

Religião e violência: um ensaio a partir do sacrifício de Isaac e alguns desdobramentos para pensar um conceito de religião¹

Religion and violence: an essay from the sacrifice of Isaac and some consequences for thinking a concept of religion

Jonas Roos²

RESUMO

O texto parte da conhecida narrativa do sacrifício de Isaac, como encontrada em Gênesis 22 e, a partir de uma perspectiva da Filosofia da Religião, centra sua atenção na ideia de fé como duplo movimento e na relação dialética entre finitude e infinitude, como elaborados pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*. A fé enquanto duplo movimento é articulada ao conceito de amor como chave para pensar a relação entre finitude e infinitude e, portanto, o próprio conceito de religião. Nas conclusões, o texto pergunta se nossa vida cotidiana teria algo a ver com sacrifícios religiosos como o de Isaac.

Palavras-chave: Religião; violência; Kierkegaard; duplo-movimento; amor; sacrifício.

ABSTRACT

The text starts from the well-known narrative of Isaac's sacrifice, as found in Genesis 22 and, from a Philosophy of Religion perspective, focuses its attention on the idea of faith as a double movement and on the dialectical relation between finitude and infinitude, as elaborated by the Kierkegaardian pseudonym Johannes de Silentio in *Fear and Trembling*. Faith as a double movement is articulated to the concept of love as the key to thinking the relation between finitude and infinitude and, therefore, the very concept of religion. In the conclusions, the text asks whether our daily lives would have something to do with religious sacrifices as that of Isaac.

Keywords: Religion; violence; Kierkegaard; double-movement; love; sacrifice

¹ A primeira versão deste texto foi apresentada no II CONACIR e V Semana de Ciência da Religião da UFJF, cujo tema foi "Religião e Violência: Configurações Contemporâneas", na Mesa-redonda 3: "Violência ritual e Sacrifício", em 28/09/2016. Naquela ocasião a fala foi intitulada "Violência Ritual e Sacrifício: uma leitura do sacrifício de Isaac e seus desdobramentos para pensar um conceito de religião". Além do título, o texto sofreu algumas modificações. O ocasional tom de oralidade foi propositalmente mantido.

² Doutor em Teologia pela EST e Professor Associado do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: jonas.roos@yahoo.com.br. Submetido em 05/11/2018; aceito em 19/11/2018.

O ponto de partida para este texto é uma narrativa bem específica e bem conhecida de um caso de violência ritual e sacrifício. Trata-se de Gênesis 22, quando Abraão recebe a ordem de sacrificar Isaac, o filho prometido por Deus. Todos sabemos pelo texto que, ao final, Isaac não vem a ser efetivamente sacrificado, mas que um cordeiro acaba por ser sacrificado em seu lugar. Apenas uma leitura muito superficial veria nisso uma eliminação das dificuldades do texto. A narrativa sugere que durante os três dias de caminhada rumo ao monte nem Abraão, nem Isaac, têm qualquer dado objetivo que pudesse tranquilizá-los. Ao contrário, o texto opera com um conjunto de tensões mais ou menos veladas. Um dos pressupostos que adoto neste texto é o de que do choque propiciado por tais tensões podem surgir desdobramentos para a elaboração de um conceito normativo de religião. Ou seja, o que o referido texto bíblico, pelo modo como trabalha a questão de um sacrifício, tem a nos ensinar sobre o nosso modo de pensar e compreender o conceito de religião e, conseqüentemente, o fenômeno religioso em nosso contexto contemporâneo?

Minha perspectiva, portanto, é a de um filósofo da religião. Nesse sentido, o trabalho de qualquer filósofo da religião é análogo ao de Sócrates. Sabemos que n' *A República*, por exemplo, Sócrates está ocupado em cunhar um conceito adequado e consistente do que seja justiça. Ele não quer saber apenas o que as pessoas pensam sobre justiça e como tal pensamento poderia impactar suas vidas, mas quer saber como a justiça *deveria* ser compreendida, ou seja, quer pensar um conceito normativo de justiça. De semelhante modo, o meu interesse aqui é o de pensar elementos para um conceito normativo de religião, e fazê-lo especificamente a partir de um texto que lida com sacrifício e violência.

Uma das leituras mais inteligentes do texto de Gênesis 22 é aquela feita por Kierkegaard, através de seu pseudônimo Johannes *de Silentio*, em *Temor e Tremor*, obra de 1843. Várias categorias elaboradas por Kierkegaard naquele texto serão fundamentais para o desenvolvimento de meus argumentos neste texto³.

Vamos, então, ao texto de Gênesis 22:

Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: "Abraão! Abraão!" Ele respondeu: "Eis-me aqui!" Deus disse: "Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei."

Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus lhe havia indicado. No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. Abraão disse a seus servos: "Permaneçam aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós."

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

³ Este ensaio tem por objetivo pensar *a partir de* algumas categorias de Kierkegaard, especialmente a partir da obra pseudônima *Temor e Tremor* e, muito brevemente, também de *As Obras do Amor*. Meu objetivo neste momento, portanto, não é o de elaborar uma exegese ou estudo detalhado daqueles conceitos na obra de Kierkegaard. Para isso pode-se ver, por exemplo, Gouvêa, 2000 ou Roos, 2006.

Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho. Mas o anjo de lahweh o chamou do céu e disse: “Abraão! Abraão!” Ele respondeu: “Eis-me aqui!” O Anjo disse: “Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único.” Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. A este lugar Abraão deu o nome de “lahweh proverá”, de sorte que se diz hoje: “Sobre a montanha, lahweh proverá.”

É claro que, ao lermos esse texto, é completamente plausível pensarmos que esta narrativa teria por objetivo o refrear os sacrifícios de crianças — ainda comuns à época da redação do texto. Eu certamente não me oponho a tal leitura. Penso, contudo, que o texto tem muito mais a oferecer à nossa reflexão.

1. A leitura de Kierkegaard e suas tensões — Abraão pode ser um assassino!

É lugar comum que o cuidado que um pai deve a seus filhos é uma questão moral fundamental. Do ponto de vista religioso Abraão é um crente, alguém que sobe a montanha para obedecer a seu Deus. De um ponto de vista puramente moral, contudo, é difícil negar que ele seja um potencial assassino, pois sobe a montanha para sacrificar o próprio filho, carregando a lenha, o fogo e o cutelo. Só seria fácil negar isso, que Abraão seja um potencial assassino, se já partíssemos de antemão de uma leitura que pressupõe que o todo desse texto está escrito com uma finalidade “x”, como aquela de eliminar sacrifícios de crianças. Assim, eliminaríamos as tensões internas e existenciais do texto ao lê-lo a partir de seu desfecho. Penso, contudo, que, por sua riqueza, o texto mereça uma leitura mais cuidadosa.

É claro que já houve moralidades que autorizavam o sacrifício de crianças. Na Bíblia hebraica pode-se ler, em Juizes 11, por exemplo, a história de Jefté. Este guerreiro prometera a Deus que, caso seu exército vencesse a guerra, ele sacrificaria a primeira pessoa que lhe viesse ao encontro ao retornar para casa. Quando de seu regresso como vitorioso, eis que vem ao seu encontro a sua única filha, recebendo-o festivamente com adufes e com danças. Kierkegaard (2009) nota que a diferença fundamental entre Jefté e Abraão é que Jefté está amparado na moralidade. O sacrifício que deve realizar tem a função de manter a vitória de todo um povo. Nesse sentido, todos podem compreender tanto a dor de Jefté quanto a de sua filha, bem como consolá-los. Abraão, contudo, estaria em uma relação individual com o absoluto⁴. Seu ato não encontra apoio no universal, na moralidade. Se moralidade e religião são muitas vezes compreendidas lado a lado, no caso de Abraão a tensão entre essas duas grandezas beira a contradição.

Notemos como esta tensão vai se configurar, por exemplo, em torno do conceito de *tentação*. Normalmente a tentação é entendida como aquilo que tende a desviar a pessoa de seu dever moral. No caso de Abraão, aquilo que experimenta como tentação é justamente o desejo de cumprir o dever moral, o dever de cuidar e proteger o próprio filho e, nesse caso, não subir a montanha para sacrificá-lo (Kierkegaard, 2009). A situação de Abraão tem uma dialética tão peculiar entre o *individual* e o *geral* que alguns conceitos começam a se mostrar pelo avesso.

⁴ Algo que ilustra bem esta relação solitária para com o Absoluto é também a situação de Maria, que nas diferentes pinturas da Anunciação aparece sempre sozinha com o anjo. A sua situação moral, que poderia ser um escândalo para a sociedade, é recebida individualmente, e ela não encontra nem consolo nem compreensão da parte da universalidade.

2. O conceito de duplo movimento

Como resolver a tensão entre, de um lado, aquilo que para Abraão tem um caráter absoluto e, de outro, a necessária moralidade que torna possível a partilha da vida? O pseudônimo Johannes *de Silentio*, que assina *Temor e Tremor*, se volta para a narrativa de Gênesis dando especial atenção à fala que Abraão dirige a seus servos: “*Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós*”. Para Kierkegaard esse plural indica que Abraão nutria a esperança de retornar da montanha com Isaac a seu lado. Nutria a esperança, tinha fé no retorno. Podemos até dizer que Abraão tinha certeza que retornaria com Isaac a seu lado. Trata-se, contudo, da certeza que não se fundamenta em dados objetivos, mas da certeza da paixão, fundada na subjetividade. É algo análogo à relação amorosa: quando digo eu sei que ela me ama, ou eu sei que a amo, talvez do ponto de vista da objetividade eu possa até estar equivocado, mas a questão para a pessoa apaixonada não parece ser exatamente essa, não parece ser a questão objetiva, mas a de que o estar enamorado decide, no limite, o próprio sentido da vida. E aí está a peça Romeu e Julieta, sendo lida e encenada continuamente há mais de 400 anos depois da morte de seu criador, onde a vida e a morte se decidem a partir de uma certeza da subjetividade. Eis o nosso material de trabalho: narrativas que talvez nunca tenham acontecido, e que, por isso mesmo, acontecem sempre de novo. E assim todos nós podemos nos ver espelhados em Abraão. Vejamos que Isaac é o filho da promessa, representa a substância da vida de Abraão, e parece que de alguma maneira a vida apenas adquire um sentido profundo quando ela mesma pode ser posta em xeque. E Abraão, e a cena do sacrifício de Isaac, continuam nos fascinando sem que saibamos exatamente dizer por que.

Pois bem, na leitura de Kierkegaard, Abraão tinha fé no retorno. E ao mesmo tempo subiu a montanha para realizar o sacrifício. Fé, nesse sentido, envolveria um *duplo movimento*, o despojar-se de tudo – no caso de Abraão abrir mão do próprio filho ao subir a montanha para sacrificá-lo – e, ao mesmo tempo, manter a esperança de reaver aquele que foi renunciado. O *primeiro movimento*, o despojar-se, caracteriza-se por uma *resignação infinita*. Trata-se da entrega de toda a finitude e temporalidade. Mas o ponto central deste conceito de fé não está no despojar-se, na resignação, mas, tomando o caso de Abraão, na crença de que obteria Isaac de volta depois de tê-lo abandonado. Abraão se coloca em uma relação absoluta com o Absoluto e, neste sentido, abandona Isaac, abandona o seu dever moral de pai para cumprir a ordem divina, pois sobe a montanha para o sacrifício. No entanto, este abandono da finitude, da realidade concreta e temporal, nessa perspectiva ainda não é fé (peço ao/à leitor/a que mantenha em mente que estamos lidando com conceitos normativos, e não com aquilo que a maioria das pessoas eventualmente entende por fé, religião etc.). Existe ainda um retorno paradoxal à temporalidade e à finitude. O conceito de fé que aqui nos interessa desenvolver é cunhado na conjunção desses dois movimentos, mas, atente-se bem, de modo que a finitude não se perca, antes seja ganha por inteiro (KIERKEGAARD, 2009).

Kierkegaard aplica ao conceito de fé uma percepção psicológica que está presente também em outros textos seus: aquele que aprendeu a abrir mão da realidade e, posteriormente, a ela retornou, tem muito mais deleite com a realidade do que aquele que nunca aprendeu a abandoná-la. Em um de seus *Discursos edificantes*, afirma, lembrando Paulo, que aquele que possui o mundo inteiro como se não o possuísse tem o mundo todo – de outra forma é possuído pelo mundo (KIERKEGAARD, 1990, I Coríntios 7.31).

Este *duplo movimento* quer assumir as tensões da vida humana que surgem a partir da paixão da subjetividade e encaminhá-las na concretude do indivíduo. Concretude não é um termo fortuito aqui. Concreto vem do latim *Concreresco*, significando aquilo que cresceu junto, *con crescere*. Pois no movimento da fé Abraão experimenta o extremo da tensão entre absoluto e relativo, temporal e eterno, enfim, a tensão da relação entre finitude e infinitude. O

duplo movimento da fé opera justamente a relação dessas polaridades no movimento de abandono, no sacrifício, por um lado, e na retomada, por outro. Tal relação se dá sempre em termos simbólicos, uma vez que nenhum discurso filosófico consegue reunir argumentos suficientes para efetivar a síntese de finitude e infinitude – pelo menos se pressupormos que o infinito não pode ser abarcado em termos objetivos por uma existência finita e sujeita a uma série de condicionantes históricos, culturais, corpóreos e epistemológicos.

3. A relação entre finitude e infinitude

O que Kierkegaard parece perceber é que, de alguma maneira, ao lidarmos com o tema do sacrifício de Abraão lidamos com o nosso próprio modo de relacionar finitude e infinitude. Tal relação está presente em diferentes tradições religiosas sob os mais diferentes nomes. Mas é necessário perceber que esta questão se faz presente também para fora dos ambientes formalmente religiosos. Por mais secularizada que uma pessoa possa ser, ou mesmo que se entenda como anti-religiosa, esta mesma questão também se faz presente. Se, por exemplo, alguém me perguntasse agora: “por que você está aqui hoje?” eu poderia responder que estou aqui porque meu carro funcionou. Estou aqui porque acordei a tempo de vir para o congresso. Estou aqui porque fui convidado e aceitei o convite etc. Mas então alguém poderia me dizer: não, me diga por que, *mesmo*, você está aqui. Por que, lá no fundo, você veio? O que isso quer dizer? Por que *mesmo*, por que, *lá no fundo*, eu estou aqui? Notem bem que à medida que tento sair das respostas mais óbvias e superficiais, eu preciso sair também, de alguma forma, das categorias da finitude, e começar a falar de categorias do âmbito do infinito, do ideal, do eterno, da imaginação. Eu estou aqui, no fim das contas, porque *acredito* que é fundamental para nós, *acredito* que é fundamental para uma boa *vida*, que discutamos questões relativas à religião, ao simbólico, à violência. Quando falo de vida nesses termos, eu já abandonei a *bios*, a mera corporalidade e seus processos, e parti para um outro âmbito, quer se o chame de religioso, metafísico, eterno, simbólico, poético... É claro que há diferenças entre todos esses termos. Meu ponto aqui é apenas que quando respondemos a perguntas tentando sair do nível da mera superficialidade, teremos que sair do âmbito da imediatidade e da finitude e migrar para aquilo que, num conceito amplo, chamamos de infinito, quer nos reconheçamos como pessoas religiosas, quer não.

Vejamos essa mesma questão ainda no Zarathustra, de Nietzsche (2007), quando afirma que *toda a alegria quer eternidade!* Quando estamos alegres de verdade desejamos estar alegres para sempre, infinitamente. E então vemos que pode haver profundidade tanto nas juras de amor eterno quanto nas lágrimas de uma menina que chora para não ir para o banho, pois isso significa que o dia de brincadeiras está acabando. Mas o dia feliz não poderia acabar, de jeito nenhum! *E toda alegria quer eternidade!*

Nesse sentido, tudo gira em torno da relação entre finitude e infinitude. E é justamente aqui que se coloca, *por vezes*, o tema do sacrifício, mas *sempre* o da violência. Quando atribuímos *infinitude* àquilo que é *finito* temos aquilo que, em termos amplos, chamamos de *fundamentalismo, idolatria, fanatismo, violência!*

Kierkegaard entende que a ideia de duplo movimento, que propõe para encaminhar a relação entre finitude e infinitude, é paradoxal, pois se aplico toda minha energia na resignação e no abandono da finitude não posso, por essa mesma energia, recuperar a finitude. O duplo movimento, portanto, não está ancorado na lógica, mas no religioso, na relação com o simbólico, no paradoxal. Mas o que é esse simbólico? Qual o seu conteúdo? Do que estamos falando?

4. Fé e amor

Não é novidade para nós que há grandes e variadas tradições que entendem que o conteúdo que vincula finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, é amor. É bastante

conhecida, por exemplo, a ideia cristã de que na temporalidade há fé, esperança e amor. Na eternidade não haveria mais nem a fé e nem a esperança, mas haveria amor (I Cor. 13, 13). Daí que o amor permanece e, por permanecer, estabelece o vínculo entre finitude e infinitude.

O próprio Kierkegaard sugere, embora não desenvolva os argumentos, que Abraão desce a montanha ao lado de Isaac porque o ama. A dialética do amor, contudo, é das mais sutis e refinadas. Não com pouca frequência aquilo que se chama de amor é nada mais que uma palavra bonita para egoísmo e auto-centramento. Pascal, por exemplo, em seus *Pensamentos*, se pergunta se *quem gosta de uma pessoa por causa de sua beleza, gostará dela*. E ele mesmo responde que não, que não gostará efetivamente dela, pois *a varíola, que tirará a beleza sem matar a pessoa, fará que não goste mais; e quando se gosta de mim por meu juízo ou por minha memória, gosta-se de mim?* (*Pensamentos* [323], p. 117). Muito frequentemente o amor que se tem pelo outro é um amor às qualidades do outro e, nesse sentido, não propriamente um amor ao outro, mas um amor a meu eu que quero ver espelhado no outro, um amor a um *segundo eu*.

Em um livro de 1847, intitulado *As Obras do Amor*, Kierkegaard lida com essa questão e desenvolve o argumento de que o egoísmo do amor de si, que tantas vezes se traveste de amor ao outro, só é eliminado quando se aprende a amar ao próximo. O próximo é toda e qualquer pessoa, e nesse sentido pode não ter a me oferecer qualquer qualidade que eventualmente me agrade. Nesse sentido, quando aprendo a amar o próximo aprendo a amar a pessoa independentemente das qualidades e, nesse sentido, aprendo a amar, propriamente a pessoa. A relação, então, não seria dependente das qualidades, mas da relação primeira com o amor. No limite, Kierkegaard parece estar dizendo que amamos a partir de uma relação previamente estabelecida com Amor. Do mesmo modo como não desenvolvemos bons argumentos sem o estabelecimento de pressupostos, também não vivemos uma boa vida sem eles. A partir de uma pressuposta relação com amor, aprende-se a amar ao próximo. A presuposição do amor é fundamental aqui, pois não desenvolvo uma relação amorosa se não acredito, pressuponho, de alguma maneira, que o amor seja possível, seja realizável. Um tal amor ao próximo reconfiguraria *Eros* e *philia*. Não há problema em amar o outro também por sua beleza, memória ou juízo, por suas qualidades! O que importa é realizar o exercício de crítica radical do egoísmo ao confrontar-se com o amor à pessoa independentemente de suas qualidades. E então viver o amor de *Eros* e *philia* como que constantemente iluminados por essa crítica ao egoísmo. É claro que se trata de um processo sem fim, inacabável, como o são os processos mais importantes.

Desenvolvemos o argumento de que a ideia de fé enquanto duplo movimento fornece uma perspectiva para um relacionamento consistente entre finitude e infinitude e, agora, introduzimos o conceito de amor para dar conteúdo e aprofundamento a esta relação. É claro que fé e amor são conceitos distintos. Mas disso não segue que devam ser separados. A fé estabelece a adesão ao amor e o amor fornece o critério para a fé num círculo que, quiçá, seja virtuoso.

5. Conclusão: o sacrifício de Abraão e os nossos

Em maio de 2014 a estado-unidense Kimberly Lucas ouviu, junto com Elliana, de dois anos, e Ethan, de dez, filhos de sua ex-companheira, uma prédica sobre Gênesis 22. Levou as crianças para casa e, em menos de 24 horas matou Elliana e tentou matar Ethan, a partir de uma suposta ordem divina⁵. Este não foi o primeiro e, provavelmente, não será o último caso de assassinato desencadeado pela leitura desse texto.

⁵ <http://www.palmbeachpost.com/news/jupiter-woman-note-references-sermon-she-heard-before-alleged-murder/DSWTgCS32CABgG440X0OIJ/>. Acesso em 17.07.2017.

Deveríamos, então, parar de falar de Gênesis 22? Certa vez alguém disse que quando se expulsa um demônio e se deixa a casa limpa e arrumada o demônio retorna trazendo outros sete priores do que ele. Isso me parece uma boa psicologia e um alerta inteligente para os exorcismos cotidianos de todos nós. Com relação a Gênesis 22, talvez seja mais prudente enfrentar as questões colocadas pelo texto do que simplesmente “expulsá-lo”.

Nada do que é humano me é estranho, e essas questões nos parecem demasiadamente humanas! E então eu também sou Abraão. Mas não serei Kimberly? Ou não será necessário o trabalho, e sacrifício, de várias crianças que trabalham até quatorze horas por dia, em condições deploráveis, para que eu possa comprar meus aparelhos eletrônicos com bateria de lítio, eventualmente feita a partir de mineração com trabalho infantil na República do Congo?⁶ Para que eu possa exercer meu consumismo que para mim desempenha papel *simbólico e, sim, também ritualístico*? Sabemos hoje que muito do chocolate vendido no mundo, com o qual nossas crianças se saboreiam, é produzido a partir de trabalho infantil em plantações de cacau na Costa do Marfim⁷! Colocamos tudo isso tão longe de nós! Uma das grandes vantagens que a antiguidade tem sobre nós me parece ser a de que ela deixa sua violência às claras! Deixa seus sacrifícios às claras!

Penso que enfrentar as questões colocadas por Gênesis 22 implica lidar com a relação entre finitude e infinitude, configurada no âmbito do simbólico, da fé, e articulada com o conceito de amor. Esse argumento faz sentido se compreendemos que a violência, no limite, surge como produto de uma má relação entre finitude e infinitude, quando infinitizamos o finito e atribuímos a algo um valor que não lhe corresponde, idolatramos algo.

Mas pode, enfim, tudo isso ser pensado a partir de Gênesis 22? Não estaríamos aqui superinterpretando Abraão? Podemos nos perguntar se Abraão teria efetivamente esperado retornar com Isaac. E teria esperado retornar por unir fé e amor? E teria ele percebido a distinção entre fé e amor, sem, contudo, separá-los? Teria Abraão realizado efetivamente a união paradoxal de finitude e infinitude no duplo movimento da fé?

A questão que se coloca para pensar um conceito normativo de religião não é primariamente a da verdade objetiva de uma narrativa. Todos sabemos que não nos é possível determinar a intenção de um texto, não nos é possível estabelecer um conhecimento objetivo, especular de um texto. Entretanto, além de não ser possível, talvez também não seja desejável. Isso porque esse tipo de conhecimento pode ser justamente o pressuposto de atitudes violentas, onde a existência do outro e seu significado poderiam ser objetivamente determinados por meu conhecimento. A questão que se coloca para nós a partir de Abraão é a de inventar, criar os conceitos. E nisso, conforme Gilles Deleuze, há tanta criação e invenção quanto na arte ou na ciência (DELEUZE, 2000). Mas fiquemos atentos, do fato de que não haja certeza objetiva nesse processo, não segue que não possa haver consistência argumentativa.

⁶ <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/01/child-labour-behind-smart-phone-and-electric-car-batteries/> Acesso em 17.07.2017.

<http://www.chegadetrabalho infantil.org.br/noticias/materias/o-trabalho-infantil-nas-minas-da-republica-democratica-do-congo/> Acesso em 17.07.2017.

⁷ http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2016/03/02/interna_mundo,520225/apos-denuncia-de-uso-de-mao-de-obra-infantil-nestle-e-hershey-se-defe.shtml. Acesso em 17.07.2017.

Referências

a) Livros:

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Direção editorial: Tiago Giraudo; Coordenação editorial: José Bortolini. Nova edição, revista. 6ª reimpressão. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 [2000 - 3ª reimpressão]. (Coleção TRANS).

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor*. São Paulo: Alfarrábio: Custom, 2002.

HERÁCLITO. In.: *Os Pré-Socráticos*. Fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão: José Cavalcante Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Trad: Elisabete M. de Souza. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

_____. *As obras do amor*: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Philosophiske Smuler – Begrebet Angest – Forord*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997.

_____. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e ninguém. Trad. e notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. de Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

b) Internet:

<http://www.palmbeachpost.com/news/jupiter-woman-note-references-sermon-she-heard-before-alleged-murder/DSWTgCS32CABgG440XOOIJ/>. Acesso em 17.07.2017.

<https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/01/child-labour-behind-smart-phone-and-electric-car-batteries/> Acesso em 17.07.2017.

<http://www.chegadetrabalho infantil.org.br/noticias/materias/o-trabalho-infantil-nas-minas-da-republica-democratica-do-congo/> Acesso em 17.07.2017.

http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2016/03/02/interna_mundo,520225/apos-denuncia-de-uso-de-mao-de-obra-infantil-nestle-e-hershey-se-defe.shtml. Acesso em 17.07.2017.