. Lessing**. Revista Brasileira de Filosofia da Religião. Brasília-DF. v. 8 n.01, Jul 2021. <https://doi.org/10.26512/2358-82842021e43479>

VAZ, Armindo dos Santos. **Em vez da "história de Adão e Eva", O sentido último da vida projectado nas origens** Edições Carmelo. Marco de Canaveses, 2011 – ISBN 978-972-940126-1, 478 pp. <https://doi.org/10.34632/humanisticaeteologia.2011.8629>

_____. **Palavra viva, Escritura poderosa. A Bíblia e suas linguagens.** Universidade Católica Editora. Lisboa, 2000.

ZIILES, Urbano. **Filosofia da Religião.** Paulus. SP, 1991