

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Rômulo Gomes de Oliveira

DEUS COMO FUNDAMENTO DO INDIVÍDUO: UMA FILOSOFIA DA RELIGIÃO
EM KIERKEGAARD

Juiz de Fora

2012

Rômulo Gomes de Oliveira

Deus como fundamento do indivíduo: uma filosofia da religião em Kierkegaard

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora
2012

Rômulo Gomes de Oliveira

Deus como fundamento do indivíduo: uma filosofia da religião em Kierkegaard

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 12 de março de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jonas Roos (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Luís Henrique Dreher
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls
Unisinos

*À minha querida mãe, na saudade e na
esperança do reencontro, sob novos
céus e sobre nova terra.*

AGRADECIMENTOS

Àquele que me criou na mais elevada concessão e sob a maior exigência feita pela eternidade.

À minha querida família.

Aos meus preciosos amigos e colegas de pesquisa.

Ao meu orientador Jonas Roos.

Aos professores Luis Dreher e Álvaro Valls, por aceitarem participar da banca e contribuir para meu crescimento.

À CAPES e ao CNPq, pela bolsa concedida.

Ao PPCIR/UFJF, pela oportunidade de aprofundamento e apoio estrutural acadêmico.

À Diocese de Leopoldina, em sua organização eclesial e em seu (nosso) povo.

Enfim, a todos e todas que me ajudaram a fazer esta árdua e gratificante experiência.

O amor edifica pressupondo que o amor está presente no fundamento e, por isso, o amor edifica também lá onde, humanamente falando, parece faltar amor e onde, em termos humanos, parece necessário primeiramente demolir.

Søren Aabye Kierkegaard

RESUMO

Este trabalho visa analisar alguns conceitos relevantes para a compreensão de uma filosofia da religião no pensamento de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), bem como a interrelação entre eles, assumindo como problemática central a relação entre ser humano particular e Deus. Embora a obra de Kierkegaard se caracterize por uma grande complexidade, este trabalho apóia-se sobre um eixo conceitual capaz de conferir uma unidade de sentido ao conjunto de seus escritos: a relação de fundamento do indivíduo em Deus no processo existencial de tornar-se si-mesmo. Este procedimento permite demonstrar a viabilidade, do ponto de vista da Ciência da Religião, de se ler a construção de uma filosofia da religião por Kierkegaard, a partir das condições necessárias para que um ser humano alcance sua individualidade efetiva. A ideia basilar deste trabalho é a de que, embora toda pessoa nasça humana, é preciso que se torne um si-mesmo, um indivíduo, pois, conforme a antropologia kierkegaardiana, a individualidade não é um dado *a priori*, mas a potencialidade mais específica do ser humano que só pode ser alcançada com empenho pessoal. Ela corresponde à máxima realização humana numa dimensão absoluta. Por isso, sua possibilidade está ligada a uma relação em que Deus – o absoluto – é seu único fundamento. Por meio deste trabalho, é possível inferir que Kierkegaard desenvolve uma noção própria de religião que não se restringe à dimensão cültica nem a uma função da vida social. Trata-se de compreender a vida humana como existir diante de Deus. O modo da existência, em sua configuração necessária segundo a qualidade da relação que se estabelece com Deus, é a marca fundamental do que se pode entender por *religião* na filosofia kierkegaardiana.

Palavras-chave: Filosofia da religião de Kierkegaard – Antropologia de Kierkegaard – Tornar-se indivíduo – Tornar-se si-mesmo – Deus – Fundamento da individualidade

ABSTRACT

This study aims to examine some relevant concepts to an understanding of a philosophy of religion from the Søren Aabye Kierkegaard's thought (1813-1855) as well as the interrelationship between them, taking as a central problematic relationship between particular human being and God. Although Kierkegaard's work is characterized by great complexity, this work rests on a conceptual axis capable of conferring a sense of unity to the whole of his writings: the relationship of the individual foundation in God in the existential process of becoming oneself. This procedure allows demonstrating the viability, from the standpoint of the science of religion, to read the construction of a philosophy of religion by Kierkegaard, from the conditions necessary for a human being effectively reach his individuality. The basic idea of this work is that, while every person is born as a human being, every person must become a self, an individual, because, according to Kierkegaard anthropology, individuality is not an *a priori* given, but the most specific human potentiality which can be accomplished only through the personal commitment. It corresponds to the highest human achievement in absolute dimension. Therefore, its possibility is linked to a relationship that God - the absolute - is its only grounding. Through this work, we can infer that Kierkegaard develops his own concept of religion that is not restricted to the cultic dimension or to a function of a social life. It is to understand human life as there is with God. The mode of existence in its necessary configuration according to the quality of the relationship established with God, is the fundamental feature of what one can understand to be the *religion* in Kierkegaard's philosophy.

Keywords: Kierkegaard's Philosophy of Religion – Kierkegaard's Anthropology – Becoming a individual – Becoming a self – God – Individuality foundation

SIGLA

SUD - The Sickness unto Death (correspondente a: KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980b).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 BASES ANTROPOLÓGICAS: O SER HUMANO ENQUANTO SÍNTESE E SUA DESESTABILIZAÇÃO	16
1.1 O SER HUMANO CRIATURA DE DEUS: UMA SÍNTESE ESPECÍFICA	16
1.1.1 A noção de ser humano como criatura de Deus	16
1.1.2 A noção de ser humano como síntese específica	26
1.2 O DESESPERO OU A DESESTABILIZAÇÃO DA SÍNTESE	34
1.2.1 A noção de desespero com base em <i>A Doença para a Morte</i>	34
1.2.2 As formas do desespero	45
2 O FUNDAMENTO DO INDIVÍDUO E O PARADOXO	54
2.1 REPOUSAR NO PODER QUE ESTABELECEU A SÍNTESE	54
2.1.1 A determinação “diante de Deus” e a noção de pecado a partir do desdobramento da condição antropológica	54
2.1.2 A angústia como o que explica a liberdade e a responsabilidade quanto ao pecado original	57
2.1.3 Repousar em Deus como o poder que estabeleceu a síntese: o fundamento do indivíduo	67
2.2 O PARADOXO DO ETERNO NO TEMPO	73
2.2.1 O paradoxo absoluto	73
2.2.2 O fundamento do indivíduo como relação com o paradoxo absoluto	80
3 FÉ, RELIGIÃO E SENTIDO EXISTENCIAL A PARTIR DO PROCESSO DE TORNAR-SE INDIVÍDUO	88
3.1 FÉ E TORNAR-SE UM INDIVÍDUO	88
3.1.1 O conceito de fé em Kierkegaard	88
3.1.2 Tornar-se um indivíduo: dinâmica e processualidade da fé	106
3.2 A RELIGIÃO EM KIERKEGAARD E SUA POSSIBILIDADE DE SENTIDO PARA O SER HUMANO CONTEMPORÂNEO	118
3.2.1 A noção específica de religião ou o religioso na obra de Kierkegaard	118
3.2.2 O religioso e suas bases de sentido para a contemporaneidade	123
CONCLUSÃO	132
REFERÊNCIAS	135

INTRODUÇÃO

A problemática central dessa pesquisa intitulada “Deus como fundamento do indivíduo: uma filosofia da religião em Kierkegaard” refere-se às condições necessárias para que um ser humano alcance sua individualidade efetiva. Segundo o pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), a individualidade não está meramente dada, mas requer uma atuação cuidadosa da parte de cada ser humano particular, o que envolve um verdadeiro processo de *tornar-se si mesmo*, ou tornar-se um indivíduo.¹ Esse processo depende, primordialmente, da relação do sujeito particular com Deus, mas uma relação absoluta, que relativizará todas as demais, dando-lhes novo significado.² Assim, a condição determinante e substancial para que uma pessoa se torne um indivíduo é o estabelecimento de uma relação com Deus, na qual este seja o fundamento de sua individualidade.³ É sobre essa relação específica do ser humano particular com Deus, que equivale a viver considerando-o como fundamento de seu ser, que Kierkegaard erige uma filosofia da religião voltada para a concretude da existência. A partir dessa base, Kierkegaard desenvolve uma noção própria de religião que não se identifica meramente com a dimensão do culto nem com uma dimensão da vida social. Trata-se de compreender a vida humana como existir diante de Deus.⁴ O modo como se dá tal existência, isto é, a qualidade da relação que se estabelece com Deus, dentro de um processo existencial, é a marca fundamental do que se pode entender por *religião* na filosofia kierkegaardiana.

Dessa forma, o pensador dinamarquês desenvolve uma filosofia da religião ao longo de sua obra, apresentando uma noção original da religião e envolvendo no interior da mesma todo o conjunto da existência.⁵ Essa noção não é explanada explicitamente em sua obra, mas emerge de uma antropologia própria, que aponta para elementos que implicam, conseqüentemente, numa origem e num *telos* próprios do ser humano. Em outros termos, a filosofia da religião em Kierkegaard pressupõe e se sustenta sobre uma antropologia que ele mesmo desenvolve e que, desse modo, faz emergir condições bem específicas para a existência. A estrutura antropológica kierkegaardiana se propõe ter um caráter universal, com base na antropologia bíblica: o ser humano é constituído por corpo (*soma*), alma (*psiché*) e

¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980b. (KW XIX) (SUD). p. 5 e 29-30.

² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 151.

³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. Op. cit. p. 49.

⁴ Cf. ib. p. 79.

⁵ Cf. GOUWENS, David J. **Kierkegaard as Religious Thinker**. New York, USA: Cambridge University Press, 1996.

espírito (*pneuma*), sendo que sua concepção mesma não se identifica precisamente com uma tricotomia. Diversamente, a originalidade de Kierkegaard está no modo como ele concebe cada uma dessas dimensões e suas relações mútuas. Sua profundidade e minúcia, que favorecem a universalidade de sua concepção antropológica, sustentam-se, paradoxalmente, em sua intensa encarnação contextual, na Dinamarca do século XIX.

O país no qual e, em certa medida, para o qual Kierkegaard escreveu sua obra oferecia a seus cidadãos boa situação econômica, boa educação e boa religião. Cabia a cada um expressar, com sua vida pessoal, os padrões de um Estado econômico e politicamente estabilizado. No campo intelectual, havia uma cultura da cientificidade, reforçada pela elaboração de sistemas filosóficos de inspiração hegeliana, que se erguia ao custo de submeter linguagem científica e, talvez, também outros tipos de linguagem, a uma pretensa e rigorosa objetividade.⁶ No âmbito religioso, todo cidadão que nascia nesse país de tradição luterana tinha o conforto da garantia de salvação, visto que era considerado cristão apenas pelo fato de ter nascido num território de cultura cristã. Assim, o cidadão dinamarquês podia ser batizado e frequentar a igreja, tendo o privilégio de ouvir sermões eruditos construídos a partir de uma teologia bem fundamentada filosoficamente. O ser cristão limitava-se a um dado culturalmente herdado.

Diante desse contexto, em que seus concidadãos consideravam que o essencial de suas vidas já estava dado, Kierkegaard contrapõe a afirmação de que é preciso *tornar-se*: tornar-se espírito, tornar-se si mesmo, tornar-se indivíduo, tornar-se cristão. Todos esses objetos referem-se a um mesmo processo, o de *tornar-se*; são, portanto, basicamente sinônimos e equivalem ao conteúdo que a obra total pretende oferecer. Na perspectiva de uma ontologia relacional presente na obra *A Doença para a Morte*, assim como na precedente *O Conceito de Angústia*, o movimento existencial e teleológico do *tornar-se si mesmo* pressupõe que o ser humano é constituído por polaridades que precisam ser postas numa relação de síntese, a qual corresponde ao espírito. Mas essa relação de síntese possui condições bem específicas para vigorar.

A ênfase é posta no movimento. Embora toda pessoa nasça humana, é preciso que se torne um si-mesmo, um indivíduo. A individualidade não é um dado *a priori*, mas uma potência a ser efetivada com empenho pessoal. Na mesma medida, ainda que tenha nascido no seio de uma cultura cristianizada (cristandade), cada pessoa deve tornar-se cristã de fato. A individualidade só é alcançada quando se realiza na própria existência o que é

⁶ Cf. VALLS, Álvaro L. M. **Entre Sócrates e Cristo**: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 185.

especificamente cristão. Ela corresponde à máxima realização humana numa dimensão absoluta. Por isso, sua possibilidade está ligada a uma relação em que Deus – o absoluto – é seu único fundamento. Trata-se de um movimento existencial, que envolve a totalidade do ser humano, constituída por relações. É a qualidade dessas relações que estabelece a diferença entre ser humano natural e espiritual, indivíduo numérico (*Individet*) e indivíduo específico (*den Enkelt*), cidadão da cristandade e cristão de fato.

A base do conteúdo do pensamento filosófico de Kierkegaard constitui-se a partir de premissas teológicas que se referem, sobretudo, à doutrina da criação, à antropologia judaico-cristã e à cristologia protestante.⁷ Tendo isso em consideração, pode-se afirmar que o processo de tornar-se si mesmo, ou indivíduo – que depende da fundamentação pessoal em Deus – equivale a tornar-se cristão. Pois, assim como a individualidade é mais que uma unidade numérica e biológica que participa da única espécie humana, o ser cristão é mais que uma situação ou conformação sócio-cultural; depende de um esforço, de um vir a ser cristão no transcurso da existência. Em suma, para Kierkegaard, ninguém nasce indivíduo; antes, é preciso tornar-se um indivíduo, o que só é possível quando a pessoa fundamenta seu ser relacional em Deus, que a criou para essa relação específica com ele. Assim, apesar de toda amplitude e complexidade da obra kierkegaardiana, é viável assumir como eixo interpretativo o processo de tornar-se indivíduo, visto que fornece o sentido básico de toda a produção do autor dinamarquês, levando sempre em consideração que a realização efetiva desse processo só acontece quando o fundamento da individualidade é Deus.

Ao sustentar esse núcleo investigativo, é preciso levar em conta que, na obra de Kierkegaard, tão importante quanto o conteúdo é sua forma, seu método. Este e aquele são inseparáveis e mutuamente determinantes. Essa característica é bem mais que uma estratégia literária – embora também o seja. Para o pensador dinamarquês, a própria natureza do objeto que ele pretende *re*-apresentar, o cristianismo, condiciona sua (re)apresentação, de maneira que, forma e conteúdo constituem-se reciprocamente, como duas facetas de uma realidade única. Assim, Kierkegaard elabora uma vasta e complexa obra que, na tentativa de atingir a interioridade de seus leitores, oferece-lhes “um *como* [forma] com a propriedade de que, quando cuidadosamente fornecido, o *o quê* [conteúdo] que lhe corresponde também é dado.”⁸ Porque ele entende que o tornar-se indivíduo – que pressupõe uma relação de fundamento em Deus – é um problema da existência, e não do intelecto, em primeiro lugar, considera que não

⁷ Cf. THEUNISSEN, M. **Kierkegaard's concept of despair**. Princeton: Princeton University, 2005. p. 3-4.

⁸ JP IV 4550 (*Pap. X2 A 299 n.d.*, 1849). Tradução nossa. Todas as traduções das obras em língua inglesa aqui referenciadas serão de autoria nossa.

é possível comunicá-lo, com tudo o que esse processo envolve, diretamente a seus leitores ou ouvintes. Devido a isso, Kierkegaard lança mão de uma estratégia muito própria, composta por artifícios meticulosamente conectados, que podem ser resumidos na *ironia* enquanto *método*. Os estudiosos do pensador dinamarquês se dividem quanto ao modo de compreender esse método engenhoso e quanto à interpretação do sentido e do papel de cada um daqueles artifícios implicados. E como, na obra em questão, conteúdo e forma são interdependentes, importa esclarecer algumas orientações referentes a opções interpretativas seguidas na presente dissertação.

O método irônico desenvolvido por Kierkegaard é de inspiração socrática e abarca uma complexidade de elementos, que possibilitaram ao autor dinamarquês realizar uma *comunicação indireta*. A função da ironia é prover uma comunicação que fale à subjetividade do leitor. Portanto, Kierkegaard é irônico, sobretudo, à maneira socrática; sua ironia metódica perpassa a totalidade de sua obra, não se restringindo aos joguetes, anedotas, sarcasmos e dissimulações muitas vezes presentes ao longo de seus escritos. A ironia se expressa, particularmente, na *duplicidade da obra*, que apresenta, de um lado, escritos pseudonímicos e, de outro, discursos edificantes, com conteúdo religioso explícito e assinados por Kierkegaard como autor. Essa estratégia da duplicidade pode ser considerada em duas fases distintas principais, sendo a passagem de uma para a outra marcada pela publicação do *Postscriptum Concludente Não Científico às Migalhas Filosóficas*.⁹ Em conformidade com isso, a interpretação realizada nessa pesquisa leva em conta a leitura da obra como sendo um todo dotado que possui um sentido coerente e mais profundo em sua unidade. Assim, cada obra particular compreendida dentro da totalidade deve ser lida em constante diálogo com esse todo. Essas orientações seguem as indicações para a leitura de sua obra, que o próprio Kierkegaard oferece no *Ponto de Vista Explicativo*.¹⁰ Embora a aceitação dessas indicações não seja unânime na crítica kierkegaardiana, elas são aqui adotadas por possibilitarem uma leitura inteligente, mais coerente e significativa da obra de Kierkegaard.

Importa esclarecer também que essa pesquisa não conta com o estudo direto da totalidade da obra de Kierkegaard, mas se limita ao estudo de obras específicas, a saber, *A Doença para a Morte*, *Migalhas Filosóficas*, *O Conceito de Angústia e Temor e Tremor*,

⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 29-30.

¹⁰ Cf. ib. passim. Há indicações para a leitura também no *Postscriptum Concludente Não Científico às Migalhas Filosóficas* e em notas dos *Papirer*.

sempre em diálogo com o sentido maior constituído pela unidade da obra total.¹¹ E como se pode conferir, são obras escritas sob pseudônimos, um dos elementos fundamentais da ironia kierkegaardiana, que conjuga em cada obra particular conceitos importantes e linguagem específica para desenvolver tais conceitos.¹² O pseudônimo é uma pessoa paradigmática, uma “existência-forma”, ou seja, um modo específico de existir e conceber a realidade e seu escrito é uma expressão da existência que ele é, em seu constante vir a ser com sua forma própria. O uso da estratégia pseudonímica permite a Kierkegaard realizar uma espécie de “arqueologia de conceitos”, em prol da busca de uma verdade mais fundamental, em que cada conceito só aparece em seu sentido mais próprio quando intimamente vinculado à existência subjetiva. Em outros termos, a linguagem pseudonímica oferece um modo particular e um lugar semântico-existencial capazes de levar o leitor a perceber o significado mais profundo de certos conceitos, dentro da compreensão de que estes se radicam na vida concreta de cada sujeito, constituindo, antes de tudo, uma experiência da interioridade, que, em princípio, pode ser feita por todos os humanos.

Com isso, cada pseudônimo constitui, juntamente com o prefácio de sua obra, a atmosfera (*Stemming*) adequada, conforme o entendimento de Kierkegaard, para a compreensão mais precisa e correta dos conceitos por ele desenvolvidos. É certo que um mesmo conceito é tratado em obras diversas, por pseudônimos distintos. Mas é justamente com essa jogada com a riqueza das possibilidades significativas dos conceitos, incluindo certa parcialidade ou perspectivismo gnosiológico a respeito dos temas tratados, que o pensador dinamarquês consegue afirmar a ligação profunda, estética, ética e mesmo ontológica entre existência e significado do discurso, vida concreta (subjetiva) e conceitualização. Neste ponto, o recurso à compreensão da obra como um todo dotado de sentido é fundamental, visto que nesta perspectiva ampla Kierkegaard sustenta uma dialética qualitativa de fundo que serve como instância reguladora da significação plural expressa, sobretudo, entre os pseudônimos, mas, também, entre estes e os escritos edificantes.

É sustentando-se sobre essa engenhosidade literária que Kierkegaard desenvolverá uma filosofia da religião própria, cujo eixo corresponde ao processo existencial de tornar-se um indivíduo pela fundação da subjetividade em Deus. Ao desenvolver conceitos temáticos da religião, bem como ao estabelecer suas correlações, apresentando seus conteúdos de modo original e com método peculiar, Kierkegaard, além de produzir uma filosofia da religião,

¹¹ O estudo desse conjunto restrito, recorrendo-se, quando necessário, a outros escritos do autor e a comentadores reconhecidos, permite encontrar os elementos fundamentais do assunto aqui tratado.

¹² Ao longo do desenvolvimento deste trabalho, maiores detalhes a respeito do uso de pseudônimos serão acrescentados.

fornece elementos teóricos relevantes a serem considerados num estudo na área de Ciência da Religião. Para tanto, ele desenvolve conceitos fundamentais relativos ao tema da religião e aponta para os limites dessa área específica.

Visando demonstrar a viabilidade, do ponto de vista da Ciência da Religião, de se ler a construção de uma filosofia da religião por Kierkegaard, assumindo como eixo a relação de fundamento do indivíduo em Deus no processo existencial de tornar-se si-mesmo, o presente trabalho se desenvolve em três capítulos interdependentes. O primeiro, intitulado “Bases antropológicas: o ser humano enquanto síntese e sua desestabilização”, apresenta e desenvolve os elementos básicos da problemática implicada no processo de tornar-se indivíduo, juntamente com as condições específicas desse processo existencial. O segundo capítulo, intitulado “O fundamento do indivíduo e o paradoxo”, desenvolve as condições de possibilidade de fundação da individualidade em Deus, de modo que o tornar-se indivíduo seja um processo conceitualmente viável, do ponto de vista filosófico. Enfim, o terceiro capítulo, intitulado “Processualidade e contribuição contemporânea do tornar-se indivíduo”, explicita a dinâmica concernente ao processo de tornar-se indivíduo enquanto processo existencial que envolve fé, e apresenta as contribuições específicas dessa concepção filosófica kierkegaardiana a respeito da existência para a contemporaneidade.

1 BASES ANTROPOLÓGICAS: O SER HUMANO ENQUANTO SÍNTESE E SUA DESESTABILIZAÇÃO

1.1 O SER HUMANO CRIATURA DE DEUS: UMA SÍNTESE ESPECÍFICA

1.1.1 A noção de ser humano como criatura de Deus

Em sua obra, Kierkegaard desenvolve uma antropologia própria, anunciada em níveis diferentes ao longo de seu *corpus*. Por não ser um autor tecnicamente sistemático, os elementos dessa antropologia fundamental devem ser captados em partes diversas de cada obra particular. De qualquer forma, Kierkegaard oferece a seus leitores uma base antropológica bem articulada, em linguagem que ele consideraria a mais especificamente cristã, por meio de seu pseudônimo Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte*. Com isso, é possível observar que, diferentemente dos outros seres do mundo, o ser humano é constituído por uma complexidade própria, que pode ser resumida na bidimensionalidade corpóreo/anímico, em que estas dimensões se relacionam mutuamente de forma muito específica. É importante notar que o diferencial do ser humano não está, segundo Anti-Climacus, meramente nesta bidimensionalidade, mas na relação constantemente tensa entre elas, a qual se orienta para uma nova relação, a saber: uma síntese. Isso significa que a tensão inerente à estrutura relacional humana pode ser compreendida como um sinal de que essa estrutura antropológica pede por um repouso, apontando para uma realização a ser efetivada. Segundo Anti-Climacus, esta apenas se viabiliza em termos de uma síntese positiva, concreta. Assim, Kierkegaard rompe com um dualismo antropológico, afirmando, em vez disso, uma multidimensionalidade humana constituída por polaridades que se relacionam entre si de modo dinâmico e que, ao se relacionarem “equilibradamente”, efetivam uma terceira dimensão – que possibilita ao ser humano transcender-se – à qual Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte*, atribui o nome de espírito:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese.¹³

¹³ SUD, 13. (Zelando pela precisão e fidelidade ao sentido original dos termos, toda referência direta, ou citação de *A Doença para a Morte* usada neste trabalho seguirá a tradução para o português de Jonas Roos – PPCIR/UFJF, em fase de elaboração, diretamente do original em dinamarquês. Entretanto, para facilitar e viabilizar consultas, as referências corresponderão à tradução em língua inglesa dos Hong – SUD, de reconhecimento internacional, como no início da nota). Segundo Hannay, esse trecho denso, isto é, curto, porém constituído por uma complexidade de elementos conceituais interrelacionados, embora “tenha parecido a muitos uma tentativa da parte de Kierkegaard [...] de parodiar a impenetrabilidade da prosa

Assim o ser humano tende a transcender-se, tornando-se espiritual, isto é, “reflexionando”, relacionando uma relação anterior (primeira flexão), que é um dado ontológico – aquela relação entre a dimensão corpórea e a anímica – consigo mesma (segunda flexão). Tais dimensões são de natureza relacional e constituem, portanto, uma “estrutura” antropológica dinâmica orientada para efetivar-se como espírito. Antes da efetivação do espírito, a síntese entre corpóreo e anímico é abstrata, pois o espírito é apenas potencial, isto é, a mera relação entre corpóreo e anímico. Essa potencialidade se apresenta como uma tensão constante, uma espécie de insinuação, na interioridade do ser humano particular, da possibilidade de transcender a mera corporeidade e a mera animidade, e é experimentada como angústia.¹⁴ Daí pode-se afirmar que o espírito é uma nova relação e uma relação que implica uma síntese entre dimensões distintas que, por vez, implicam em polaridades.¹⁵

“Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *si-mesmo*.”¹⁶ O dois elementos de uma síntese – e neste caso específico, o corpóreo e o anímico, incluindo as polaridades citadas – a constituem justamente por se relacionarem. Entretanto, “a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e na relação se relacionam com a relação; assim sob a determinação de alma, a relação entre alma e corpo é uma relação.”¹⁷ Neste caso, não há um elemento novo que transcende as duas dimensões humanas. O que há, são apenas os dois elementos que, por constituírem uma unidade básica, um ser humano particular, vinculam-se numa relação sintética que caracteriza tal unidade. Mas a relação como novo elemento não existe; trata-se apenas de mútua referência que não chega a constituir positivamente uma terceira dimensão.

“Se, ao contrário, a relação relaciona-se consigo mesma, então essa relação é o terceiro termo positivo, e este é o *si-mesmo*.”¹⁸ Pois, se tal relação bidimensional for capaz de

hegeliana”, ele é mais que isso, mais que um “truísmo pretenciosamente exposto”. Tratar-se-ia de uma elegante e acurada afirmação do princípio crucial do pensamento de Kierkegaard dirigida ao “leitor apropriadamente programado”, ou seja, “familiarizado com a tradição da qual os termos de Kierkegaard derivam sua conotação: a tradição hegeliana.” Cf. PERKINS, Robert L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 23-24.

¹⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 44-9. O tema da angústia será tratado mais detalhadamente em item posterior.

¹⁵ Mas, como tal, analisada por um exercício de abstração, esta síntese entre corpóreo e anímico pressupõe outras sínteses, a se retomar: “de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese”, como já visto. Trata-se, portanto, de uma única síntese que pode, entretanto, ser analisada – e aí entra o papel da abstração – do ponto de vista de suas polaridades ou determinações. A ênfase deve cair sobre a contrariedade e dinamicidade que constituem o ser humano enquanto existente. Maiores explanações sobre a diferença entre síntese, sínteses, espírito, ser humano e si-mesmo (*self/Selv*) serão oferecidas oportunamente.

¹⁶ SUD, 13.

¹⁷ Id. ib.

¹⁸ Id. ib.

reflexionar-se, dobrando-se sobre si mesma de modo ativo, consciente (e aqui se encontra a positividade), e influenciar a relação em seu status primário – aquela entre dois – então, ao poder gerar um movimento efetivo, esta flexibilidade apresenta-se com um status positivo. Isto significa que a relação, ao relacionar-se consigo mesma, orienta a relação primária entre corpo e alma, sendo capaz de “administrar” os elementos distintos que constituem a unidade básica do ser humano particular, orientando-os para uma síntese como que mais harmônica.

Uma tal relação que se relaciona a si mesma, um si-mesmo, deve ou ter estabelecido a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro. Se a relação que se relaciona consigo mesma é estabelecida por um outro, então a relação é certamente o terceiro, mas esta relação, o terceiro, é, por sua vez, novamente uma relação, que se relaciona ao que estabeleceu a relação toda.¹⁹

Dentro das condições postas por Anti-Climacus²⁰, quanto à estrutura básica do ser humano, um terceiro termo positivo capaz de gerir, por assim dizer, todas as relações implicadas numa síntese entre corpóreo e anímico, não pode ser originada simplesmente dessa relação anterior. A relação que se relaciona consigo mesma é de uma natureza dinâmica muito mais complexa que a dualidade anterior com suas polaridades. O leitor perspicaz, ao ler o trecho de *A Doença para a Morte* citado acima, é praticamente levado a inferir que uma relação de maior complexidade, diga-se: o espírito ou o si-mesmo, não pode ser causada apenas pelas relações internas ao ser humano em sua unidade elementar, mas por um fator externo.²¹ “O si-mesmo, de acordo com Kierkegaard, não cria e não pode criar a si mesmo do nada.” Antes, trata-se de “uma dinâmica que encontra sua conclusão apenas quando ‘ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *si-mesmo* se funda transparentemente no poder que o estabeleceu’ (SUD 14).”²² Este é um ponto fundamental no pensamento de Kierkegaard, em torno do qual tornam-se relevantes algumas observações.

Antes de tudo, cabe a referência à obra *A Doença para a Morte* (1849), do pseudônimo Anti-Climacus. Embora essa obra seja, também, pseudonímica, ela apresenta, contudo, um diferencial: ainda que Kierkegaard não a assine como autor, põe-se como seu editor, de modo que se posiciona como quem assume o conteúdo apresentado do início ao

¹⁹ Id. ib.

²⁰ Tratar-se-á do significado desse pseudônimo adiante, em momento mais oportuno.

²¹ Neste ponto, a estratégia argumentativa assemelha-se àquela usada por Descartes para afirmar que de algo menor, ou mais limitado, não pode provir algo maior, ou ilimitado, como o infinito do finito ou o perfeito do imperfeito, por exemplo. O contrário já não seria tão problemático. Cf. DESCARTES, René. Discurso do Método: para um bem conduzir a própria razão... In: LEBRUN, Gerard (org.). **Obra Escolhida: Descartes**. 2. ed. São Paulo: Difusão européia do Livro, 1973. p. 68-9; ou ainda _____. **Princípios da Filosofia**. Ed. bilíngue latim/português. Rio de Janeiro: Editor UFRJ, 2002. p. 37 e 39.

²² PATTISON, G. **The Philosophy of Kierkegaard**. Chesham: Acunen, 2005. p. 62-3.

fim. Além disso, Anti-Climacus é um pseudônimo de quem o próprio Kierkegaard afirma estar abaixo.²³

Após a publicação de *Postscriptum Não Científico Concludente às Migalhas Filosóficas* (1846)²⁴, sob o pseudônimo Johannes Climacus, Kierkegaard estava decidido a parar de escrever, abrindo exceção para uma ou outra resenha ocasional de livro.²⁵ Ao refletir sobre seus próximos passos na vida pessoal, ele resolveu continuar sua carreira como escritor e, cerca de quatro anos após publicar *O Conceito de Angústia* (1844), escreve *A Doença para a Morte*. Num primeiro momento, Kierkegaard tencionava assinar esta última como seu autor assumido, visto que aceitaria a idealidade da proposta desta obra como sua. Mas, provavelmente, não o fez porque, no caso,

um pseudônimo teria de ser usado. Quando as exigências da idealidade devem ser apresentadas em seu máximo, então se deve tomar um extremo cuidado para não ser confundido com elas, como se fôssemos o próprio ideal. Protestos poderiam ser usados para evitar isso. Mas o único modo seguro é este reduplicar.²⁶

Então, Kierkegaard cria Anti-Climacus, pseudônimo também de *Prática no Cristianismo* (1850) e cujo nome faz referência àquele outro pseudônimo antecessor, Johannes Climacus²⁷. Com maior abertura, pode-se entender que o prefixo latino “Anti-” significa tanto uma relação de oposição, de contraste, quanto uma relação de precedência no tempo e/ou na qualidade (superioridade). Na perspectiva da obra total de Kierkegaard, Anti-Climacus parece assumir um lugar avançado no que toca o conhecimento e a experiência de fé. Lugar que lhe permite, seguramente, fazer afirmações a este respeito e “tornar atento” seu leitor para questões que deveriam ser do interesse do mesmo antes que quaisquer outras.²⁸ Anti-Climacus é protótipo do cristão que “considera a si mesmo como um cristão num nível

²³ Cf. JP VI, 6433.

²⁴ Obra também editada com o nome de Kierkegaard.

²⁵ Cf. GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 242.

²⁶ JP VI, 6446.

²⁷ Johannes Climacus, autor pseudônimo de *Migalhas Filosóficas* (1844) e *Post-Scriptum não científico concludente* (1846), bem como do póstumo *De Hominibus Dubitandum Est* (1842-3). Seu nome pode significar “João das Escadas” ou “João Escalador”, ou ainda “João do Clímax”, nome pelo qual ficou conhecido um autor medieval devido ao título de seu livro: *A escada da ascensão divina*, cujo conteúdo apresenta teor devocional com traços de ascetismo místico. Cf. GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 265; ou ainda BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses**: Kierkegaard on anxiety and despair. 2. ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2009. p. 88-9.

²⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 45.

extraordinariamente alto”, abaixo do qual o próprio Kierkegaard afirmou estar.²⁹ Esse papel exercido, esse lugar-linguagem específico deste pseudônimo, ao nosso ver, favorece uma interpretação em que o prefixo “Anti” tem sua origem a partir de uma forma mais antiga “ante” e pretende significar uma precedência, no caso, na experiência existencial da fé.³⁰

Assim como os pseudônimos antecedentes, Anti-Climacus problematiza a ideia e a concretude da “individualidade” a partir de seu contexto (Dinamarca/Europa cristã no século XIX). Ele restabelece conceitos, visando recolocar a antropologia cristã, a partir de seu lugar e linguagem próprios, visto que era compreendida de modo estático e, por isso, não apresentava uma significação relevante em seu contexto de cristandade contemporânea. Um paradigma antropológico estático não exige o empenho pessoal e pode ser facilmente relegado ao mero conhecimento doutrinário. Anti-Climacus afirma uma estrutura antropológica dinâmica e comprometedora, e, nesse sentido, sua crítica se volta agudamente, de acordo com Vergote – sem excluir todas as outras possíveis interpretações ou alvos – para uma pretensa tentativa de “tradução”, exercida na época moderna, de todo tipo de linguagem para uma outra “científica”. O que

tornou mais do que problemática a própria existência das línguas maternas às quais poderíamos remeter os conceitos como à sua “pátria de origem” ou como à atmosfera (*Stemming*) onde, só então, descobriríamos a significação de cada um deles. Querendo traduzir tudo, convidamos a confundir tudo. [...] é fácil postular até que existem tantas línguas possíveis quanto são os horizontes localizáveis. Sua [de Kierkegaard] arte da polinomia não tem outra finalidade senão observar essas línguas específicas graças a personagens fictícios, capazes, só eles, talvez, de falá-las como suas línguas maternas. [...] Ajudar cada um a demarcar qual língua fala a fim de convidá-

²⁹ Cf. JP VI, 6433.

³⁰ Os comentadores que tratam dessa minúcia não são unânimes quanto ao provável significado do prefixo. Por exemplo, Watkin em seu dicionário histórico da filosofia de Kierkegaard apresenta as duas possibilidades de interpretação, mas parece tender à primeira, ou seja, ao sentido de oposição (cf. WATKIN, J. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham: Scarecrow Press, 2001. p. 401); Beabout, porém, afirma que tal prefixo é uma versão de *ante* e, portanto, quer mesmo dizer “precedente”, nada de oposto, o que leva a uma interpretação de Anti-Climacus como aquele que está mais adiantando que Climacus em relação à fé (cf. BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. 2. ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2009. p. 88-9). Em busca de objetividade, Watkin não menciona nenhum argumento; Beabout, diferentemente, refere-se a SUD, xxii (introdução dos Hong), onde se encontra uma passagem de JP VI, 6433. Pensamos que, para sermos mais coerentes com o próprio Kierkegaard, convém manter a tensão de significados. Em geral, a escolha de Beabout parece mais frutífera para se compreender a obra em questão. O que não seria viável seria assumir exclusivamente a interpretação de oposição. Manter a tensão mostra-se uma postura valiosa, visto que é possível perceber no trato de Kierkegaard a respeito da comparação entre esses pseudônimos tanto uma visão de graduação como uma de posicionamento existencial. Em conformidade com essa perspectiva de tensão, é possível afirmar que Anti-Climacus precede Climacus na fé, tratando-se de um “Ante”-Climacus, como quem está em nível superior; e afirmar também que os dois pseudônimos devem ser vistos como que em esferas existenciais distintas, condição que pressupõe um salto qualitativo que separa os dois no modo de pensar e existir. Assim, neste trabalho, assumiremos essa interpretação que mantém a tensão entre o papel e o significado desses dois pseudônimos, em vez de assumi-los como diametralmente opostos.

lo a falá-la mais puramente como sua língua materna, tal é, pelo menos nas suas pretensões, o único serviço que o dialético pode prestar.³¹

Com tal crítica, Kierkegaard aponta para um problema, à primeira vista, localizado no ponto de intercessão entre a constituição antropológico-existencial e a ação linguístico-cognoscitiva do homem moderno (de referência européia). Aquela constituição fornece uma estrutura capaz de produzir e sustentar esta ação, a qual, por sua vez, alimenta e ambienta a anterior. Em outros termos, Kierkegaard denuncia e critica um movimento, diga-se, cultural, social e acadêmico que passa a ditar o que seja a realidade, tanto pensada quanto vivida, que aos poucos vai conformando o “indivíduo” a uma forma de vida ou existência fundamentada em noções abstratas, por meio de um processo resultante de uma confusão. Esta – a confusão entre conceitos (significados), entre campos ou lugares de linguagem e entre conceitos e realidade efetiva – se expressa, a partir do ponto de vista de Kierkegaard, tanto nos trabalhos intelectuais de seu tempo, quanto na vida cotidiana das pessoas, especialmente nas relações religiosas (no sentido comum).

Em todo caso,

Kierkegaard deve muito bem reconhecer alguma prevalência de uma língua particular onde “insistiria” talvez algo assim como um sentido “verdadeiro” das coisas. É natural que pensemos que ele concede tal privilégio à língua de Anti-Climacus [...]. Mas vendo justamente renunciar a assinar com seu nome as obras de Anti-Climacus, compreendemos que o problema para ele é menos o da língua do que o de um falante que então pudesse “reduplicar” na realidade o pensamento imanente, e o do lugar teórico de uma tal reduplicação [...]. E se cada um, falando de seu lugar próprio, quer denominar Deus esta potência [daquilo a que ele se reporta como aquilo que, para ele, dá sentido], é ainda por aquilo que ele é que ele dará então a conhecer quem é seu Deus e qual é sua potência. “Pois Deus mesmo é justamente isso: o *como* entramos em relação com ele”. [...] ninguém entra em relação com ele senão apoiando-se sobre uma palavra antecedente onde ele antes escutou nomeá-lo. E vemos bem, desde logo, qual interesse ele então teria em demarcar os diferentes “lugares” onde o evento de uma primeira enunciação introduziu numa língua esta “subversão dos conceitos (que) é o critério da qualidade nova”. Pois é somente se ele a fala deste lugar que um novo sujeito da enunciação poderá produzir subversão e “reduplicá-la” talvez na realidade [...].³²

O lugar específico da fala de Anti-Climacus é o cristianismo. Importa enfatizar que este, no presente momento deste texto, significa, sobretudo, e como em *Migalhas*, que a

³¹ VERGOTE, H.-B. **Ler Kierkegaard**: filósofo da cristicidade. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Lúcia Sarmiento da Silva. Porto Alegre: Unisinos (Apostila não publicada). p. 15.

³² *Ib.* p. 15-6.

verdade – ou a possibilidade da realização máxima do ser humano enquanto humano – vem de fora. Isto é, trata-se de um poder criador e consumidor da realidade efetiva; poder de ordem transcendente, sendo externo ao ser humano.³³ Cada ser humano particular entra em contato com essa verdade quando “ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu.”³⁴

Anti-Climacus trabalha com pressupostos específicos do cristianismo, sendo um deles – e o que para o cristianismo é decisivo – o fato de o ser humano, assim como todo o universo, ter sido criado por Deus. Isso implica numa condição muito específica da constituição do ser humano, que tem em si a potencialidade de transcender a relação primária entre suas já bastante mencionadas dimensões básicas numa terceira: o espírito ou o si-mesmo. Assim, “Kierkegaard faz muitas suposições em seu livro de 1849.” Sua problemática central fundamenta-se em premissas antropológicas preliminarmente motivadas por decisões teológicas: primeiro, que o ser humano é uma *síntese*, segundo, que pode vir a ser um *si-mesmo*, e terceiro, que este é estabelecido por *Deus*.³⁵

Portanto, Kierkegaard (Anti-Climacus) pressupõe que o ser humano é criatura de Deus, segundo a concepção da tradição cristã. Essa pressuposição também pode ser verificada em *Migalhas Filosóficas* e em *O Conceito de Angústia*. Na primeira, encontra-se um trecho que tem muito em comum com a elaboração apresentada em *A Doença para a Morte*:

Na medida então em que o aprendiz existe, é evidente que foi criado, e nesta medida Deus deve ter-lhe dado a condição para compreender a verdade (pois caso contrário ele seria antes apenas um animal, e não se tornaria homem senão por este mestre que lhe daria a verdade, junto com a condição).³⁶

³³ Certamente a noção de “verdade” em Kierkegaard ultrapassa em muito a que é dada neste ponto. A ideia aqui é enfatizar que a verdade está relacionada com o fato de um ser humano particular tornar-se um indivíduo (sobre o que trataremos posteriormente) ou um si-mesmo, efetivando-se como espírito, para além de seu ser inicial constituído pela relação tensa entre corpóreo e anímico, na qual não há propriamente uma síntese, mas a determinação de uma dessas dimensões sobre a outra. Assim, a “verdade” é o que possibilita a concretização desta síntese. (Cf. SUD, 29-30: “O *si-mesmo* é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que só se pode realizar na relação com Deus. Mas tornar-se si mesmo é tornar-se concreto. Mas tornar-se concreto não é nem tornar-se finito nem tornar-se infinito, pois, afinal, o que deve tornar-se concreto é uma síntese. [...] Contudo, a cada instante que o *si-mesmo* existe ele está em um processo de tornar-se, pois o *si-mesmo* *κατα δύναμιν* [em potência] não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir”).

³⁴ SUD, 14.

³⁵ Cf. THEUNISSEN, M. **Kierkegaard’s Concept of Despair**. Princeton: Princeton University Press, 2005. p. 3-4.

³⁶ KIRKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 34. Observe-se que nesta edição em língua portuguesa o tradutor (editor?) pôs a palavra “Deus” exatamente assim, com inicial maiúscula. A tendência do texto de Climacus, entretanto, parece apontar para o uso constante da inicial minúscula, como, p.ex., o das páginas 29 e 35; na 30, porém, registra-se também “*Deus*” (no dinamarquês, *Gud*). Claro que essa observação se refere a essa edição brasileira, visto que, à época de Kierkegaard, substantivos em dinamarquês (língua original em que foi

Neste trecho de Climacus, a menção do ser humano como criatura de Deus é explícita. Uma interpretação desse dado como mero sarcasmo, ou joguete do autor resultaria numa desconstrução de praticamente toda a dinâmica de raciocínio do texto. Isto porque tal dado exerce papel de um dos pilares do argumento geral a respeito da problemática da verdade levantada já no início da obra: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?”³⁷ e que servirá de base para a complementação do raciocínio.

Parece viável e fértil uma comparação daquele trecho de *Migalhas* com outro de *A Doença para a Morte*, a fim de demonstrar uma correspondência no âmbito das pressuposições fundamentais de Kierkegaard que, apesar de serem expressas de modo distinto, conforme o pseudônimo, possuem como referência uma base comum. Para tanto, far-se-á, em seguida, uma espécie de “emparelhamento” dos respectivos trechos, no qual a citação anterior será repetida, e seu correspondente possível em *A Doença para a Morte* será apresentado de modo intercalado, entre colchetes:

Na medida então em que o aprendiz [ser humano] existe,/ é evidente que foi criado [solto da mão de Deus],/ e nesta medida Deus [poder que estabeleceu toda a relação]/ deve ter-lhe dado a condição para compreender a verdade [para Deus tudo é possível]/ (pois caso contrário ele seria antes apenas um animal [mera relação imediata entre dois: corpo e alma],/ e não se tornaria homem [espírito, si-mesmo]/ senão por este mestre [Cristo]/ que lhe daria a verdade [ser um si-mesmo repousando em Deus, relacionando-se ao poder que estabeleceu toda a relação],/ junto com a condição [fé].³⁸

Portanto, essas duas obras diferentes, possuem pressupostos *fundamentais* em comum (aqueles ligados ao sentido e à problemática básica da obra total, escrita por um único autor: Kierkegaard), ainda que haja significativas distinções entre elas. A possibilidade de tal emparelhamento revela a profunda ligação entre *Migalhas Filosóficas* e *A Doença para a*

redigida a obra) eram escritos, por regra geral, com inicial maiúscula (vide *Søren Kierkegaard: Samlede Værker*). Para caracterizar seu “modelo alternativo”, Climacus faz uso da linguagem pagã de inspiração grega, e em português tem-se a expressão equivalente “o deus”, que traduziria o dinamarquês *Guden*. O uso da palavra “Deus” remete mais facilmente à ideia do Deus cristão, o que parece contrariar as intenções (provocações) de Climacus (Kierkegaard).

³⁷ *Ib.* p. 5.

³⁸ Para facilitar o paralelo, o conteúdo referente à obra *A Doença para a Morte* foi posto em destaque, entre colchetes, e com algumas adaptações. O nosso grifo serve para facilitar a identificação dos elementos que consideramos correspondentes. Vale esclarecer que, embora pensemos ser possível tal paralelo, este de fato o é por aproximação, não por equivalência plena, visto que cada pseudônimo tem seu lugar, papel e linguagem próprios e que cada obra tem uma função específica dentro do *Corpus kierkegaardiano*. Para este último detalhe, cf., p.ex., ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2007. p. 11-3; também VERGOTE, H.-B. **Ler Kierkegaard**: filósofo da cristicidade. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Lúcia Sarmiento da Silva. Porto Alegre: Unisinos. p. 10-1.

Morte no que concerne à problemática de Deus como fundamento do indivíduo. No momento, importa enfatizar que ambas pressupõem o ser humano como criatura de Deus. E essa pressuposição teológica de Kierkegaard a respeito da criação divina também se mostra nas letras de Vigilius Haufniensis, pseudônimo autor de *O Conceito de Angústia* (1844).³⁹ Nesta, Haufniensis afirma:

Ora, Adão havia sido criado, [...] porém não havia encontrado companhia para si. Eva foi criada, formada da costela dele. [...] Logo que se estabeleceu a relação de geração, nenhum homem é uma superfluidade, pois cada indivíduo é ele próprio e a humanidade.⁴⁰

O desenvolvimento da problemática de *O Conceito Angústia* baseia-se, fundamentalmente, na análise do relato bíblico de *Gênesis* a respeito tanto da criação de Adão e Eva – primeiros seres humanos – quanto do pecado cometido por eles. Contudo, a força desse trecho de Haufniensis serve mais para reforçar a importância da ideia de criação como pressuposto de grande influência na obra de Kierkegaard, que para provar teoricamente tal pressuposto. Afinal, o texto – conhecido no ambiente cristão – pode ter sido usado como pretexto para que Kierkegaard tratasse da questão do pecado e outras correlatas, como a responsabilidade, a liberdade e a necessidade de se pensar uma nova antropologia, bem como de delimitar os campos de atuação de algumas áreas do pensamento, tais como filosofia, psicologia e dogmática, reclamando a necessidade de se considerar adequadamente os conceitos e seus respectivos âmbitos epistemológicos. Respeitando as condições próprias de cada obra, é válido afirmar que Kierkegaard, de fato, pressupõe que o ser humano é uma criatura de Deus, partindo, assim, da concepção judaico-cristã. Deus o cria de modo que seja constituído de relações internas orientadas a um equilíbrio. Este se torna possível apenas quando tais relações se fundamentam no poder que põe a síntese entre as dimensões, e este poder é Deus mesmo, que criou o humano marcado por tais condições.

Dentro do que fora exposto até aqui, pode-se afirmar que o pensamento de Kierkegaard constrói uma antropologia específica – ao modo de uma recolocação de conceitos cristãos já existentes – sobre a qual fundamentará posteriores afirmações de grande peso para sua obra. De fato, o sentido unitário de sua obra torna-se mais plausível e consistente, na medida em que se pressupõe essa antropologia como um elemento implícito

³⁹ Embora haja diferenças muito significativas, *O Conceito de Angústia*, de 1844, apresenta muitos paralelos com *A Doença para a Morte*, de 1849.

⁴⁰ KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 49. A ideia de criação também está explicitada em outras partes do texto, especialmente no trato da “Angústia objetiva”, p. 61-5.

em várias partes de sua obra total, o que possibilita ao leitor realizar determinadas análises e inferências. Essa constituição antropológica adquire explicitação em *A Doença para a Morte*, embora seus elementos principais estejam presentes, insinuados ou implícitos em outras obras, como mencionado. E esse modelo antropológico constitui uma estrutura muito complexa, “que implica questões éticas, filosóficas e teológicas.”⁴¹

O fato de a filosofia de Kierkegaard assumir pressupostos teológicos⁴² não significa que sua obra deva ser desqualificada filosoficamente. Ao contrário, deve-se ter uma atenção aguda e buscar compreender a *atmosfera* própria de cada problemática levantada (e mesmo entrar nela) para se alcançar o questionamento fundamental e quais os conceitos que delineiam seu contorno. É válido reforçar que este trabalho baseia-se, sobretudo, na obra *A Doença para a Morte*, tendo as outras obras como aportes para fundamentar e/ou esclarecer melhor pontos importantes não explicitados ou muito sucintamente explorados naquela. E, no caso específico de *A Doença para a Morte*, é válido, também, considerar que

há uma dialética [...] com dois aspectos distintos, um filosófico e um religioso [...] um movimento da multiplicidade para a unidade, da diferença para a identidade; mas a identidade é uma identidade na diferença, em que o filosófico e o religioso permanecem como aspectos distintos, mas relacionados de um único todo.⁴³

Em outras palavras, “a dialética filosófica fundamenta a dialética religiosa por definir o problema [...] e seus termos-chave [...]” e “a dialética religiosa completa a dialética filosófica”⁴⁴, ampliando o campo de sentido dos conceitos e aprofundando nos reflexos que os mesmos podem originar quando assumem determinadas conformações, bem como as consequências decorrentes de se assumir uma ou outra compreensão a respeito de noções fundamentais relacionadas à existência.

Assim, a reflexão filosófica é capaz de oferecer à reflexão religiosa um aparato discursivo que possibilita a esta realizar uma aproximação antropológica com maior precisão conceitual e maior clareza quanto aos seus conceitos. Uma tal exposição, em que cada conceito encontra seu devido lugar e origem, oferece, por sua vez, elementos para uma nova reflexão – que deve ser feita, segundo Kierkegaard, pelo leitor atento – que diz respeito à

⁴¹ NORDENTOFT, K. **Kierkegaard's Psychology**. Eugene: Wipf and Stock, 2009. p. 75. Tradução nossa.

⁴² Como nos afirma Theunissen; cf. THEUNISSEN, M. **Kierkegaard's Concept of Despair**. Princeton: Princeton University Press, 2005. p. 3-4.

⁴³ MARSH, J. L. Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 67.

⁴⁴ *Ib.* 75-6.

relação entre *como* se concebe aqueles fundamentos e qual o reflexo disso na existência pessoal. Desse modo, torna-se viável pensar na compreensão do ser humano criado por Deus como síntese para além de uma mera abstração usada pelo pensador dinamarquês para elucidar os fundamentos antropológicos da problemática a ser tratada, de modo especial, aquela de *A Doença para a Morte*, que é trabalhada aqui, a saber: o significado de tornar-se si-mesmo, ou um indivíduo.

1.1.2 A noção de ser humano como síntese específica

Ao construir seu fundamento antropológico, Anti-Climacus desenvolve explicitamente a ideia de ser humano como uma síntese, ainda que com grande complexidade. Logo no início da primeira parte da obra, o autor expõe, como já fora visto, a condição do ser humano como síntese, a qual caracteriza o espírito humano. Nesse caso, é válido retomar aquele trecho específico, a fim de poder analisá-lo mais minuciosamente:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o *si-mesmo*? O *si-mesmo* é uma relação que se relaciona consigo mesma [...]. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese.⁴⁵

Com este parágrafo, o autor condensa muitos elementos de elevado peso. Ele estabelece vínculos entre as noções de “ser humano”, “espírito”, “si-mesmo”, “relação” e “síntese”, sem contar as determinações citadas, como, por exemplo, finitude e infinitude. É possível e didático dividir esse parágrafo em partes para uma análise, conforme os movimentos do raciocínio elucidativo do autor. Anti-Climacus inicia identificando respectivamente o ser humano com espírito, espírito com o si-mesmo, o si-mesmo com uma relação que se relaciona consigo mesma. Num segundo momento, ele retoma a noção de ser humano, identificando o mesmo com uma síntese.⁴⁶

As categorias “espírito” e “síntese” são intermediárias entre “ser humano” e “si-mesmo” dentro da constituição do parágrafo. A estrutura desse parágrafo reforça a possível interpretação de que o importante é que o ser humano deve se tornar si mesmo. Então, “ser humano” e “si-mesmo” não se equivalem, rigorosamente. As categorias “espírito” e “síntese”, estreitamente relacionadas e interdependentes, apontam para uma dinâmica complexa,

⁴⁵ SUD, 13.

⁴⁶ Caso se faça uma interpretação lógica equacional, chega-se a pensar na equivalência direta entre ser humano, espírito, si-mesmo e síntese. Mas é preciso cuidar para não cair em equívoco devido a cálculo apressado.

envolvida num processo existencial. Cada pessoa⁴⁷ é, ontologicamente, um ser humano, mas não necessariamente um “si-mesmo”. Cada pessoa é um *ser humano particular*, com características singulares, mas não necessariamente um *indivíduo*. Para ser um si-mesmo, para ser um indivíduo, é preciso tornar-se.

Deus cria o ser humano como síntese potencial, ou o espírito “como que sonhando”. Ao se relacionar consigo mesma, relacionando-se com Deus, a síntese torna-se efetiva. A síntese é o espírito, e quanto mais espírito, mais si-mesmo. Anti-Climacus diz da natureza sintética da *relação de relação* que é o si-mesmo e apresenta os elementos, ou pólos que compõem essa síntese: finitude e infinitude, temporal e eterno, liberdade (mais precisamente: possibilidade) e necessidade⁴⁸. A descrição de Anti-Climacus é *dialética*, e não analítica. Dessa forma, para não interpretar esse trecho truncado como um emaranhado de contradições, é preciso dirigir a atenção para o movimento do texto, pois é justamente ele que dá a aparência de confusão e contraditoriedade. O movimento do texto é um esforço da parte do autor para fazer perceber a relação íntima entre a construção de um conceito e a existência. Cada termo ou expressão-chave equivale a uma faceta da constituição antropológica, com suas nuances próprias.

Seguindo em seu texto, o autor elucida mais: “[u]ma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *si-mesmo*.” Pois,

[n]a relação entre dois a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e na relação se relacionam com a relação; assim sob a determinação de alma, a relação entre alma e corpo é uma relação. Se, ao contrário, a relação relaciona-se consigo mesma, então essa relação é o terceiro termo positivo, e este é o *si-mesmo*.⁴⁹

⁴⁷ Os termos “pessoa” e “sujeito” têm sentido exclusivo, no presente trabalho, de ser humano particular, ou seja, de indivíduo no sentido neutro, comum, sem conotação técnica, portanto (mesmo porque “indivíduo” possui sentido técnico na obra de Kierkegaard). Trata-se apenas de um recurso linguístico empregado sem o intuito de sugerir nuances filosóficas de significado, como aquelas normalmente atribuídas a “sujeito” e “indivíduo”. Mas, também, para evitar o uso repetitivo da expressão, relativamente longa, “ser humano particular”, cujo uso seria o mais apropriado.

⁴⁸ No início de *A Doença para a Morte*, e ao citar pela primeira vez neste texto as polaridades da síntese, Anti-Climacus, propositada ou, talvez, distraidamente, põe como antitéticas *liberdade* e *necessidade*. Mas, no decorrer da obra, fica claro que a oposição mais adequada e precisa deve ser entre *possibilidade* e *necessidade*. A liberdade é um conceito mais complexo que pode ser compreendido como tendo vários níveis e que se dá, fundamentalmente, com a síntese de possibilidade e necessidade. Logo, a liberdade não se opõe à necessidade; em vez disso, a pressupõe numa relação adequada, sintética, com a possibilidade. Cf. GLENN, J. D. (Jr.). *The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work*. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 8.

⁴⁹ SUD, 13.

Logo, uma síntese necessariamente é uma relação entre dois (pólos) sim, mas não uma relação simples. Trata-se de uma relação que gera um terceiro positivo, na medida em que se relaciona a si mesma, para além da relação primária entre corpóreo e anímico. Só assim o si-mesmo pode implicar na determinação do espírito. Assim, se o ser humano é uma síntese, não é só finitude, temporalidade e necessidade, nem somente seus opostos, mas a relação entre esses pólos, que se expressam existencialmente pelas dimensões de corpo e alma, embora tenham sentido apenas com referência à determinação do espírito. A síntese pressupõe a relação entre corpo e alma e se afirma, a partir dessa realidade, com a relação secundária entre cada uma destas dimensões e a relação entre ambas. A síntese é essa relação de relação, ou seja, uma relação que se flexiona sobre si mesma, e isso é consciência. E, embora Anti-Climacus afirme uma relação que se relaciona consigo mesma é um terceiro positivo que equivale ao si-mesmo, sendo esta uma afirmação de caráter dialético, é preciso esperar mais informações complementares. Pois, assim como uma síntese não é meramente a relação entre dois, também o si-mesmo não é apenas a relação que se autorrelaciona, visto que, para se tornar um terceiro positivo, ela depende de outro elemento. Do contrário, inevitavelmente continuará sendo apenas uma relação entre dois. É preciso, antes, considerar que “[u]ma tal relação que se relaciona a si mesma, um *si-mesmo*, deve ou ter estabelecido a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro”. Daí que, “[s]e a relação que se relaciona consigo mesma é estabelecida por um outro, então a relação é certamente o terceiro, mas esta relação, o terceiro, é, por sua vez, novamente uma relação, que se relaciona ao que estabeleceu a relação toda.”⁵⁰

Há, nesses parágrafos, uma retórica de fundo, com peso argumentativo. Pois, uma relação que se relaciona a si mesma, para ser um terceiro positivo de fato, ainda que Anti-Climacus apresente inicialmente duas possibilidades – “ter estabelecido a si mesma” ou “ter sido estabelecida por um outro” -, por lógica intrínseca à ordem de seu raciocínio, deve se inferir pela segunda opção. A relação tem que ter sido posta por outro. Nem o corpóreo nem o anímico têm condições de ir além de si mesmos, transcendendo-se numa distensão ontológica, para constituir um outro elemento, dotado de positividade. Somente uma realidade que lhes seja externa e superior pode fazê-lo. Do contrário, só há relação entre dois: corpóreo e anímico, temporal e eterno, etc., sempre numa síntese potencial abstrata. Consequentemente, não haverá determinação de espírito. Dado que a estrutura antropológica se constitui de polaridades, caso não haja um terceiro positivo – papel do espírito – o ser humano particular fica determinado, exclusivamente, por um desses pólos. Se não houver, no mínimo, a

⁵⁰ SUD, 13.

possibilidade da efetivação de um terceiro positivo, capaz de constituir uma síntese num grau mais elevado, então não há também subjetividade propriamente dita. O ser humano particular lança-se existencialmente sobre determinados objetos – dinheiro, sexo, poder, ideias, sonhos, pessoas, etc. – e abraça-os de tal forma que acaba por se misturar com eles, numa relação de dispersão.

Ao se retomar o início da passagem de fundamentação antropológica sob a luz dessas reflexões, fica claro que a primeira informação contida nela – a de que “o ser humano é espírito” – não tem esse lugar por mera casualidade ou formalidade textual. Trata-se de uma informação capital, pois o fato de o ser humano ser espírito “é aquilo ao redor do que tudo gira.”⁵¹ Mas, após essa afirmação preliminar, são lançadas outras informações, ao modo de complemento, centradas em outras categorias (“si-mesmo”, “relação que se relaciona consigo mesma”, “síntese de polaridades”). No mínimo, com isso o autor quer significar que “ser espírito” envolve algum nível de complexidade. Ao lado disso, voltando a atenção para os nomes das categorias, é possível perceber que eles expressam um movimento orientado para uma unidade particular, um núcleo. E não deveria ser diferente, considerando-se que é a partir dessa base antropológica que Anti-Climacus sustenta a necessidade de tornar-se um indivíduo.

A própria passagem inicial se apresenta como um movimento em que, de afirmações de identidade de conteúdo (p.ex., “O ser humano é espírito.”), passa-se a uma pergunta que pede por maiores explicações (p.ex., “Mas o que é espírito?”) e essa explicação é brevíssima (p.ex., “O espírito é o si-mesmo”). E esse tipo de movimento se repete, de forma que a impressão provável que o leitor poderá vir a ter é a de que, apesar de seduzido pelo texto para a expectativa de uma resposta que poderá surgir logo, não há um ponto de chegada definitivo. Não que para Anti-Climacus não haja um de fato, mas, para ele, o conteúdo do enunciado torna-se deficitário sem a forma que o expressa, e isso inviabiliza a compreensão efetiva da realidade para a qual o conceito pretende apontar. Por conseguinte, para se alcançar uma compreensão mais precisa do que Anti-Climacus enuncia na passagem em questão, é preciso estender mais a análise.

Essa explanação de cunho antropológico visa fornecer a base para que o leitor compreenda a condição de possibilidade da problemática que será desenvolvida na primeira parte da obra, a do desespero (do qual trataremos mais adiante). E, a fim de que a explanação

⁵¹ Construção presente em *O Conceito de Angústia* e pega de empréstimo no intuito de enfatizar a importância de algum elemento em questão; no presente caso, o *espírito*. Essa construção será novamente empregada mais adiante, com o mesmo intuito. (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 47).

antropológica de Anti-Climacus fique clara, é preciso considerá-la em sua totalidade, tendo em mente que ela serve de pressuposto para a compreensão do desespero que se seguirá. Assim, se de um lado, a explanação se inicia com a afirmação de que o ser humano é espírito, de outro, ela termina – ao menos em seu núcleo mais específico – com a ideia de que o *si-mesmo* é uma relação estabelecida por um outro e que é, por conseguinte, dependente da relação com esse outro para chegar ao equilíbrio:

Uma tal relação derivada, estabelecida, é o *si-mesmo* humano, uma relação que se relaciona a si mesma, e ao relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro. É por isso que pode haver duas formas para o desespero propriamente dito. Se o *si-mesmo* humano tivesse estabelecido a si mesmo, então poderia se falar de apenas uma forma, não querer ser si mesmo, querer livrar-se de si mesmo, mas não se poderia falar de desesperadamente querer ser si mesmo. Esta [última] fórmula é precisamente a expressão da dependência de toda a relação (do *si-mesmo*), a expressão de que o *si-mesmo* não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo, mas apenas relacionando-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda a relação.⁵²

Em conformidade com esse desfecho, tem-se que: o ser humano é espírito, e este é o *si-mesmo*, que é uma relação que se autorrelaciona, a qual é uma síntese; mas, não de modo necessário, e sim, em princípio, como potência. Tudo depende da relação com o outro que estabeleceu essa relação que se relaciona consigo mesma, que é o ser humano. O leitor precisa ter como base para seu raciocínio que o ser humano é uma criatura diferenciada, uma criatura espiritual; mas, também, que o espírito – o diferencial – é a marca no humano de uma relação com um outro que lhe transcende; e é mesmo uma marca, porque foi estabelecido por este outro. Então, é viável considerar “espírito”, “si-mesmo” e “síntese” como sinonímicos, desde que se pressuponha que todos esses termos se referem a uma relação com o poder que estabeleceu a relação toda (Deus criador). Entretanto, convém enfatizar que há uma distinção entre esses termos e que ela está em que os mesmos correspondem a facetas diferentes da mesma realidade – a relação entre ser humano particular e Deus – focando aspectos específicos. O termo “espírito” enfatiza a relacionalidade da pessoa integral com sua origem criadora; “si-mesmo” enfatiza o movimento em direção à individualidade que não é dada, mas, antes, que é preciso tornar-se um “si-mesmo”, ou seja, um indivíduo; e “síntese” enfatiza a necessidade do empenho pessoal constante em realizar em si, a partir da relação com Deus – e somente nesta condição – a integração das polaridades e dimensões plurais constitutivas do ser humano concreto.

⁵² SUD, 14.

Provido, então, de informações suficientes, é possível que o leitor se pergunte: um ser humano é só possibilidade? Um ser humano é só necessidade? A existência orienta-se apenas em direção à finitude? Ou ao contrário, ela se orienta apenas para a infinitude? Etc. É importante notar que a ironia metodológica de Kierkegaard, ao expressar uma de suas facetas na dialética de Anti-Climacus, traz à tona, também em *A Doença para a Morte*, o jogo especular do pensador dinamarquês, que atrai seu leitor para observar as imagens construídas no interior da obra e com as quais este pode se identificar.⁵³ Como parte da estratégia desse jogo argumentativo, Kierkegaard deixa seu leitor sozinho com suas reflexões e diante de “novos” problemas. Estes problemas, embora expostos em linguagem filosófica, graças ao exercício intelectual da abstração, na verdade, referem-se a um problema relativo à existência concreta de quem lê a obra. Embora, por vezes, a obra expresse o problema num formato de uma linguagem de abstração (um tipo de antropologia filosófica), o conteúdo do mesmo é, certamente, a existência particular em sua concretude histórica e enquanto abertura para uma realidade transcendente.

Assim, Anti-Climacus constrói filosoficamente um modelo antropológico com suas condições específicas. Tal modelo, ao ser caracterizado fundamentalmente como uma dinâmica relacional entre dimensões diversas e determinações opostas que pedem por um equilíbrio numa síntese, apresenta-se como uma tarefa, já de princípio, para cada ser humano particular, que existe sob esta condição. Anti-Climacus (como Kierkegaard em geral costuma fazer) apresenta uma situação com suas condições e possibilidades próprias, de modo que estas se expressem como problemáticas no sentido de que exigem um posicionamento do leitor que se identifica com a mesma. Ao penetrar na obra, o leitor não pode mais sair sem executar uma espécie de decisão, talvez primeiramente intelectual, e aí está o jogo, pois o autor já pôs as consequências de cada resposta implícitas na dinâmica interna do modelo. É precisamente essa a genialidade da operação realizada por Kierkegaard em *A Doença para a Morte*: ele apresenta um modelo onto-antropológico de referência, e este traz, em sua própria estrutura, suas condições e possibilidades, o que implica também consequências já determinadas, caso se faça esta ou aquela escolha.

Ao desenvolver um modelo antropológico, Anti-Climacus está pressupondo um ser humano com uma existência histórica, condicionado pela temporalidade, mas que tem em si a

⁵³ Cf. ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2007. p. 12; GOUVÊA, R. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 198. Esta última referência alude a um epigrama de G. C. Lichtenberg usado por Kierkegaard no início de *Estações na Estrada da Vida*: “Estas obras são espelhos: se um macaco olha para dentro delas, não é um apóstolo que olhará de volta”.

possibilidade de transcender essa sua condição primordial. O ser humano pode relacionar suas dimensões corpórea e anímica de modo a expressar sua autoconsciência e liberdade (capacidade de efetuar relações e decisões), e isso caracteriza o vigor do espírito. Estando aberto à transcendência e relacionando-se com Deus, de modo a “repousar” nele enquanto o fundamento de seu ser autorrelacional, esse ser humano particular tornar-se um *si-mesmo*. Assim, Anti-Climacus, enquanto quem discursa do lugar da fé, ainda que intelectualmente, discursa sobre uma problemática existencial e, neste sentido, muito concreta.

No prefácio de *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus apresenta seu escrito como que imerso numa tensão entre o rigor científico, que exige grande abstração conceitual e objetividade, e o edificante, que apresenta um conteúdo religioso, voltado para o cuidado para com a existência pessoal. Segundo ele, “[a forma desta ‘exposição’] parecerá [a muitos] rigorosa demais para poder ser edificante, e edificante demais para poder ser rigorosamente científica.” Mas ele deixa claro que esse “tipo de exposição, por mais rigoroso que de resto seja, é completamente distinto, qualitativamente distinto, do tipo de cientificidade que é ‘indiferente’”. Ao contrário, sua exposição, como “[t]odo conhecer cristão, por mais rigorosa que seja sua forma, tem que ser atento; mas esse cuidado é justamente o edificante.” E esse “cuidado constitui a relação para com a vida, para com a realidade da personalidade”.⁵⁴ *A Doença para a Morte* representa uma tentativa de expressar categorias propriamente relacionais, vivas e experienciais por meio de um discurso intelectualizado (abstrato) que exige algum nível de objetividade conceitual. A obra discute problemas que não podem ser expressos no modo acadêmico usual, mas, diferentemente, devem ser discutidos e refletidos de um modo especial, voltado para a “edificação”.⁵⁵

Talvez Anti-Climacus pretenda que, à frustração de não ter compreendido bem seus “conceitos”, siga-se a conclusão, por parte do leitor, de que a existência constitui-se fundamentalmente de relações e experiências que não podem, por própria natureza, ser reduzidas a conceitos. Como a linguagem é uma habilidade humana intermediária entre a experiência vivenciada de algo ou alguém e a dimensão intelectual do ser humano, através dela é possível trazer à superfície dos conceitos abstratos a impressão, a marca que as relações e experiências deixam na dimensão do intelecto. A confusão conceitual se instala quando se substitui a pergunta básica do problema fundamental da existência tratado por Anti-Climacus – “como?” – por outra relativa a definições objetivantes – “o quê?”. Dessa forma, “espírito”,

⁵⁴ Cf. SUD, 5 (Prefácio).

⁵⁵ Cf. DIEM, Hermann. **Kierkegaard**: an introduction. Trad. de David Green. 2 ed. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1967. p. 61.

“si-mesmo” e “síntese” são categorias que não podem ser adequadamente compreendidas fora da dimensão existencial. Qualquer exercício de abstração relativo ao conhecimento das mesmas só alcançará algum resultado positivo na medida em que estiver vinculado à existência concreta (pessoal).

Portanto, a explicitação conceitual do que é o ser humano envolve variadas e complexas categorias que têm sua origem na existência subjetiva e que poderão ser bem compreendidas enquanto o leitor se empenhar para relacioná-las à sua existência pessoal. Só nesta condição o leitor de *Anti-Climacus/Kierkegaard* alcançará o sentido concreto do que está no centro da problemática do livro: uma *relação*; mas uma relação de caráter interpessoal. E uma relação nessas condições nunca poderá ser dissecada especulativamente. Mesmo porque sua natureza não permite que seja reduzida a um objeto do intelecto. A compreensão analítica deixa escapar a significação mais específica dessa relação de forma análoga à impossibilidade de uma balança medir o peso das cores. O problema principal levantado em *A Doença para a Morte* é o problema de uma relação: uma relação inadequada do sujeito consigo mesmo, devido a uma relação inadequada do sujeito com sua origem criadora. A questão é que cada ser humano particular tem a potencialidade de se tornar um si-mesmo, que, por sua vez, é uma relação que se relaciona a si mesma e, nisso, relaciona-se com um outro de origem exterior, transcendente, que o estabeleceu. Mas, somente ao relacionar-se com esse fundamento transcendente é que a integração dos pólos assimétricos da existência se efetiva.

Anti-Climacus enfatiza a “essência” *relacional e dinâmica* do ser humano, em vez de apresentá-la como uma *substância estática e isolada*.⁵⁶ Com isso, avança para uma compreensão do ser humano que só pode dar conta dessa realidade (o propriamente humano) caso esteja aberta para assumi-lo como uma *síntese* de seus elementos puramente históricos e dos que transcendem a história. O que não seria viável por uma noção de essência objetiva de caráter reificante, nem por outra de uma essência etérea, que vem a se conformar sensivelmente num ente histórico. E se o espírito é uma relação específica que deve ser efetivada pelo ser humano particular, então há duas possibilidades: de que tal efetivação tenha êxito ou de que a mesma falhe. Antes de tentar efetivar-se como espírito, o ser humano apresenta o mesmo num estado análogo ao do sono, quando “o espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando.”⁵⁷ Se a efetivação falha, o espírito continua

⁵⁶ Cf. SONTAG, Fredeick. The Self. In: THULSTRUP, Marie M. (ed.). **Concepts and Alternatives in Kierkegaard**. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980. (v. 3), p. 105.

⁵⁷ KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 49. A ideia de criação também está explicitada em outras partes do texto, especialmente no trato da “Angústia objetiva”, p. 47.

presente, mas como que doente.⁵⁸ Este espírito é o si-mesmo, mas não com a plenificação de si. Tal condição depende de sua relação adequada com o poder que estabeleceu originalmente toda a relação e o único capaz de mantê-la em pleno equilíbrio.⁵⁹ Assim, quando um sujeito, ao tentar efetivar a síntese potencial – que corresponde ao espírito que sonha –, não o faz fundamentado em Deus, falha na execução, e a síntese não acontece, a relação não se relaciona adequadamente consigo mesma. Com isso, pode-se dizer que a síntese se desestabiliza (já que fora posta inicialmente por Deus na correta relação), caracterizando o *desespero*.

1.2 O DESESPERO OU A DESESTABILIZAÇÃO DA SÍNTESE

1.2.1 A noção de desespero com base em *A Doença para a Morte*

O ser humano é criado por Deus como uma síntese que se relaciona consigo mesma, ou seja, como espírito. Esta síntese significa que cada ser humano é constituído por finitude e infinitude, por necessidade e possibilidade, bem como pelo temporal e pelo eterno. O espírito humano é precisamente um terceiro elemento, distinto do corpóreo e do anímico, distinto também de cada polaridade, que possibilita algo impossível ao estado humano meramente natural: uma integração dinâmica entre esses elementos diversos, em prol da unidade efetiva e harmônica do si-mesmo.

⁵⁸ Cf. SUD, 15. O trânsito entre o conceitual abstrato e o existencial concreto, como ocorre nesse caso com a analogia do desespero como uma doença no espírito, no si-mesmo, é um recurso frequente nas obras pseudonímicas de Kierkegaard. Com essa estratégia, ele consegue trabalhar conceitos com profundidade, sem, no entanto, ceder às amarras abstratas da pura especulação e, assim, favorecer o leitor no alcance das noções significativas para sua vida, sem desconectá-las da existência. A alternância com termos analógicos busca manter o leitor sempre atento ao fato de que, por mais elevada, abstrata que seja a reflexão, o foco da mesma é a existência pessoal, não a elaboração de um trabalho intelectual e científico.

⁵⁹ Daí a distinção feita por alguns comentadores entre *espírito* e *si-mesmo*, *si-mesmo* e *si-mesmo verdadeiro*. Há grande divergência de interpretações sobre o significado preciso do *si-mesmo*, sobretudo, quanto à relação desta categoria com a de *espírito*. A fim de evitar uma sinopse da multiplicidade de interpretações de comentadores que ilustram essa diversidade, optamos por apresentar essas posições interpretativas na forma oferecida por Hannay. Para ele, as interpretações a respeito da relação entre *si-mesmo* e *espírito* podem ser condensadas em três: (1) “identidade de espírito e do si-mesmo verdadeiro”, (2) “o espírito não deve ser igualado ao si-mesmo verdadeiro, mas àquele consciente das opções de saúde e doença” para si próprio, e (3) uma mistura das posições anteriores: “enquanto o espírito denota o domínio da tarefa [...] o si-mesmo como uma relação reflexiva é aquele da meta, o verdadeiro si-mesmo”. Hannay entende que a segunda é, de longe, a preferida pela maioria dos estudiosos de Kierkegaard, porque é mais consistente que a primeira com respeito ao que Kierkegaard diz do espírito e do si-mesmo em outras obras, e mais que a terceira com respeito à coerência interna, ao preservar os delineamentos tanto do *espírito* quanto do *si-mesmo*, a todo momento, na interpretação de *A Doença para a Morte*. Preferimos manter a tensão dialética entre os conceitos, o que nos parece mais fiel aos objetivos de Kierkegaard e à metodologia de Anti-Climacus. Com isso, consideramos que “espírito”, “si-mesmo” e “síntese” dizem da mesma relação, com ênfase em aspectos diferentes. A pluralidade de termos – nisso reconhecemos que o autor põe, de fato, alguma distinção – serve mais para expressar a dificuldade de traduzir o existencial no conceitual e a complexidade e o dinamismo da realidade humana, que para introduzir elementos marcadamente distintos.

Tal dinamismo deve-se ao fato de o espírito não ser uma substância no sentido metafísico clássico, mas uma relação. Enquanto tal, trata-se de uma marca de algo que ultrapassa todas aquelas polaridades, efetivamente transcendente ao humano e ao mundo em geral: Deus. O espírito é uma relação que se relaciona a si mesma e orientada para Deus, isto é, para o poder que o põe. Essa orientação significa que o espírito é a expressão de um *telos* – a tendência a determinado fim – presente na própria constituição antropológica, como um anseio de plenitude, de compleição, inalcançável apenas no âmbito das limitações da finitude/necessidade ou mesmo pela dispersão na infinitude/possibilidade. “O espírito [...] tem um conteúdo positivo; ele implica a percepção de que a existência humana é fundada num *telos* eterno.”⁶⁰

Em termos mais diretos, a presença do espírito no humano significa que este é um ser capaz de relacionar-se consigo mesmo e com Deus que põe o próprio espírito. Aliás, o espírito em sua forma plena, ou “saudável”, na linguagem de Anti-Climacus, é uma relação duplamente orientada, relacionando-se a si mesma como síntese das polaridades humanas e repousando no poder que a põe como seu fundamento. E a perfeição do ser humano enquanto síntese é precisamente o fato de esta ser potencial, cabendo a cada um, em particular, efetivá-la e administrá-la como uma dinâmica existencial durante todo o percurso de sua vida.⁶¹ Isso representa uma tarefa muito específica que caracteriza o humano como liberdade, como capaz de estabelecer relações e, assim, moldar-se como ser relacional.

As dimensões constitutivas do ser humano, expressas pelo corpóreo e pelo anímico, não são, portanto, estruturas rígidas e substancialmente compactas. São, antes, relações complexas com âmbitos específicos que compõem uma unidade básica, que é o ser humano. Mas essa unidade básica no humano é mais que a soma das duas dimensões, é uma síntese, e esta é o espírito.⁶² Assim, o fato de Anti-Climacus iniciar o corpo principal de *A Doença para a Morte* com uma apresentação que se refere ao ser humano enquanto espírito, significa que esta é uma condição fundamental que deve ser considerada para a compreensão de sua obra. Somente ao respeitar tal condição, é possível perceber a coerência profunda que sustenta toda a problemática daquele texto e que vincula todas as suas facetas. Compreender o ser humano como espírito e, portanto, como síntese que precisa ser efetivada e, então, constantemente

⁶⁰ HANNAY, A. Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 27.

⁶¹ Cf. NORDENTOFT, Kresten. **Kierkegaard's Psychology**. Eugene: Wipf and Stock, 2009. p. 76.

⁶² Cf. GLENN, J. D. (Jr.). The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 11.

mantida na dinâmica da vida, é o eixo antropológico que alicerça a obra. Considerando esse fator, ao orientar-se para a existência concreta do leitor, a começar precisamente pelo título, e seguindo-se pelo prefácio e a introdução, não só o corpo principal, mas todas as partes da obra ganham um sentido vivo, cuja forma intelectual de apresentação do conteúdo pode ser aceita como alternativa à forma de reflexão acadêmica usual.

O título “*A Doença para a Morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar*” sugere, num primeiro momento, um tema literário, ou mesmo de prédica, de cunho tanto psicológico (antropológico) quanto religioso, voltado para o cuidado individual. Mas a leitura da obra, em consonância com o conjunto dos outros escritos kierkegaardianos, permite afirmar que essa doença específica referida no título diz respeito não só ao indivíduo em sua particularidade, mas, também, a uma cultura toda.⁶³ O título principal – “*A Doença para a Morte*” (*Sygdommen til Døden*) – traz uma conotação definidora, ou seja, afirma que há uma determinada doença orientada para a morte, que é a doença para a morte, excluindo a possibilidade de outras doenças ocuparem esse papel. As questões principais que podem surgir a partir do título são: o que é “a morte”?, qual é e como é “a doença para a morte”? A pertinência dessas questões torna-se mais evidente com o subtítulo: “*uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar*” (*En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*). O subtítulo expressa o objetivo formal da obra. Anti-Climacus faz uma exposição sobre um tema – a doença para a morte – e, com isso, pretende que seus leitores possam alcançar alguma edificação e um despertar relativos à existência e à compreensão da individualidade como um processo de tornar-se si mesmo. As ideias de “edificação” e “despertar” referem-se a ações ou intentos diferentes, mas intimamente relacionados e, mesmo, interdependentes.

Em *As Obras do Amor* (1847), Kierkegaard apresenta de modo bem claro o significado de *edificação*. Ele dedica o primeiro discurso da segunda série do livro a essa elucidação. Segundo esse discurso, “edificar” (*Opbygge*) é um termo de origem bíblica, que deve ser compreendido em seu sentido *transposto*. É este sentido que nos interessa para a compreensão do subtítulo de *A Doença para a Morte*. O transposto é o sentido metafórico.⁶⁴ Kierkegaard lembra que, no discurso usual, “edificar” significa “construir para o alto”. Mas chama a atenção para o fato de que esse “para o alto” (*op*) corresponde, inversamente, a uma

⁶³ Cf. DUPRÉ, L. *The Sickness unto Death: Critique of the Modern Age*. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 98.

⁶⁴ De acordo com a tradução do dinamarquês para o português feita por Valls: *overført Tale*: “um discurso metafórico”, “transposto” (cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. 3. ed. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 240).

profundidade, no sentido de que a construção, necessariamente, é erigida “*a partir de fundações*”. Portanto, “edificar é construir sobre fundações”; isto, em sentido usual. Seu sentido transposto está relacionado com o amor, pois, “onde quer que esteja o edificante está o amor; e onde quer que esteja o amor, está o edificante.” Ou seja, “o edificar é a determinação mais característica do amor. [...] Edificar é edificar amor, e é o amor que edifica. [...] Pois, espiritualmente, amor é a *fundação*, e edificar é construir *a partir da fundação*.”⁶⁵ Mas Kierkegaard considera que, como um ser humano não pode implantar o amor em outro ser humano, e isso seria mudá-lo (uma “demolição” ao invés de uma “edificação”), cabe a cada um que pretenda edificar – e este é o caso de Anti-Climacus – pressupor a fundação, isto é, que haja amor no outro.⁶⁶

Tal pressuposição não acontece a partir do nada. Segundo Kierkegaard, ela pode ser feita, com o intuito de edificar, porque Deus é quem implanta o amor no ser humano.⁶⁷ *A Doença para a Morte* é uma obra que visa edificar. Assim, se acolhermos a compreensão do edificante apresentada em *As Obras do Amor* para interpretarmos o subtítulo de *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus deve pressupor o amor em seu leitor como dádiva divina que, do ponto de vista de sua filosofia da religião, exerce a *função* de garantir a presença do fundamento (amor) em cada ser humano. A importância disso está em que, a partir dessa condição, Anti-Climacus pode se permitir tentar *despertar* o leitor desesperado de sua doença mortal. Pois, se por um lado, a qualidade da condição subjetiva precede a ação e, assim, apenas um leitor sadio – livre das amarras do desespero – poderia compreender a boa intenção do autor e amadurecer ainda mais, por outro lado, a dádiva do amor concedida por Deus oferece um fundamento que permite a edificação, o crescimento, a saída da doença para a morte, independente daquela condição. Contudo, esse dom de Deus que serve de fundamento – o amor –, longe de ser uma *coisa*, ou um *objeto* posto por ele no ser humano, é antes sua própria presença, é ele mesmo. Deus é o amor-fundamento, e esta é a perspectiva do dom: o alicerce está dado. Cabe a cada pessoa, entretanto, a tarefa de construir sua individualidade sobre essa fundação dada, ou seja, em Deus e com Deus. Mas tanto o edificar quanto o ser edificado só acontecem no âmbito do espírito. Por isso é preciso que Anti-Climacus também invista num *despertar* (que, em última instância, é um despertar do espírito).

Despertar (*Opvækkelse*) significa, segundo o papel da obra e ainda dentro de uma significação comum, acordar outrem, fazê-lo passar do sono ou entorpecimento para a vigília.

⁶⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. 3. ed. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 247.

⁶⁶ Cf. ib. p. 248.

⁶⁷ Cf. id. ib.

Num sentido mais específico, esse despertar parece ter uma origem pietista, relativa a um “despertar religioso”, no sentido de que cada sujeito, em particular, deve assumir uma nova existência, baseada num compromisso de fé com Deus. A vida no mundo deve refletir a relação transcendente que o sujeito mantém com o divino, expressando-a em seus atos temporais.⁶⁸ A edificação e o despertar referem-se à existência de um ser humano particular – especialmente o leitor – que deveria sair de uma situação para outra mais adequada. No âmbito da existência, os dois processos são facetas de um único processo existencial, visto que para edificar é preciso despertar, e o próprio despertar já representa, em alguma medida, um momento ou mesmo uma característica da edificação.

Assim, a obra *A Doença para a Morte* surge para edificar. Na concepção de Kierkegaard, todo ser humano deve assumir, como tarefa básica de sua vida, a edificação de si como espírito. Trata-se, portanto, de uma edificação espiritual, em que cada humano deve efetivar, deve tornar concreta aquela síntese potencial sob a condição da qual todos já nascem. Somente enquanto espírito efetivo, atualizado, um ser humano pode ser um indivíduo, um si-mesmo, emergindo existencialmente para uma condição pela qual ele se torna realmente único, para além da mera diferença numérica da espécie a que pertence.

Como toda edificação séria⁶⁹ pressupõe um projeto e um alicerce para seu início, *Anti-Climacus* indica suas bases. Se o que deve ser edificado é um *indivíduo*, o *si-mesmo*, então, o alicerce é o próprio Deus enquanto poder que estabeleceu o ser humano como síntese, como espírito. O projeto já está delineado nesta mesma condição e pode ser compreendido como aquela potência para tornar-se espírito, tornar-se um indivíduo. E a realização da *obra* (edifício) correspondente ao *projeto* inicial se dá na medida em que o ser humano deixa de ser meramente uma relação entre dois (síntese potencial) e passa a ser determinado como espírito, fazendo com que a relação básica que o constitui (corpo e alma) relacione-se a si mesma, conforme sua relação adequada com o poder que a estabeleceu (Deus).

Em consonância com esse princípio, no prefácio de *A Doença para a Morte*, como nos prefácios de praticamente todas as suas obras, Kierkegaard prepara o leitor para compreender adequadamente a problemática fundamental a ser tratada. Para isso, apresenta elementos

⁶⁸ Para maiores esclarecimentos sobre o significado do “despertar” nesse contexto do edificante, cf. BUKDAHL, J. *Søren Kierkegaard and the common man*. Traduzido e editado por B. H. Kirmmse. Michigan: Eerdmans, 2001. p. 27-54.

⁶⁹ De acordo com o sentido de “seriedade” posto por *Anti-Climacus* em: “Todo conhecer cristão, por mais rigorosa que seja sua forma, tem que ser atento; mas esse cuidado é justamente o edificante. O cuidado constitui a relação para com a vida, para com a realidade da personalidade e, assim, no sentido cristão, constitui a seriedade [...] Mas a seriedade é, por sua vez, o edificante.” (SUD, 5-6) e “Se o *si-mesmo* desesperado é um *si-mesmo ativo* ele constantemente se relaciona a si mesmo apenas experimentalmente, não importa o que ele faça, quão grande, quão assombroso, com que perseverança. Ele não conhece nenhum poder sobre si, por isso ele carece fundamentalmente de seriedade [...]” (SUD, 68).

interrelacionados de tal forma, que sugerem a quem lê uma atmosfera (*Stemming*) ou estado de espírito apropriado, para que assim ele se sintonize corretamente com o texto e encontre seu próprio lugar, à medida que avança no percurso proposto pelo autor. No caso específico de *A Doença para Morte*, é possível apontar três elementos principais que sugerem a atmosfera na qual deve ser lida a obra: 1) trata-se de uma obra edificante de caráter cristão, voltada para o cuidado efetivo para com a vida, em contraposição ao tipo de ciência “indiferente”; 2) a compreensão cristã da vida envolve um “enorme esforço” e uma “enorme responsabilidade” de “tornar-se si-mesmo, um ser humano individual”; e 3) o “desespero é entendido como a doença, não como o remédio”, “e, contudo, a cura está em morrer”, isto é, “assumir a morte.”⁷⁰

Assim, já no prefácio, *Anti-Climacus* identifica a doença para a morte como sendo o desespero. No entanto, antes de tratar direto dessa identificação, o pseudônimo apresenta ao leitor uma introdução na qual não se preocupa em sequer citar o desespero. Antes, e com referências bíblicas (Jo 11), procura delinear ao leitor os contornos do que deve ser entendido por uma doença que não é uma enfermidade qualquer, mas a doença para a morte, ou seja, a única doença capaz de levar alguém à verdadeira morte, ao verdadeiro fim. O autor deixa claro que “a morte não é a ‘doença para a morte’, e muito menos tudo aquilo que se chama sofrimento terreno e temporal”. Trata-se de “uma condição miserável que o ser humano enquanto tal nem sabe que existe”, pois “ele é ignorante sobre o que em verdade é o terrível” (já que equivale ao verdadeiro fim, à morte para além da morte biológica) assim, a introdução, em suma, diz que o que deve ser de fato temido é a doença para a morte; mas a concepção profunda do que esta significa, apenas o cristão a pode ter, e pode na medida em que crê, ou seja, em que fundamenta sua existência naquele “que é a ressurreição e a vida”: o Cristo.⁷¹

⁷⁰ SUD, 5-6. Como entendemos, Kierkegaard usa de uma tática recorrente em seus escritos para chamar a atenção do leitor para um dado que, segundo ele, é de grande relevância e que de modo algum deve ser subestimado. Ao introduzir o dado em questão, de que *o desespero é a doença, e não a cura*, *Anti-Climacus* afirma: “Por fim, só mais um comentário, sem dúvida *superfluo*, mas que me permito fazer [...]” [Grifo nosso]. Assim, Kierkegaard/*Anti-Climacus* afirma ser de pouca importância algo que é central na problemática da qual está tratando. É precisamente essa a estratégia. O que está implicado nisso é que: se, de um lado, o leitor não chegar a compreender que o desespero é a doença que leva à verdadeira morte, mas confundi-lo com a cura, devido a seu caráter dialético, inverterá o objetivo da obra. (Aliás, segundo *Anti-Climacus*, essa inversão é o problema de fato que ocorre também na “Cristandade” e que pode ocorrer com o ser humano em geral). Se, por outro lado, ao ler a obra e verificar que o desespero é a doença para a morte e, então, refletir sobre sua própria existência, o leitor poderá inferir que está doente e que sua cura depende de assumir a doença. Essa estratégia de dissimulação se encontra em pontos específicos de alguns de seus escritos. Cf., p.ex., KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 88: “[...] aquela paixão, à qual agora queremos dar um nome, se bem que *não seja precisamente seu nome o que importa*. Nós queremos chamá-la: *fé*.” [Grifo nosso].

⁷¹ SUD, 7. Esse aspecto cristológico da obra de Kierkegaard é uma pressuposição, ao nosso ver, fundamental para a mesma. Contudo, trata-se de um elemento que pode ser problematizado, sobretudo, no âmbito do diálogo interreligioso. De qualquer modo, é preciso reconhecer que o *diálogo* não era a preocupação de

Para considerar que há algo de mais terrível que qualquer sofrimento temporal e que a própria morte, é preciso pressupor um nível de existência que ultrapassa os limites imediatos da vida terrena. Quanto a isso, Anti-Climacus refere-se à relação do ser humano particular com a Eternidade, isto é, com Deus. A estrutura ontológica do ser humano insinua uma predisposição para constituir (efetivar) uma síntese, pois ele fora criado por Deus para ser espírito. É precisamente por ser uma criatura espiritual que o ser humano pode sintetizar em si o temporal e o eterno. Isso justifica a frase-título que inaugura a primeira parte da obra e que, portanto, o leitor deve sempre manter em mente: “O desespero é uma doença no espírito, no si-mesmo [...]”⁷² Levando isso em consideração, não parece casual ou aleatório que Anti-Climacus tenha optado por iniciar a passagem de abertura com a frase “O ser humano é espírito.” Essa passagem é crucial para que se compreenda bem o que é o desespero, como ele se dá e quais suas consequências, isto é, em que medida ele é *a* doença para a morte. Mas ao tentar realizar a síntese de infinitude e finitude, de temporal e eterno, de possibilidade e necessidade, essa tarefa pode ser mal sucedida, e isso é precisamente o desespero. Não havendo síntese, a vida passa a se sustentar sobre um dos pólos ou, mesmo, ora sobre um ora sobre outro, como se sustentando a morte do espírito que, em vez de despertar para a vida em ato e, assim, gerir adequadamente as contradições da existência, permanece como doente em desespero, enfermo no desequilíbrio da pluralidade das dimensões humanas.

O desespero é, então, uma doença para a morte no sentido de que o espírito não emergiu para a vida como espírito propriamente dito, isto é, como um si-mesmo – o que ainda lhe é possível –, mas está enclausurado num “morrer a morte”. Como é espírito, não morre fisicamente, e enquanto não emerge para a vida efetiva (síntese positiva), vigora na enfermidade, como numa experiência de morrer a morte a cada instante em que permanece no desespero:

Este conceito, a doença para a morte, deve, contudo, ser entendido em um sentido específico. [...] para a compreensão cristã, a própria morte é uma passagem para a vida. [...] Assim, estar doente para a morte é não poder morrer, [...] a desesperança é que não há nem mesmo a última esperança, a morte. [...] É nesse último sentido, então, que o desespero é a doença para a morte, essa torturante contradição, essa doença no *si-mesmo*, eternamente morrer, morrer e, contudo, não morrer, morrer a morte. [...] “assim como o punhal não pode matar pensamentos,” também o desespero não pode consumir o eterno, o *si-mesmo*, que está como base para o desespero, cujo

Kierkegaard, assim como não corresponde ao foco do presente trabalho. Vale ressaltar que, além de uma antropologia universal, a própria compreensão da fé, em seu aspecto de condição dada por Deus, corresponde a uma abertura para uma possível discussão a respeito do diálogo interreligioso.

⁷² SUD, 13.

verme não morre e cujo fogo não se apaga. Contudo, o desespero é precisamente um *autoconsumir-se*, mas um *autoconsumir-se* impotente, que não consegue realizar o que pretende.⁷³

Desse modo, Anti-Climacus deixa claro que o desespero, enquanto a doença para a morte, não deve ser confundido com o desespero no sentido comum, mas tem, na obra, um sentido técnico.⁷⁴ Desespero é uma doença no espírito, uma falha em efetivar adequadamente a síntese como um terceiro positivo. E ele acontece quando um ser humano particular, ao tentar realizar a síntese entre os pólos, ao fazer com que a relação se relacione a si mesma, não a sustenta sobre o poder que estabeleceu toda a relação.⁷⁵ O ser humano desesperado é aquele disperso sobre um dos pólos, pelo fato de não realizar em sua existência efetiva a síntese dos elementos opostos que sua condição onto-antropológica lhe impõe. O que só é possível quando ele fundamenta sua existência naquele poder que o criou, isto é, Deus.

Ao apresentar as possíveis determinações, sob as quais o desespero se manifesta, como sendo finitude/infinitude, necessidade/possibilidade e, mais adiante, então sob a determinação consciência, como ignorância, fraqueza e desafio, Anti-Climacus acaba por estabelecer um campo de possibilidade para o desespero que engloba todas as dimensões da existência humana. Desse modo, o leitor muito dificilmente poderia deixar de se identificar com uma ou outra forma. Com isso, Anti-Climacus não está impondo teoricamente uma fatalidade quanto ao desespero, a que o gênero humano, apenas por se constituir daquelas dimensões polares, estaria necessariamente sujeito. Diversamente, o autor pseudônimo quer indicar que o ser humano é determinado pelo espírito, e pelo fato de este ser uma síntese de polaridades ou elementos assimétricos, esta pode não ser bem efetivada, visto que um ser humano particular pode vir a se dispersar sobre uma das polaridades, caracterizando o desespero. Em outros termos, o ser humano pode vir a desesperar, justamente por ser espírito.

Anti-Climacus chega a afirmar que “a possibilidade dessa doença é a superioridade do ser humano em relação ao animal” e que, assim, “é uma vantagem infinita poder desesperar; e, no entanto, estar em desespero não é apenas a maior desgraça, e a maior miséria; não, é

⁷³ SUD, 17-8.

⁷⁴ Neste ponto, uma nota a respeito da etimologia de “desespero” pode ser esclarecedora. “Desespero” é o termo da língua portuguesa usualmente empregado para traduzir o original dinamarquês *Fortvivelse*, cuja raiz é *tivl*, a qual remete ao sentido de “dúvida”. Num primeiro momento, não se refere a uma falta de esperança acompanhada por uma aflição sintomática, como em português ou em inglês, devido à origem latina. O prefixo “*for-*” oferece intensificação ao sentido conotado pela raiz. Assim, *Fortvivelse* significa literalmente “dúvida intensificada”. Daí que, indiretamente, venha a corresponder a “desespero”, especialmente quando a dúvida tem como objeto a possibilidade de sentido e redenção. Cf. BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses**: Kierkegaard on anxiety and despair. 2.ed. Millwaukee: Marquette University Press. 2009. p. 83.

⁷⁵ SUD, 14.

perdição.”⁷⁶ *Poder* desesperar é uma vantagem no sentido de o ser humano ser espírito, isto é, poder vislumbrar possibilidades num horizonte de futuro e também poder escolher dentre essas possibilidades; ter auto consciência e capacidade de transcender sua condição temporal. Por outro lado, desesperar é efetivar o espírito como doente, num contínuo morrer, visto que a existência, em sentido mais profundo, não se concretiza, já que depende de uma adequada relação entre sua infinitude e possibilidades de um lado, e sua finitude e necessidades de outro. Não há existência propriamente dita apenas na secura dos limites da finitude-necessidade nem tampouco na embriaguez das especulações e devaneios da infinitude-possibilidade.

Tratando, assim, da relação entre possibilidade (*Mulighed*) e realidade efetiva (*Virkelighed*) do desespero, o autor de *A Doença para a Morte* tenta mostrar que, neste caso, a segunda situação, referente ao desespero efetivo, não corresponde a uma superioridade sobre a primeira. “Ao contrário, no que diz respeito ao desespero, o ser é como uma queda em relação ao poder ser”.⁷⁷ Essa ambiguidade decorre da natureza do próprio espírito enquanto síntese dinâmica, visto que

[d]espero é a relação mal-sucedida na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma. Mas a síntese não é a relação mal-sucedida, ela é apenas a possibilidade do insucesso, quer dizer, na síntese está a possibilidade de a relação falhar.⁷⁸

Anti-Climacus pressupõe que seu provável leitor seja uma pessoa adulta que, considerando-se como pronta, nega passiva ou ativamente a tarefa de tornar-se um indivíduo, um espírito efetivo “saudável”. Mas esta negação, de uma forma ou de outra, seja mais ou menos consciente, é uma posição característica do desespero.⁷⁹ É precisamente para esta situação, na qual muito provavelmente seu leitor se encontra, que Anti-Climacus pretende uma tentativa de um despertar, de assumir uma nova consciência de sua situação sob novos parâmetros. Tal pressuposição traz, implícita consigo, a ideia de que “a doença para a morte” é um fato bem disseminado, se não apenas na sociedade dinamarquesa de sua época, também na humanidade como um todo.

⁷⁶ SUD, 15.

⁷⁷ SUD, 15.

⁷⁸ SUD, 15-6.

⁷⁹ “[...] a eternidade pergunta a ti, e a cada indivíduo nesses milhões e milhões, apenas uma coisa, se tu viveste desesperado ou não, desesperado de modo que tu não sabias que estava desesperado ou de modo que tu escondeste esta doença no teu interior mais oculto como o teu segredo que fica remoendo [...]” (SUD, 27).

Num esforço de levar o leitor ao ponto de reconhecer seu próprio desespero e buscar a cura na fé cristã, Anti-Climacus admite que esta doença, o desespero, é universal. O caráter universal não significa necessidade ontológica nem mesmo antropológica; antes, significa uma atribuição válida em geral. O que é essencial ao ser humano é a possibilidade do desespero, não sua atualização; pois, poder desesperar, como já fora visto, significa ser espírito, “enquanto que a efetivação do desespero é responsabilidade do indivíduo e deve-se ao uso errado da liberdade do si-mesmo.”⁸⁰ Importa notar que Anti-Climacus afirma a universalidade da doença para a morte sem, no entanto, considerá-la com realidade necessária. Embora pareça dramática a situação de uma humanidade mergulhada no desespero, essa situação não decorreu, segundo o autor, aleatoriamente nem como desencadeamento necessário, automático, mas pela iniciativa responsável de cada pessoa.

A respeito da questão da universalidade, as interpretações podem variar desde a aceitação de seu sentido literal, à compreensão da mesma como uma hipérbole estratégica, empregada para induzir o leitor a refletir sobre seu próprio desespero. A primeira tendência desemboca, inevitavelmente, numa espécie de fatalidade, ou necessitarismo. A segunda, menos radical, acaba, entretanto, por reduzir a universalidade afirmada por Anti-Climacus a um elemento meramente retórico, quando, na verdade, ele quer dizer que “o raro, muito raro, é que alguém em verdade não o esteja [em desespero]”, como segue:

Assim como o médico pode dizer que talvez não viva uma única pessoa que esteja completamente sadia, assim também se poderia dizer [...] que não vive uma única pessoa que de fato não esteja um pouco desesperada [...]. E em todo o caso ninguém viveu e ninguém vive fora da cristandade sem estar em desespero e, na cristandade ninguém, caso não seja um verdadeiro cristão, e, não o sendo inteiramente, ainda está um pouco desesperado.⁸¹

Essas afirmações do autor apontam para uma situação concreta, em que a condição de não desespero é a exceção, possível sim, mas uma probabilidade rara.⁸² Por conseguinte,

⁸⁰ BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses**: Kierkegaard on anxiety and despair. 2.ed. Millwaukee: Marquette University Press. 2009. p. 110.

⁸¹ SUD, 22-3.

⁸² Parece plausível pensar que Kierkegaard, por meio de Anti-Climacus, perceba a sociedade de sua época como uma multidão de desesperados. Em trechos de algumas de suas obras, ele afirma, direta ou indiretamente, a impossibilidade de poder verificar o estado de desespero a partir da vida de um sujeito concreto, já que o desespero é uma doença no espírito, e não no corpo. Mas a percepção geral de que a maioria das pessoas aproxima-se mais de uma repetição numérica da espécie humana que de um indivíduo consciente de ser espírito, e de que precisa assumir isso como tarefa até o fim de sua vida, destaca-se como uma marca, se não explícita, latente no texto de *A Doença para a Morte*, como aparece, por exemplo em: “Mas o comum é justamente, e o conhecedor da alma certamente me dará razão nisso, que a maioria das pessoas vai vivendo sem propriamente se tornarem conscientes de serem determinadas enquanto espírito – e por isso toda a chamada segurança, satisfação com a vida etc. etc. que justamente é desespero.” (SUD, 26). E

também a efetividade do desespero é considerada como universal. Contudo, contra uma possível acusação de pessimismo ou análise trágica, Anti-Climacus afirma que sua exposição psicológico-cristã “vê cada pessoa sob a determinação da mais alta exigência feita a ela, a de ser espírito”⁸³. Recorde-se que isso implica existir como um ser constituído por relações entre pólos assimétricos. Estas relações, entretanto, precisam ser administradas corretamente por cada ser humano, a fim de que este se torne um si-mesmo, segundo seu *telos* específico. Nisto se encontra a possibilidade do desespero⁸⁴, o que não significa que este seja inerente à natureza humana nem que surja automaticamente, com o passar do tempo. O mais importante é que entre a possibilidade e a realidade efetiva do desespero, há um salto, uma mudança no modo como cada um, pela própria liberdade, se efetiva enquanto espírito – “sadio” ou “doente para a morte” –, ao relacionar-se a si mesmo e ao poder que pôs este espírito como potência inicial.

E porque ser espírito implica em ser uma criatura relacional⁸⁵ e “livre”, conjugando o que há de eterno em si com o que há de temporal e finito, as diversas possibilidades de fazê-lo de forma inadequada correspondem, respectivamente, a diversas formas de expressão do desespero. Assim, após apresentar a estrutura antropológica necessária que permite ao leitor compreender porque o ser humano, precisamente por ser humano, por ser espírito, tem em si a possibilidade de desesperar, Anti-Climacus dedica o restante da primeira parte da obra às formas do desespero. E, embora esse restante não seja tão breve, o próprio texto mostra que a tônica do pseudônimo, o que ele quer afirmar, não é tanto a gama de possibilidades de manifestação do desespero. Antes, quer mostrar que este é uma doença no espírito e que, portanto, quem está desesperado tem responsabilidade sobre isto. E esta doença, por cujo acometimento o doente é culpado, refere-se a uma inadequada relação nele mesmo, enquanto ser humano particular dotado de corpo e alma, e, ao mesmo tempo, a uma relação inadequada

ainda, ao se pressupor, como aqui fazemos, que há uma única autoria – a de Kierkegaard – com um objetivo fundamental que motiva a obra total e organiza as particulares dentro desta, mesmo respeitando suas condições específicas e a possibilidade de mudança de pensamento do autor, é válido considerar alguma continuidade entre *A Doença para a Morte* e as outras obras, sobretudo, as pseudonímicas anteriores. Em *O Conceito de Angústia*, por exemplo, ao assumir o problema bíblico e, conseqüentemente também cristão, da “queda”, Vigilius Haufniensis o faz na consideração de que seja de fato um problema significativo, não um caso isolado; a “queda”, segundo esse pseudônimo, é uma situação bastante disseminada. E é justamente por isso que ele investe numa argumentação forte que assume a “angústia” como elemento intermediário que antecede a queda. Assim, Haufniensis pode afirmar a responsabilidade de cada ser humano em sua própria queda no pecado (que pressupõe o desespero).

⁸³ SUD, 22.

⁸⁴ Cf. id. ib.

⁸⁵ Cf. EVANS, C. S. *Søren Kierkegaard's Christian Psychology: Insight for...* 2.ed. Vancouver: Regente College Publishing. 1997, 45-7.

com o poder que estabeleceu a relação toda, que é Deus. Na realidade, a falha na primeira se dá devido à falha na segunda.

Se isso é o central, então as linhas desenvolvidas pelo autor, em relação às formas, fazem parte do argumento que objetiva demonstrar que o desespero é algo muito comum, que pode, por isso mesmo, passar por despercebido, e que se manifesta no silêncio da interioridade do ser humano, como aquela doença no espírito, sendo o espírito uma relação de síntese orientada *pela* e *para* a relação harmônica com Deus. Em vista disso, de modo estratégico, Anti-Climacus passa de um tratamento de tom mais fenomenológico, ao descrever as formas do desespero pelo que ele chama de “o desespero considerado de modo que não se reflete sobre o estar ou não consciente, mas apenas se reflete sobre os momentos da síntese”⁸⁶, a um tom mais psicológico, ao tratar do desespero sob a determinação de consciência. Se *A Doença para a Morte* objetiva, por meio de uma comunicação indireta, ajudar o leitor a reconhecer seu próprio desespero para que, então, possa superá-lo, Anti-Climacus fornece-lhe, primeiramente, informações e argumentos mais plausíveis – ainda que abstraído – no sentido de serem mais fáceis de identificar na vida cotidiana. Só então, relativamente à consciência, passa a apresentar a mesma problemática num nível mais profundo e decisivo, visto que neste ponto inclui a responsabilidade e a decisão pessoal. O desespero visto a partir da perspectiva da consciência também tem o importante papel teórico de preparar o leitor para bem compreender e assumir a perspectiva da segunda parte.

1.2.2 As formas do desespero

Ao afirmar as formas do desespero, primeiramente, Anti-Climacus as relaciona com o caráter espiritual do ser humano e que, assim, pode assumir três formas básicas que englobam as demais classificações apresentadas pelo autor: “desesperadamente não ser consciente de ter um si-mesmo (desespero impropriamente dito); desesperadamente não querer ser si-mesmo; desesperadamente querer ser si-mesmo.”⁸⁷ Aqui já é possível notar que Anti-Climacus enfatiza o papel da vontade, que, junto à consciência, expressa a liberdade (*Frihed*) humana derivada do espírito, enquanto síntese capaz de se relacionar a si mesma.⁸⁸

Contudo, embora haja uma indicação da relevância de se considerar o desespero sob a perspectiva da consciência, Anti-Climacus inicia a análise das formas do mesmo, descrevendo-o de modo abstrato, pela relação dos elementos da síntese. O autor insiste em

⁸⁶ SUD, 29.

⁸⁷ SUD, 13.

⁸⁸ SUD, 29.

afirmar o caráter dialético dessa doença porque pretende deixar claro para seu leitor que o desespero provém de uma deficiência na relação de síntese, que é relação entre dois, a qual deve relacionar-se a si mesma (liberdade) pela determinação de um terceiro, que é o espírito.⁸⁹ E esta autorrelação só alcança sua forma mais plena quando fundamentada no poder que a pôs originariamente. Assim, se o desespero enquanto problema é problema de relação dialética, o recurso é a abstração, visto que,

Nenhuma forma de desespero pode ser definida diretamente (ou seja, não-dialeticamente), mas somente ao refletir sobre o seu contrário. Pode-se descrever diretamente o estado do desesperado no desespero, como o faz o poeta, ao dar-lhe sua fala. Mas determinar o desespero é algo que só se deixa fazer pelo seu contrário [...] Pois o *si-mesmo* é a síntese onde o finito é o que limita, o infinito é o que expande.⁹⁰

Destarte, Anti-Climacus apresenta o *desespero da infinitude* como carência de finitude, o *desespero da finitude* como carência de infinitude, o *desespero da possibilidade* como carência de necessidade e o *desespero da necessidade* como carência de possibilidade.⁹¹ É válido considerar, junto com alguns autores, que as formas de desespero da infinitude e da possibilidade são, basicamente a mesma coisa, analisada de perspectivas ou determinações distintas, assim como finitude e necessidade.⁹² De qualquer modo, importa apresentar, ainda

⁸⁹ Cf. MARSH, J. L. Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 70.

⁹⁰ SUD, 30.

⁹¹ Curiosamente, Anti-Climacus não trata do desespero quanto à síntese de temporal e eterno. Anti-Climacus não aborda um “desespero da temporalidade” nem um “desespero da eternidade”. Segundo Evans, o autor pode estar sugerindo que o leitor assuma essa tarefa ou, mais provavelmente, esteja indicando que os diferentes elementos da personalidade sejam essencialmente a mesma coisa, podendo ser descritos de diferentes modos, devido à complexidade do espírito. “Infinitude, possibilidade e eternidade são três formas diferentes de designar o pólo expansivo, futuramente-orientado e ideal no si-mesmo, enquanto que finitude, necessidade e temporalidade [...] referem-se ao fator limitado e contingente do si-mesmo.” (EVANS, C. S. **Søren Kierkegaard's Christian Psychology: Insight for...** 2. ed. Vancouver: Regente College Publishing. 1997. p. 70). Para Glenn, outras obras, como os dois volumes de *Enten-Eller (Either/Or; Ou/Ou)* ajudam a esclarecer o motivo. Em sua interpretação, ele especula afirmando que Kierkegaard sustenta que o si-mesmo envolve tensões inerentes, neste caso, entre sua capacidade de alcançar uma unidade através do tempo e a tendência de sua existência se dispersar em diferentes momentos. Cabe ao si-mesmo dar à sua existência uma unidade de sentido que seja “eterna”, isto é, transcendente, sem tornar-se abstrata ou infértil. (Cf. GLENN, J. D. (Jr.). *The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work*. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 9).

⁹² Cf., p.ex., BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. 2. ed. Millwaukee: Marquette University Press. 2009. p. 113; também EVANS, C. S. **Søren Kierkegaard's Christian Psychology: Insight for...** 2. ed. Vancouver: Regente College Publishing. 1997. p. 70. Entretanto, deve-se ressaltar que Anti-Climacus não se dedicou a diferenciar tais formas desnecessariamente, como se pretendesse apenas lançar-se num jogo de prolixidade. Há uma distinção básica que deve ser levada em conta. Nas formas de *desespero da infinitude e da finitude*, a ênfase é posta sobre como o sujeito se relaciona com sua capacidade de transcendência, por intermédio da imaginação (*medium* infinitizante), enquanto que

que brevemente, em que consiste cada forma, partindo-se do princípio de que cada uma refere-se a uma ênfase na dimensão que lhe nomeia, gerando uma conseqüente carência de seu oposto.

Enquanto elemento de uma síntese, Anti-Climacus apresenta a *infinitude* não como presença de uma alma imortal na pessoa.⁹³ Trata-se, antes, da capacidade do ser humano particular de transcender sua situação finita, por meio da imaginação – que “se relaciona ao sentimento, ao conhecimento, à vontade, de modo que uma pessoa pode ter sentimento, conhecimento e vontade imaginários.”⁹⁴ Ao se constituir a síntese adequadamente, tal capacidade permite à pessoa visualizar um si-mesmo imaginário, cuja atualização seja viável, de acordo com suas possibilidades. Mas quando não há uma síntese efetiva, a infinitização desenvolve-se *desesperadamente*, como processo de movimento único, quando a pessoa lança-se na direção do infinito, por meio da imaginação fantástica, com desprezo, ou descuido da situação finita. O problema é que “[e]m geral o fantástico é aquilo que empurra uma pessoa para o infinito, de modo que apenas a leva para longe de si mesma, e, com isso, a impede de retornar a si mesma”⁹⁵, impedindo a realização da síntese, que considera a finitude como lugar de retorno sobre o qual deve construir seu si-mesmo então idealizado. Ao expressar seus sentimentos, conhecimento e vontade de modo infinitizado, isto é, imaginário, a pessoa perde o contato, a relação efetiva com o mundo e, assim, com as outras pessoas, relacionando-se apenas imaginativamente.

O desespero da *finitude*, por sua vez, não se refere ao corpóreo como problema por si mesmo, mas ao envolvimento da pessoa nas situações concretas de sua vida, de modo a deixar-se absorver pelo finito, sem considerar a dimensão de transcendência. Esse desespero é marcado por uma “estreiteza, mediocridade” em sentido ético, e consiste em “dar valor infinito ao indiferente”, ou seja, “por ao invés de ser um si-mesmo, ter se tornado um número, uma pessoa a mais”, carecendo de “originalidade” (*Primitivitet*).⁹⁶ O desesperado da finitude,

Ao ver a multidão ao seu redor, ao ocupar-se com todo tipo de assuntos mundanos, ao adquirir espreteza sobre como andam as coisas no mundo, um

nas formas da *possibilidade* e da *necessidade*, a ênfase é posta sobre como o sujeito se relaciona com as condições efetivas, ou concretas que constituem sua vida particular. De certo, um elemento está intimamente relacionado com o outro. Mas a diferença é válida, na medida em que aumenta a margem de identificação do desespero pelo leitor.

⁹³ Cf. GLENN, J. D. (Jr.). The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 8.

⁹⁴ SUD, 30.

⁹⁵ Id. ib.

⁹⁶ SUD, 33.

tal sujeito [...] acha que é necessário muita coragem para ser si mesmo e é muito mais fácil e seguro assemelhar-se aos outros, [...] tornar-se um número na multidão. [...] ele é [...] tão *courant* [comum] quanto uma moeda corrente. [...] Longe de ser considerado como alguém desesperado, ele é exatamente aquilo que uma pessoa deveria ser.⁹⁷

Uma situação bem semelhante marca o desespero da *necessidade*, pois ambas as formas se referem a um sujeito imerso na trivialidade do cotidiano, dedicado aos afazeres, sobretudo sociais, como se isso fosse o fundamento de sua existência. Dialeticamente, o desesperado na necessidade carece de possibilidade, o que “significa que tudo se tornou necessidade ou que tudo se tornou trivialidade”⁹⁸, concebendo a vida a partir da estreiteza da probabilidade. Então, o desesperado da necessidade assume sua existência como que orientada por uma espécie de fatalismo ou determinismo, condicionada por limitações insuperáveis.⁹⁹

O desespero dialeticamente oposto a este é o da *possibilidade*, por sua vez, muito semelhante ao da *infinitude*. Neste caso, a pessoa mantém sua existência como que mergulhada num mar de possibilidades, sem levá-las à devida realização, ou ao ato.¹⁰⁰ Trata-se de conceber a existência como uma gama de possibilidades, na quais se investe fantasiosamente apenas enquanto são possibilidades. Separadas da necessidade concreta que condiciona parcialmente a vida particular, não podem ser levadas a cabo, tornando-se mero exercício imaginativo, no qual a pessoa se dispersa, desvinculando-se da facticidade de sua existência. “Se, pois, a possibilidade ultrapassa a necessidade, então o *si-mesmo* escapa dele mesmo na possibilidade, de modo que não tem nada de necessário para onde deva retornar [...] Este *si-mesmo* se torna uma possibilidade abstrata [...]”, entretanto, “realidade efetiva é unidade de possibilidade e necessidade.” Assim,

[o] que falta propriamente é força para obedecer, para se curvar sob a necessidade no seu *si-mesmo*, o que se pode chamar de seu limite. [...] ele perdeu a si mesmo nisso, que esse *si-mesmo* se refletiu fantásticamente na possibilidade.¹⁰¹

⁹⁷ SUD, 33-4.

⁹⁸ SUD, 40.

⁹⁹ Cf. GLENN, J. D. (Jr.). The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 8.

¹⁰⁰ Cf. id. ib.

¹⁰¹ SUD, 36-7.

Após considerar o desespero a partir da ênfase dada pela pessoa num dos pólos da síntese, sem concretizá-la de fato, Anti-Climacus passa a considerar o desespero sob a perspectiva da consciência. Uma compreensão mais plena da primeira consideração só é possível conjugada com esta perspectiva, visto que aquelas formas ocorrem em algum nível de consciência.¹⁰² Neste aspecto, o desespero apresenta, basicamente, duas formas: desespero *inconsciente* e desespero *consciente*.¹⁰³ Esta última forma pode se expressar de dois modos principais: desespero da *fraqueza*, ou desesperadamente não querer ser um si-mesmo, e desespero do *desafio*, ou desesperadamente querer ser um si-mesmo.

Segundo a concepção dialética do desespero assumida por Anti-Climacus, tanto filosófica quanto religiosa, há um movimento de gradação que se estende de um nível mínimo a um nível máximo de consciência, proporcional ao movimento que vai da passividade à atividade.¹⁰⁴

[...] quanto mais consciência tanto mais intenso é o desespero. [...] O desespero do diabo é o mais intenso, pois o diabo é puro espírito e, portanto, consciência e transparência absolutas; no diabo não há nada de obscuro que pudesse servir como desculpa atenuante, seu desespero é, portanto, o mais absoluto desafio. Este é o máximo do desespero. O desespero em seu mínimo é um estado que, sim, quase se poderia ser humanamente tentado a dizer, com certa inocência, que nem mesmo se sabe que é desespero. Quando, pois, a inconsciência é máxima, então o desespero é mínimo [...].¹⁰⁵

Para fazer de sua abordagem do desespero sob a determinação “consciência” mais compreensível, na passagem introdutória desta parte, Anti-Climacus apresenta, primeiramente, o “desespero do diabo” como protótipo do desespero em seu grau máximo. O diabo é espírito puro, ou seja, não é humano. Um desafio absoluto é, portanto, impossível ao ser humano e tem o papel de conotar o puro desespero. Sua menção serve para oferecer ao leitor um “tipo ideal”¹⁰⁶, ou uma idealização abstrata de caráter também pedagógico, do que

¹⁰² Cf. WESTPHAL. M. Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 52.

¹⁰³ Textualmente: “O desespero que é ignorante de ser desespero ou a ignorância desesperada de ter um *si-mesmo*, e um *si-mesmo* eterno” e “O desespero que está consciente de ser desespero e que, portanto, está consciente de ter um *si-mesmo* no qual há algo eterno e então, desesperadamente não quer ser si mesmo, ou desesperadamente quer ser si mesmo.” (SUD, 42 e 47, respectivamente).

¹⁰⁴ Cf. MARSH. Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 70.

¹⁰⁵ SUD, 42.

¹⁰⁶ Em sentido semelhante àquele elaborado por Max Weber.

vem a ser o desespero máximo como referência para os outros níveis. Tanto que, logo em seguida, o autor trata do “desespero que é ignorante de ser desespero”.

A ignorância de estar em desespero é explicada como “ignorância desesperada de ter um *si-mesmo* e um *si-mesmo* eterno”. Mas se o desespero depende de consciência, então esta deve vigorar em algum nível. Embora Anti-Climacus não explicita, o mais provável é que tal ignorância – desespero em seu mínimo e, portanto, com um mínimo de consciência – refere-se a uma “ignorância superável”, no sentido escolástico¹⁰⁷, ou seja, ignorância de algo pelo qual a pessoa é responsável. A pessoa pode até ser ignorante de que seu estado seja desespero, mas é responsável por este estado, no qual ela mesma se mantém a cada instante.

Anti-Climacus pressupõe a ideia da “teimosia da verdade”: “*Veritas est index sui et falsi*”, em que a verdade é critério de si mesma e do falso. Ele exemplifica: “Quando [...] uma pessoa supostamente está feliz, imagina estar feliz, enquanto que à luz da verdade está infeliz, o mais das vezes, ela menos quer é ser arrancada do seu erro.”¹⁰⁸ Assim, o desespero inconsciente, ou da ignorância pode ser compreendido como uma espécie de esquecimento estratégico, no sentido de automanobra, com a finalidade de não se ater àquilo de que se está, ao mesmo tempo, consciente.¹⁰⁹ Isto acontece sempre que a vontade assume como motivo de fundo algo que não seja tornar-se um si-mesmo. E como as pessoas, em geral, são inseridas em sociedade, a noção de desespero que elas adotam é a noção comum, assumindo-a como representadora do que há de terrível em suas vidas. Desse modo, uma pessoa pode viver a vida inteira no desespero, sem considerar que sua vida seja desespero, isto é, sem se preocupar em cuidar da má relação antropológica básica, que faz de seu espírito doente (no sentido técnico afirmado por Anti-Climacus. O problema fundamental, neste caso específico, não é considerar-se ou não em desespero, mas o fato de que o que leva à ignorância, no sentido explicitado, já é o desespero. Ele é o erro “que está na base”¹¹⁰ e, por conseguinte, a ignorância emerge como um de seus efeitos. Isto implica que

O desesperado que ignora estar em desespero está, em comparação com aquele que está consciente de estar desesperado, apenas um ponto negativo

¹⁰⁷ Segundo Beabout, “[h]á uma distinção escolástica tradicional entre dois tipos de ignorância: superável e insuperável.” Esta se refere a algo pelo qual a pessoa não pode ser responsabilizada; a primeira, refere-se a uma falta de conhecimento, o qual a pessoa sabe que não tem, mas sabe, igualmente, que deveria ter; por descuido, má-vontade ou negligência, não buscou adquiri-lo. (Cf. BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. 2.ed. Millwaukee: Marquette University Press. 2009. p. 115).

¹⁰⁸ SUD, 42-3.

¹⁰⁹ Cf. WESTPHAL, M. Kierkegaard’s Psychology and Unconscious Despair. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p.54.

¹¹⁰ SUD, 44.

mais distante da verdade e da salvação. O próprio desespero é uma negatividade, e a inconsciência do desespero é uma nova negatividade. Mas para alcançar a verdade deve-se passar por cada negatividade [...]¹¹¹

A não consciência do próprio desespero equivale a uma dificuldade a mais na superação do mesmo. Nisto o desesperado da ignorância está mais longe da salvação, ou da cura. Entretanto, do ponto de vista “ético-dialético”¹¹², quanto mais consciência, mais intenso o desafio. Neste ponto, vale lembrar que a fórmula para todo desespero é “querer livrar-se de si mesmo”¹¹³ e que, então, há envolvimento da *vontade* em todo tipo e grau de desespero. Além disso, vontade e consciência relacionam-se com proporcionalidade, o que indica que, se todo desespero implica em algum grau de vontade, logo, também implica em algum grau de consciência.¹¹⁴ E o desespero consciente pode assumir, como já visto, duas formas principais: desesperadamente não querer ser si mesmo e desesperadamente querer ser si mesmo.

A primeira forma, ou *desespero da fraqueza*, nomeia a má relação no si-mesmo caracterizada por uma posição da pessoa que não quer ser este si-mesmo e quer, por conseguinte, livrar-se desse si-mesmo dado a ela por Deus ou, em certa medida, caracterizado por situações específicas ao longo de sua vida particular. A fraqueza deve-se, por um lado, ao fato de que tal forma não resulta de um ato da pessoa, mas de um sofrimento por ser tal si-mesmo específico; e, por outro, à falta de vontade, de disposição interior para assumir o que se é e constituir ativamente a própria vida a partir de então. Este desespero se manifesta quando algo ocorre na vida de uma pessoa ou quando esta faz algo que se torna posteriormente indesejado e mesmo um peso para ela; assim, ela pensa que a melhor forma de resolver seu problema existencial é livrar-se de seu si-mesmo indesejado, “defeituoso”, desistindo dele. A pessoa tem consciência do que está fazendo e, portanto, não pode apelar para a ignorância. Então, ou deseja ser outra pessoa, ou sem isso, repudia-se e se fecha em si mesma como se não o fosse, criando em si mesma uma espécie de refúgio de si, por meio de um “fechamento hermético”, e passa a ser o observador desse si-mesmo que ela não deseja ser.¹¹⁵

¹¹¹ Id. ib.

¹¹² Id. ib.

¹¹³ SUD, 20.

¹¹⁴ SUD, 29. Cf. WESTPHAL. M. Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 53.

¹¹⁵ SUD, 49-67. Cf. WESTPHAL. M. Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 52. Neste ponto do texto, também é válido esclarecer que Anti-Climacus subdivide o desespero da fraqueza de tipos que variam conforme o *nível de reflexão* (auto-reflexão) – desenvolvendo-se de um grau representativo mais próximo da imediatidade, a outro com mais reflexão

A outra forma consciente, ou *desespero do desafio*, refere-se a uma má relação no si-mesmo em que a pessoa é consciente de ser um si-mesmo e quer ser um si-mesmo. Entretanto, quer ser um si-mesmo de acordo com seus próprios meios e propósitos, rejeitando sua dependência de Deus. É neste sentido que sua fórmula é: desesperadamente querer ser si-mesmo. Em sua forma intensificada, a pessoa volta-se para si mesma e nega ser ajudada por Deus. Trata-se de outra forma de fechamento e, dessa vez, não em relação a si, mas em relação a Deus.¹¹⁶ Fundamentalmente, o desafio significa um não querer ser aquele si-mesmo estabelecido por seu criador, na dependência do qual, e apenas enquanto dependente, pode-se ser um si-mesmo. Quando a pessoa chega ao ponto de enclausurar-se em seu desafio, recusando relacionar-se com Deus e, ao querer ser um si-mesmo, sem o auxílio de quem quer que seja e de seu criador, o desafio pode assumir a forma demoníaca¹¹⁷, que é o desespero em sua intensidade máxima.

Em conformidade com a noção de desespero sustentada por Kierkegaard (*Anti-Climacus*) em *A Doença para a Morte*, enquanto falha na síntese, ou doença no espírito, suas formas só podem ser apresentadas com precisão teórica quando tratadas dialeticamente. Isto significa que as variadas formas, apesar de suas particularidades, são apenas relativas, na medida em que se toma algum critério para sua análise, como finitude, reflexão quantitativa e consciência. *Anti-Climacus* afirma uma mútua implicação entre as formas, sobretudo em relação à fraqueza e ao desafio:

Não há nenhum desespero completamente isento de desafio; de fato, já há desafio na própria expressão: não querer ser. Por outro lado, até mesmo o

quantitativa – e conforme o objeto, que varia desde desespero sobre *algo* terreno, passando por desespero sobre *o* terreno como um todo, podendo chegar ao desespero do Eterno, ou sobre si mesmo. Assim como as anteriores não foram, estas subformas do desespero da fraqueza também não serão exaustivamente desenvolvidas neste trabalho, pois, aqui, elas têm a função de demonstrar que o desespero pode apresentar um largo espectro no conjunto de suas formas por ser originado de uma doença no espírito. E mesmo porque este trabalho não disserta precisamente sobre a problemática do desespero em Kierkegaard. De qualquer modo, vale ressaltar que, tanto na perspectiva dos graus de reflexão (imediatidade/ mediação reflexiva), quanto na perspectiva do objeto, o “[d]esespero sobre o terreno ou sobre algo terreno de fato também é desespero do Eterno e sobre si mesmo, na medida em que é desespero, pois esta é de fato a fórmula para todo desespero [...]” (SUD, 60). E os objetos variam, nesta mesma ordem, de acordo com o aumento na consciência do si-mesmo, quando esta “se intensifica para uma nova consciência”, e também na medida em que vai havendo “uma maior consciência do que é desespero” (SUD, 61).

¹¹⁶ Todo desespero corresponde, em última instância, a uma separação de Deus que é, simultaneamente, uma separação de si próprio. A distinção entre um tipo de fechamento e outro é, nesse caso, mais fenomenológica.

¹¹⁷ SUD, 67-74. Kierkegaard denomina o desafio da absoluta autoafirmação “prometeica”, ainda que o diabo seja um bom modelo, pois, nesse caso, trata-se do desejo de um si-mesmo finito de ser ele mesmo o seu Deus, e Prometeu representa esse si-mesmo finito. (Cf. WESTPHAL, M. Kierkegaard’s Psychology and Unconscious Despair. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19). p. 53).

mais alto desafio do desespero nunca é completamente isento de alguma fraqueza. A diferença, portanto, é apenas relativa.¹¹⁸

O desespero é uma doença no espírito, no si-mesmo, e, precisamente por isso, pode assumir diversas formas. Assim, o conceito de desespero em *A doença para morte* não se identifica com o do senso comum, mas assume sentido específico, técnico. Sua origem não se encontra na esfera dos humores, mas indica uma inadequação das relações na própria estrutura antropológica do ser humano, teleologicamente orientada para ser espírito, sustentando uma síntese de suas determinações existenciais opostas.

Terminado o esclarecimento conceitual a respeito do desespero, com suas descrições fenomenológicas e psicológicas, realizado na primeira parte da obra, *Anti-Climacus* assume uma análise de cunho mais teológico na segunda. O desespero passa a ser considerado na perspectiva da relação com Deus, na medida em que esta é determinante para a cura da doença para a morte. Assim considerado, o desespero, definitivamente, não pode ser concebido apenas como um problema antropológico. Diversamente, torna-se explícito que, para *Anti-Climacus*, o desespero, que é tecnicamente concebido como um problema, ou negatividade antropológica, deve-se a uma falha na relação com Deus, poder que criou o ser humano e o estabeleceu como espírito.

¹¹⁸ SUD, 49.

2 O FUNDAMENTO DO INDIVÍDUO E O PARADOXO

2.1 REPOUSAR NO PODER QUE ESTABELECEU A SÍNTESE

2.1.1 A determinação “diante de Deus” e a noção de pecado a partir do desdobramento da condição antropológica

O ser humano é fundamentalmente um complexo de relações, que, de modo diverso dos outros seres do mundo, não alcança sua compleição de modo natural ou necessário, com o passar do tempo. O ser humano possui em si o eterno enquanto espírito. Mas se este também é relacional, sua compleição só pode ser alcançada numa adequada relação com o que fundamenta o eterno no humano. Portanto, no fim das contas, o problema do desespero é o problema da relação inadequada ou, de outro modo, da negação de Deus em alguma medida.

Quando a pessoa tem consciência de que seu desespero é desespero diante de Deus, pode-se afirmar que “desespero é o pecado”¹¹⁹, pois,

*Pecado é: diante de Deus, ou com a noção de Deus, em desespero não querer ser si mesmo ou em desespero querer ser si mesmo. Deste modo pecado é a fraqueza intensificada ou o desafio intensificado: pecado é a intensificação do desespero. A ênfase está no *diante de Deus*, ou com a concepção de Deus; o que torna o pecado dialética, ética e religiosamente o que os juristas chamam desespero “agravado”, é a concepção de Deus.¹²⁰*

O desespero é caracterizado por não se assumir uma postura responsável de cuidado para consigo mesmo, enquanto espírito, ou pela tentativa de ser um si-mesmo fora da dependência de Deus. Quando há, junto a isso, uma concepção de um Deus pessoal transcendente, então, entra-se na categoria do pecado.¹²¹ Se para erradicar o desespero é preciso relacionar-se adequadamente com o poder que criou o ser humano e estabeleceu o espírito potencialmente, o pecado significa uma ruptura radical com essa origem fundadora. Tal ruptura se expressa como uma desarmonia da interioridade, do si-mesmo, para com Deus, a qual pode ser compreendida como uma distância qualitativa de caráter absoluto.

Isso se deve ao fato de que, embora *A Doença para a Morte* desenvolva filosoficamente sua problemática, esta obra se sustenta em pressupostos teológicos vinculados à existência, que lhe dão um caráter propriamente religioso.¹²² O que não significa que o texto

¹¹⁹ Conforme o título da segunda parte (SUD, 75) e o subtítulo do item A (SUD, 77).

¹²⁰ SUD, 77.

¹²¹ SUD, 81. Cf. BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. 2. ed. Millwaukee: Marquette University Press. 2009. p. 122.

¹²² Isso pode ser verificado na epígrafe: “*Senhor! Dai-nos olhos baixos para coisas sem validade e olhos perspicazes para toda a tua verdade*”; no prefácio: “*Heroísmo cristão [...] consiste em arriscar*

seja apenas um tratado de religião. Antes, configura-se como um texto construído filosoficamente, a fim de articular pressupostos teológicos precisos com uma base antropológica específica. Como ser espiritual, o ser humano, no estabelecimento harmônico de sua constituição, depende de sua relação com Deus, que o criou, visto que, então, o espírito é uma relação derivada. Ao *desesperadamente* não querer ou querer ser um si-mesmo, isto é, ao querer constituir a si próprio, sua vida, a partir de outros critérios que não aqueles dados por Deus, a estrutura relacional humana cai num desequilíbrio de suas tensões inerentes, e a pessoa não alcança sua compleição ontológico-existencial. Precisa, portanto, de um repouso, isto é, precisa alcançar o equilíbrio no poder que a constitui como ser relacional, espiritual.

Ao estabelecer uma conceituação psíquico-fenomenológica para o desespero (primeira parte de *A Doença para a Morte*) precedente ao desenvolvimento do significado de pecado (segunda parte de *A Doença para a Morte*), Anti-Climacus apresenta ao leitor um fundamento antropológico para este. Com isso, o autor consegue harmonizar esta noção teológica com a constituição antropológica não dualista, baseada na compreensão do ser humano como criatura espiritual, sendo o espírito uma síntese do corpóreo e do anímico. Isso faz com que o pecado seja compreendido como um problema antropológico, antes mesmo que moral. Em outros termos, o pecado significa uma inadequação na interioridade do ser humano particular que, por não se relacionar adequadamente com Deus, não efetiva bem a síntese que é o espírito e, então, apresenta uma estrutura desarmônica, no sentido de que o corpóreo e o anímico estão em desarmonia. No entanto, estritamente compreendido, o desespero só deve ser identificado com o pecado na medida em que se considera que o desesperado tenha uma concepção de Deus pessoal e a qualificação, ou referência de estar *diante de Deus*.

Essa consciência é um fator de grande relevância, pois saber que o próprio desespero é pecado, por estar diante de Deus, é saber que o desespero é uma falha na relação com o próprio criador, que é também o fundamento de seu ser espiritual: única relação capaz de levar o ser humano à sua compleição teleológica. Não obstante, o pecado continua sendo uma intensificação do desespero, sendo este o problema antropológico de fundo.¹²³ O leitor não deve deixar que a consciência de que o desespero é a doença para a morte seja ofuscada. Então, ainda que, a partir de certo ponto de vista, não se possa considerar todo desespero

completamente tornar-se si mesmo, [...] este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus [...]”, e na introdução: “[...] o fato de que Cristo exista, não significa isso que esta doença não é para a morte?”. A base teológica que sustenta toda a obra pode ser percebida em todas as suas partes, inclusive no subtítulo, embora apareça estrategicamente nessas partes mencionadas.

¹²³ SUD, 79.

como pecado, deve-se manter que a doença para a morte vigora em todos os desesperados, tenham ou não consciência de estar diante de Deus.

Por ser o pecado tal agravamento do desespero, e por ser este uma inadequação na síntese que constitui o espírito, pode-se afirmar que o pecado não se refere propriamente aos atos isolados, ou pecados específicos pontuais. Antes, refere-se àquela má relação numa relação que não se fundamenta, não repousa no poder que a estabeleceu. Os chamados pecados pontuais são, assim, resultantes da relação inadequada, que é propriamente o pecado. Vinculado a isso, Anti-Climacus compara a noção cristã de pecado com a de Sócrates. Este concebia o pecado como *ignorância* e, desse modo, alguém só é capaz de pecar por falta de conhecimento de algum elemento da situação. Para Anti-Climacus, porém, na concepção cristã, o pecado equivale, basicamente, a um ato da vontade: desesperadamente não querer ser si-mesmo ou desesperadamente querer ser si-mesmo. Compreendendo a vontade, ou o querer como ato, Anti-Climacus identifica a pessoa como sujeito da própria situação de pecado e, dessa forma, como responsável.

O pseudônimo de *A Doença para a Morte* concorda com Sócrates em que a ignorância seja pecado, mas apenas na medida em que o ignorante seja o que é propositadamente. “Entendido do ponto de vista cristão, portanto, o pecado jaz na vontade, não no conhecimento [...]”.¹²⁴ Enquanto desespero diante de Deus, o pecado é uma posição voluntária contra Deus, expresso pela vontade, e é, portanto, um ato.

[...] o si-mesmo infinitamente intensificado pela concepção de Deus é parte do pecado e é, igualmente, a maior consciência possível do pecado como um ato. – Essa é a expressão de que o pecado é uma posição, e que ele é *diante de Deus* é justamente o elemento positivo que há nele.¹²⁵

O pecado, no sentido mais estrito, depende da consciência de estar diante de Deus e, assim, da necessária tomada de decisão de querer ser um si-mesmo em relação “harmônica” com Deus. A partir do momento em que a pessoa pressupõe viver diante de Deus, necessariamente ela tem de se posicionar em relação a esta condição inalienável. A resposta é dada de acordo com a vontade. Com isso, Kierkegaard quer afirmar que cada ser humano particular encontra em si mesmo a origem e a responsabilidade pela entrada do pecado no mundo e por sua própria condição de pecador.

¹²⁴ SUD, 95.

¹²⁵ SUD, 100.

2.1.2 A angústia como o que explica a liberdade e a responsabilidade quanto ao pecado original

O pecado, para ser propriamente o que é, deve constituir-se numa ação voluntária da pessoa, e não num sofrimento decorrente de uma ação externa, originária de algo que vem de fora do ser humano particular. Ou seja, o pecado é, pelo próprio conceito, de responsabilidade do pecador. Com o pseudônimo Vigilius Haufniensis, em *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard elabora uma complexa argumentação para demonstrar que cada ser humano particular é responsável por sua situação de pecado, tanto quanto contribui para que o mesmo entre no mundo, isto é, adquira caráter histórico. Segundo a obra, deve ser assim, caso se queira manter que o ser humano é livre, ao menos no sentido de que, antes da queda no pecado, tenha a “possibilidade da liberdade”, que “não consiste em poder escolher entre o bem e o mal” (o que seria, para Haufniensis, um “abstrato *liberum arbitrium*”), mas que “consiste em *ser-capaz-de*.”¹²⁶

Como o pecado veio ao mundo, sua origem, não pode ser objeto de nenhuma ciência. Mesmo a Dogmática teológica tem isso como um pressuposto. O pecado é uma posição relativa a Deus, sendo este o fundamento da dimensão transcendente, eterna e absoluta. Esse problema é o que há de mais subjetivo, ao ponto de Haufniensis enfatizar: “De que modo o pecado entrou no mundo, qualquer homem entende única e exclusivamente a partir de si mesmo [...]. Se alguma ciência conseguisse explicá-lo, então tudo estaria confundido.”¹²⁷ O pecado é um problema subjetivo, no sentido em que se refere à tarefa de cada ser humano particular de efetivar em si o espírito, ou seja, de tornar-se um si-mesmo, um indivíduo. Essa tarefa é indelegável, intransferível e inalienável. Não há noção intermediária (conceitual, abstrata) capaz de expressar a passagem do estado de inocência ao pecado. A abstração do pensamento intui apenas uma lacuna que, ao ser pensada como movimento na existência, pode ser compreendida como um *salto*.

Trata-se de uma questão existencial que não encontra lugar na abstração ou generalização científica. Explicar cientificamente categorias como “pecado”, e mesmo “espírito”, é perder o sentido real de seus significados e, dessa forma, cair em equívoco. Segundo Haufniensis, o máximo que se pode fazer, no âmbito da especulação intelectual, é uma aproximação psicológica capaz de expor *os contornos* de como surge o pecado e retomar aquela questão originária sobre “o que seria o mínimo necessário” para se perder o estado de

¹²⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 53.

¹²⁷ Cf. *ib.* p. 55.

inocência.¹²⁸ Haufniensis realiza essa empreitada, esclarecendo o conceito de angústia – determinação psicológica ambígua – que demonstra o caráter espiritual do ser humano e sua responsabilidade pelo próprio pecado.

No âmbito intelectual do contexto de Kierkegaard era muito comum a elaboração de trabalhos especulativos que se apropriavam de conceitos especificamente cristãos e os desenvolviam filosoficamente, tratando-os fora de seu campo originário e próprio. Com isso, produziam-se o que Kierkegaard veio a chamar de mistura fraudulenta entre cristianismo e filosofia. Para esclarecer o que ele considerava como confusão de âmbitos e compreensões indevidas de certos conceitos – as quais tanto eram fruto de uma existência já marcada pelo desespero, quanto influenciavam na compreensão da vida por aqueles que assumiam tais concepções – Kierkegaard entra no mundo especulativo com um pseudônimo leigo intelectual, Vigilius Haufniensis, que não tem pretensões de assumir um lugar como o dos grandes especuladores de sua época. O pseudônimo refere-se a si mesmo como alguém que não deseja que sua obra seja considerada como uma especulação.¹²⁹ Com Haufniensis, Kierkegaard esclarece o conceito *angústia*, recolocando para seus contemporâneos a questão do pecado como um problema, não necessário, mas de responsabilidade de cada um em particular. Cada um deve reconhecer sua falha ao fundamentar a própria existência numa relação que não seja aquela adequada com Deus, ou seja, reconhecer o próprio pecado. A partir de então, deve assumir a empreitada de tornar-se um si-mesmo, um indivíduo.¹³⁰

Vigilius Haufniensis, nome que significa literalmente “vigia do porto”¹³¹, assume como tarefa de seu escrito, cujo subtítulo é “Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema do pecado hereditário...”, “tratar o conceito ‘angústia’ de um ponto de vista psicológico, de modo a ter *in mente* e diante dos olhos o dogma do pecado

¹²⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 27.

¹²⁹ Provavelmente no sentido hegeliano. Cf. *ib.* p. 10 (Prefácio).

¹³⁰ Kierkegaard faz filosofia para demonstrar a problemática existencial do ser humano que, em consonância com seu pensamento, é essencialmente religiosa, visto que a dimensão espiritual orientada para a realidade transcendente é básica e decisiva para a existência. O discurso filosófico permite a Kierkegaard tomar a distância adequada para apresentar os conceitos envolvidos e esclarecer seus âmbitos próprios. Há uma tentativa de “fazer emergir” os sentidos mais originários e específicos dos conceitos, seus limites ou contornos, bem como as consequências de se assumir uma ou outra compreensão a seu respeito. Contudo, o problema exposto por Kierkegaard em sua obra e, de modo mais direto, por meio de *O Conceito de Angústia*, não se restringe aos âmbitos adequados para cada conceito ou questão, isto é, à linguagem. Pretende alcançar a própria existência do leitor, por meio de uma provocação reflexiva, na tentativa de fazê-lo assumir um problema que diz respeito a sua subjetividade no sentido mais radical, visto que fundamenta o sentido de sua existência. Assim, quando o pecado é tratado como um problema teórico, cuja explicação se dá por meio de uma abstração especulativa, desvinculada da vida (Cf. o prefácio de *A Doença para a Morte*), perde-se o foco do verdadeiro problema, ou a questão original (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 27).

¹³¹ Ou, indiretamente, vigia de Copenhague, que é uma cidade portuária, cuja população, de certo modo, era alvo das observações e críticas de Kierkegaard.

hereditário.”¹³² Ele escreve como um acadêmico de sua época, reclamando o lugar teórico próprio em que os conceitos, especialmente o de pecado, devem ser tratados.¹³³

Haufniensis mantém que a origem do pecado é inexplicável, diferentemente, segundo ele, de algumas linhas teológicas tradicionais (a explicação agostiniana predominante no catolicismo e a da Dogmática Federal protestante, de origem holandesa) que elaboraram explicações baseadas no relato bíblico do pecado de Adão.¹³⁴ Estas consideram que o pecado entra no mundo num sentido literalista, por meio do pecado de Adão. Assim, cada ser humano particular já nasce em estado de pecado, tanto que tal estado recebeu o nome tradicional de “pecado hereditário”, ou “original”.

Segundo Haufniensis, o problema está em que, para sustentar essa afirmação, recorreu-se a uma pressuposição fantástica, em que Adão foi mantido fora da história comum da humanidade, tanto que, após pecar, fora expulso por Deus do paraíso no Éden, juntamente com sua companheira Eva.¹³⁵ Como os humanos posteriores originam-se desse casal enquanto prole, herdaram o pecado dos pais, que vem sendo transmitido de geração em geração. Se for assim, todo pecado individual resulta do pecado do primeiro casal, pois, pelo pecado deles, o pecado entrou no mundo. Consequentemente, cada ser humano particular participa do primeiro pecado “apenas por sua relação com Adão e não pela sua relação primitiva com o pecado”. Enfim, o resultado desse tipo de explicação da origem do pecado é que a posteridade deixa de ser responsável pela entrada do pecado no mundo, e cada ser humano passa a ser considerado mais vítima que culpado.¹³⁶

A compreensão de Haufniensis sobre a origem do pecado também se difere do necessitarismo hegeliano, em que o pecado apresenta-se como uma transição de um estágio inferior, em que a humanidade vive ligada à natureza de modo imediato, a um estágio reflexivo, em que os indivíduos relacionam-se com a realidade pelo intermédio de conceitos. Se assim for, o pecado passa a ser uma categoria indiferente ou mesmo positiva (um espécie de bem, um avanço), já que se torna um momento necessário do desenvolvimento

¹³² Quanto ao subtítulo, cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. E quanto ao objetivo da obra, cf. op. cit., p. 16.

¹³³ Cf. ib. p. 32-33. Toda a reflexão elaborada na obra de Kierkegaard, especialmente em *O Conceito de Angústia*, realiza uma valorização do esforço intelectual da especulação precisamente pela exigência de demarcar os limites dessa atividade teórica. Do contrário, o próprio Kierkegaard estaria perdendo seu tempo com tantos escritos ou estaria se contradizendo de princípio, ao se empenhar numa vasta obra que ele mesmo negasse em seu valor teórico. Cada área do conhecimento ou problema científico tem “seu lugar determinado, sua medida e seus limites”. Tudo isso precisa ser reconhecido pelo “homem da ciência”, se não quiser “perder de vista a terra firme” nem “fazer toda consideração mais específica [...] se esquecer de si própria, tornar-se uma outra” (Cf. ib. p. 11).

¹³⁴ Cf. ib. p. 27 (especialmente a nota 54, posta pelo tradutor).

¹³⁵ Cf. id. ib.

¹³⁶ Cf. op. cit. p. 28.

antropológico. Kierkegaard percebe que essas elaborações teóricas para a explicação do pecado incorrem, como tantas outras tentativas de explicação de sua época, num grande equívoco oriundo de uma confusão nas esferas de tratamento de conceitos.¹³⁷ Com Vigilius Haufniensis, ele expõe esse problema e aponta um caminho constituído por considerações mínimas que devem ser levadas em conta, caso ainda se queira preservar a originalidade do significado dos conceitos cristãos e a prevalência de sentido destes para a contemporaneidade.

Conforme a argumentação de Haufniensis, tratar o pecado como um elemento de um sistema lógico e, em conformidade com isso, afirmar a passagem de sua possibilidade à sua realidade é algo bem fácil, e mesmo cômodo. Entretanto, “[n]a realidade efetiva, a coisa não é tão fácil, e precisamos de uma determinação intermediária”, que é a *angústia*. Seu caráter intermediário se mostra pelo fato de não ser nem um determinação da necessidade, nem da liberdade. Neste sentido, a angústia é e não é liberdade; é uma liberdade “enredada”, “tolhida” em si mesma, que não explica o salto (pois nesse caso não haveria salto, mas uma progressão linear, ou uma continuidade), nem o justifica eticamente.¹³⁸

As tentativas de explicar a entrada do pecado no mundo via necessitarismo ou livre arbítrio são contraditórias, visto que acabam por abolir o conceito de pecado. Se tivesse o pecado entrado no mundo por este ou por aquele modo, “não haveria angústia alguma”, isto é, não haveria responsabilidade pelo pecado e, conseqüentemente, não se poderia falar propriamente em pecado. Ainda mais radicalmente, pressupondo-se a angústia como própria condição espiritual do humano, não se poderia falar em espírito. O problema em questão é que, para Kierkegaard, o desespero – condição antropológica do pecado – é a realidade mais comum na humanidade.¹³⁹ E o desespero se caracteriza precisamente por um distanciamento antropológico-existencial de Deus como o que fundamenta o ser humano no que tem de mais

¹³⁷ Para maior esclarecimento a respeito dessa complexa crítica de Kierkegaard à filosofia hegeliana, sobretudo quanto ao tema do necessitarismo, cf. STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 359-77 e 411-18.

¹³⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 53.

¹³⁹ Kierkegaard empenha-se em esclarecer o conceito de angústia porque, no estado de inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas animicamente. Por isso o pseudônimo Haufniensis faz uma aproximação psicológica ao pecado. A culpa pessoal reside em afundar na própria angústia. Parece que *O Conceito de Angústia* trata o primeiro pecado pessoal apenas como desespero, ou seja, a má efetivação do espírito – síntese entre corpóreo e anímico – não especificamente como o pecado, no sentido particular atribuído a este em *A Doença para a Morte*. Para tentar efetivar a síntese, uma pessoa no estado de inocência/ignorância não necessita e, provavelmente não poderia ter consciência de estar diante de Deus. Nem Adão, que, segundo o relato literal, vivia com Eva na presença de Deus, até mesmo em condições espaciais, tinha “consciência de estar diante de Deus enquanto espírito.” (SUD, 46) Também porque o pecado, em sentido estrito, é “a intensificação do desespero” (SUD, 77), ou seja, o pressupõe como estado-base.

específico: o espírito. Somente a relação de fundamento com Deus pode dar consistência ao ser humano como espírito.

Na medida em que não se pensa mais sobre o pecado, enquanto ação pessoal, por concebê-lo como momento trágico experienciado pelos primeiros pais da humanidade, separados da história humana numa pressuposição fantástica; ou, na mediada em que se enquadra o mesmo como momento necessário da humanidade dentro de uma linha progressiva da história, não há porque cuidar dessa realidade, por assumi-la como uma questão fundamental da própria existência. O pecado é, pois, para Kierkegaard, o problema fundamental, por se tratar de uma negatividade na relação com Deus, que criou o ser humano e o criou para ser espírito, para tornar-se um si-mesmo, ao relacionar-se adequadamente com ele, enquanto seu fundamento.

Para Haufniensis, o pecado não pode ser explicado, porque não se enquadra numa categoria lógica e, conseqüentemente, não pode provir de um movimento existencial necessário. De modo diverso, trata-se de uma *determinação qualitativa*: “o pecado entrou no mundo por meio de um pecado”¹⁴⁰, ou seja, por meio do surgimento de uma situação nova, de uma mudança qualitativa no âmbito da existência. Essa referência ao pecado de Adão vale para o primeiro pecado de qualquer homem posterior, pelo qual o pecado entra no mundo como nova determinação qualitativa na existência pessoal.¹⁴¹ Assim, o pecado de Adão representa o primeiro pecado da história num sentido da ordem do tempo (se se assume a narrativa literalmente, ou se, ao menos, compreende-se Adão como símbolo da primeira pessoa que pecou). Em sentido existencial, entretanto, cada um começa a participar do pecado por sua queda pessoal no pecado, isto é, pelo seu próprio pecado e culpa. Portanto, “a qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subtaneidade do enigmático.”¹⁴²

Haufniensis deixa claro que houve, tanto nas tradições sobre a explicação do pecado quanto no hegelianismo, um “esquecimento” (confusão) de qual era a dúvida central relativa ao problema da origem do pecado.¹⁴³ As atenções voltaram-se para a explicação do surgimento do pecado da posteridade, baseando-se na pressuposição de um estado fantástico, do qual caiu o primeiro casal criado. Mas a questão elementar era outra: “se tal estado tinha mesmo existido, o que seria o mínimo necessário para perdê-lo.”¹⁴⁴ É a este ponto ou questão que o pseudônimo de *O Conceito de Angústia* se dedica no primeiro capítulo da obra.

¹⁴⁰ KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 34.

¹⁴¹ *Ib.* p. 33.

¹⁴² *Ib.* p. 32 e 33.

¹⁴³ *Cf. ib.* p. 27.

¹⁴⁴ *Id. ib.*

Haufniensis mostra que, quanto à explicação sobre o pecado, o que se pode fazer é, justamente, compreender como o ser humano se constitui antropologicamente e, a partir daí, proceder com uma investigação aproximativa de caráter psicológico, para se chegar ao estado limite que precede o salto qualitativo no pecado.¹⁴⁵ Em outros termos, o que pode ser explicado é em que circunstância o ser humano, individualmente, perde a inocência, e a única ciência à qual cabe tal explicação é a Psicologia, “que, contudo, só é capaz de explicar o rumo da explicação”, permanecendo dentro de seus limites.¹⁴⁶

Na empreitada de elaborar sua “reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”, e no intuito de resgatar aquela dúvida original olvidada, relativa ao problema de *como* o ser humano perde a inocência, Haufniensis assume a condição de Adão como uma condição histórica. Sua proposta não é, seguramente, apresentar uma interpretação literalista do texto do Gênesis. Ao contrário, pretende defender a ideia de que, se se quer manter a responsabilidade do pecador, rejeitando-se um necessitarismo que põe toda a humanidade posterior aos entendidos como *primeiros pecadores históricos* como vítimas de uma situação anterior, então, deve-se pressupor que há um início histórico – e, portanto, não fantástico – para o pecado. Para tanto, é preciso considerar que o personagem bíblico Adão teve uma condição tão humana como o de qualquer outro ser humano, ou seja, uma condição igualmente histórica.¹⁴⁷ Essa pressuposição é relativamente pacífica, na medida em que Adão é assumido por Haufniensis como o primeiro ser humano a pecar. Neste contexto, a ênfase não cai sobre o personagem específico “Adão”, mas sobre a relevância de o primeiro pecado ter sido uma mudança qualitativa na história. Assim, o pecado passa a ser considerado como um fato e que, portanto, tem um início histórico.¹⁴⁸

Com esse pressuposto, Haufniensis pode, então, partir do relato mítico do início do Gênesis – mesmo porque este é o principal texto ilustrativo da tradição cristã que trata do começo do pecado no mundo – para desenvolver sua reflexão sobre a condição mínima

¹⁴⁵ Também em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus apresenta a condição do ser humano que possibilita a este desesperar, e que a intensificação do desespero pela consciência de que se está diante de Deus é o pecado. O autor mostra, portanto, *o que* vem a ser e *como* o desespero se dá e, conseqüentemente, também o pecado.

¹⁴⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 42. Assim, tanto como a Ética, a Psicologia só pode assumir o pecado como objeto, na medida em que o pressupõe da Dogmática.

¹⁴⁷ Haufniensis argumenta que se a relação do gênero humano com Adão se der meramente como relação fantástica, isto é, a-histórica, por meio do chamado “pecado hereditário”, então, Adão seria o único indivíduo que não teve história e, assim, “o gênero humano viria a começar com um indivíduo que não é indivíduo, com o que ficariam abolidos ambos os conceitos, de gênero e de indivíduo [...]” (Cf. *ib.* p. 35).

¹⁴⁸ BRAKEMEIER, Gottfried. **O ser humano em busca de identidade**: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. p. 58.

necessária que possibilita ao ser humano pecar. Se na linguagem de *A Doença para a Morte*, tem-se que a síntese sai originalmente das mãos de Deus na correta relação¹⁴⁹, em *O Conceito de Angústia*, afirma-se que o ser humano das origens, representado por Adão, vivia um estado de “inocência”.¹⁵⁰ Assim, dizer que o ser humano é criado inocente significa que Deus o cria como síntese potencial, na qual há uma relação entre o anímico e o corpóreo orientada para a efetivação do espírito.¹⁵¹

Pelo fato de a reflexão de Haufniensis ser de cunho psicológico, o autor busca o esclarecimento de estados e a descrição mais apropriada de conceitos. Por isso, ele critica a falta de determinações conceituais. Por exemplo, quando afirma que vários teólogos de sua época, acompanhando Hegel na ideia de que “a destinação do imediato é a de ser anulado”, acabaram por considerar imediatidade e inocência como inteiramente idênticas.¹⁵² O autor quer desfazer a confusão, recolocando os conceitos em seus lugares devidos, a fim de defini-los com clareza e de mostrar, mais especificamente, em que medida cada ser humano particular é responsável por seu pecado.

Se inocência e imediatidade forem equivalentes, a efetivação do espírito – que é a saída da imediatidade – significa a superação da inocência, ou seja, coincide com o estado de culpa pela queda no pecado. Por isso, Haufniensis esclarece que “[o] conceito de imediatidade tem seu lugar na Lógica, mas o conceito de inocência na Ética, e cada conceito deve ser tratado a partir da ciência a que pertence [...]”.¹⁵³ Para Haufniensis, a inocência não é um estado a ser superado para dar lugar à maturidade do espírito, mas um lugar existencial no qual todo ser humano deve permanecer.¹⁵⁴ Efetivação do espírito não implica ruptura com a inocência. Quanto a este ponto, Haufniensis busca compreender melhor o estado em que se encontra o ser humano antes do pecado.

Se o pecado equivale a uma nova qualidade, para ser coerente, Haufniensis considera a situação anterior ao pecado – a inocência – igualmente como “uma qualidade”, “um *estado* que pode muito bem perdurar”, de que, segundo sua interpretação, “[a] narração do *Gênesis* também dá, agora, a verdadeira explicação [...] Inocência é ignorância. Não é absolutamente o

¹⁴⁹ SUD, 16.

¹⁵⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 38.

¹⁵¹ A inocência originária, condição primordial de todo ser humano concebido e que vem ao mundo, é marcada pela situação em que cada um tem diante de si a tarefa de efetivar-se como espírito. Essa tarefa é, de alguma forma, anunciada pela angústia. O que caracteriza a inocência é a correta relação na síntese, que é o espírito. Isso significa que, mesmo depois que o espírito é efetivado, desde que o seja na correta relação, assim como saiu “das mãos de Deus”, a inocência permanece. O que põe fim à inocência é o desespero, é o pecado.

¹⁵² Cf. ib. p. 37.

¹⁵³ Cf. ib. p. 38.

¹⁵⁴ Cf. ib. p. 40.

ser puro do imediato, mas é ignorância.”¹⁵⁵ Ou seja, um estado em que não há distinção entre bem e mal, a qual apenas pode se dar após o pecado, pois para saber o que é o mal, a pessoa precisa fazer a experiência dele. Sendo, então, algo em si mesma enquanto estado, a inocência não pode ser anulada por um movimento lógico em sua imanência, mas apenas por um fator que a transcenda, ocasionando a mudança para um outro estado, num salto qualitativo. Entender a perda da inocência como um movimento necessário significa, de algum modo, negar a responsabilidade pessoal pelo próprio pecado.

A questão gira em torno de *como* o pecado entra no mundo. Haufniensis esclarece que tudo depende de como a questão é posta. Ao formulá-la direcionada para uma resposta que explique a entrada do pecado no mundo incorre-se em má compreensão do problema. A única resposta adequada, segundo o pseudônimo, é que “o pecado pressupõe a si mesmo.” Primeiramente, não é possível tratar do problema da origem, visando a uma resposta pontual e definitiva, porque não é possível antecipar-se ao estado de pecado. Depois, tal procedimento seria também inadequado, visto que a questão não se resolve abstratamente, mas diz respeito a cada um em particular, que deve assumir o problema como seu. Haufniensis faz diferença entre a *possibilidade* do pecado e sua *realidade efetiva*. É possível especular a possibilidade com a Psicologia, mas a realidade efetiva é algo que concerne ao indivíduo¹⁵⁶ e que, portanto, não pode ser alcançado pela especulação. Cada pessoa tem uma relação primitiva com o pecado, tem responsabilidade sobre sua entrada no mundo. A especulação abstrata gera um esquecimento do indivíduo, tratando o pecado como um problema que lhe é externo.¹⁵⁷

Para evitar esse desajuste entre a especulação abstrata e a realidade concreta, Haufniensis insiste na constituição antropológica, em que o ser humano é uma síntese entre corpóreo e o anímico sustentada pelo espírito. Em conformidade com isso, “[q]ue a angústia apareça é aquilo ao redor do que tudo gira.”¹⁵⁸ A angústia é uma qualificação (psicológica) do espírito que sonha, isto é, do espírito imediato, quando não há distinções, por exemplo, entre meu eu e meu outro, entre bem e mal, etc.¹⁵⁹ Na inocência, o espírito é apenas potencial e, sonhando, “o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é” e “se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode angustiar.” Segundo Haufniensis, o medo e outros

¹⁵⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 40.

¹⁵⁶ Em sentido não técnico, mas geral.

¹⁵⁷ Cf. GRØN, Arne. **The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard**. Macon: Mercer University Press, 2008. p. 18.

¹⁵⁸ Cf. op. cit. p. 47.

¹⁵⁹ Cf. ib. p. 45.

conceitos semelhantes referem-se a algo determinado, enquanto que a angústia é “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”, e nesse sentido, refere-se a nada. Pois a liberdade propriamente só é possível com a determinação do espírito que, na inocência, ainda não se atualizou, mas está “como sonhando” em sua potencialidade.¹⁶⁰

Enquanto realidade apenas insinuada – que gera angústia – o espírito imediato da inocência é, de um lado, um poder hostil que perturba constantemente a relação entre corpo e alma, e é, de outro, um poder amistoso que quer constituir a relação como síntese. A relação do ser humano com esse poder ambíguo se dá, portanto, como angústia. A inocência, que tem em si a presença do espírito, e que vislumbra constantemente a possibilidade de efetivação do mesmo, tem sempre diante de si um nada insinuado que a atrai e repele. O ser humano não pode livrar-se do espírito, que é a possibilidade da angústia, visto que este o constitui ontologicamente, nem apreendê-lo, já que ele ainda não fora efetivado. Nesse sentido, Haufniensis compara a angústia com a 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. Nesta vertigem, a liberdade desfalece. No mesmo instante, tudo se modifica, e quando a liberdade se reergue, percebe que é culpada. Entre esses dois momentos situa-se o salto, que nenhuma ciência [...] pode explicar. Aquele que se torna culpado na angústia, torna-se culpado da maneira mais ambígua possível.¹⁶¹

Dessa forma, o pecado entra no mundo por um salto, por uma mudança qualitativa que não encontra explicação científica, filosófica ou teológica. A Psicologia pode explicar a aproximação do salto por meio da angústia enquanto determinação intermediária entre a inocência e o pecado. O pecado é um problema na relação entre o sujeito, que existe na temporalidade, e Deus, que é eterno e transcendente. O salto no pecado, ou queda ocorre quando o sujeito “afunda” na angústia e, conseqüentemente, estabelece uma outra relação de fundamento para seu si-mesmo, em vez de a relação com Deus. Ele afunda na angústia pela própria vontade, por ser-capaz-de o querer e fazer. Logo, é também responsável pelo salto.¹⁶²

¹⁶⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 44-5.

¹⁶¹ Cf. ib. p. 66.

¹⁶² *O Conceito de Angústia* é considerado por muitos a obra de Kierkegaard de maior dificuldade de compreensão. Com uma escrita dialética, não apresenta suas definições de modo direto. Quanto à responsabilidade pelo pecado, não há demais desenvolvimentos além deste do aprofundamento na angústia, mesmo porque Haufniensis nega a legitimidade de explicações a respeito do assunto. Segundo Green, “[t]anto para Kant quanto para Kierkegaard, a natureza do homem faz o pecado algo possível. De fato, ambos os pensadores repudiam absolutamente algum esforço para provar uma explicação causal do pecado, e ambos afirmam fortemente a origem do pecado a partir de um ato inexplicável da liberdade humana. [...] Kant não

Assim como a relação da angústia com seu objeto, com algo que nada é [...], é inteiramente ambígua, assim também a passagem que se pode fazer aqui da inocência para a culpa será precisamente tão dialética, que mostrará que a explicação é, como deve ser, psicológica. O salto qualitativo está fora de toda ambiguidade, mas aquele que pela angústia torna-se culpado é contudo inocente, pois não foi ele mesmo, mas a angústia, um poder estranho, que se apoderou dele [...] e, não obstante, indubitavelmente é culpado, pois afundou na angústia, que contudo amava enquanto temia. Não há nada no mundo mais ambíguo, e, por isso mesmo, é esta a única explicação psicológica, enquanto que [...] nunca lhe ocorre querer que esta explicação explique o salto qualitativo. Qualquer representação que mostre que a proibição incitou o homem a pecar ou que o tentador o enganou [...] reduz o salto qualitativo a movimentos quantitativos [...].¹⁶³

O pecado é um conceito teológico, e o teológico diz respeito ou tem como base o religioso. O que caracteriza o religioso, por sua vez e em conformidade com o pensamento de Kierkegaard em geral, é o fato de o ser humano ser espírito, visto que Deus o criou com esta condição específica, equivalente a uma síntese a ser efetivada. A angústia expressa o caráter espiritual do ser humano e, diferentemente do desespero, trata-se de um elemento ontológico, necessário. Todo ser humano, precisamente por ser humano, é espírito e, assim, é acompanhado pela angústia. A efetivação do espírito, que envolve angústia, implica uma relação de fundamento de seu si-mesmo em Deus. Somente nessa relação o espírito efetiva-se bem, e a pessoa torna-se um indivíduo.¹⁶⁴ Mas, se esta relação for de negação, ou rejeição o espírito será mal efetivado, vigorando como espírito doente (para usar a linguagem de Anti-Climacus), caracterizando o pecado. A questão é que o não êxito na atualização do espírito deve-se ao não querer do sujeito envolvido na angústia. Portanto, a angústia mostra, basicamente, duas coisas: que o ser humano é espírito, o qual tem seu fundamento em Deus, e que, precisamente por ser espírito, o ser humano é livre e, assim, responsável pela adequada ou inadequada efetivação do próprio espírito.

Em suma, todo esse desenvolvimento sobre o pecado, incluindo a relação deste com a angústia, serve para mostrar que a problemática central da filosofia de Kierkegaard – sobretudo na medida em que esse autor elabora uma filosofia da religião, ao desenvolver,

quer ir além da observação da possibilidade do pecado. Ele deliberadamente recusa dar uma resposta para a questão de por que um indivíduo escolheria o caminho da imoralidade. E quanto a isso, Kierkegaard parece segui-lo.” (Cf. GREEN, R. M. *The Limits of the Ethical in Kierkegaard’s The Concept of Anxiety and Kant’s Religion within the Limits of Reason Alone*. In: PERKINS, Robert L. (Ed.) **The Concept of Anxiety**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8). p. 74-5).

¹⁶³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010. p. 46-7.

¹⁶⁴ O processo de tornar-se si-mesmo ou indivíduo será desenvolvido mais amplamente no terceiro capítulo deste trabalho.

discutir e repensar conceitos fundamentais relativos a esta – gira em torno da condição espiritual do ser humano. Essa condição específica marca a totalidade da existência humana e a caracteriza como abertura, isto é, como liberdade, possibilidade de se autogerir para além da necessidade instintiva de sua condição animal. Mas essa abertura se expressa como uma tensão entre as oposições inerentes ao ser humano e “pede” repouso ou “equilíbrio” numa síntese. O espírito é essa síntese, que só pode ser adequadamente efetivada na relação com Deus, que criou o ser humano como autorrelação “que é liberdade”¹⁶⁵ e que, portanto, fundamenta o vigor do espírito. Somente na relação adequada com Deus, poder que pôs a síntese como potência, o espírito pode ser bem efetivado e, então, haver repouso.¹⁶⁶

2.1.3 Repousar em Deus como o poder que estabeleceu a síntese: o fundamento do indivíduo

Tendo em vista que o pecado é o desespero diante de Deus e que isso implica uma relação, e considerando, também, que o pecado não se refere a uma condição necessária da existência, mas a uma situação ocasionada pela responsabilidade da própria pessoa que está no pecado, sua superação só pode acontecer como mudança no tipo de relação do pecador com Deus.

Tudo gira em torno de que o desespero/pecado é uma doença no espírito, enquanto uma relação que se relaciona a si mesma. O espírito é uma relação de síntese no ser humano posta pelo próprio Deus e, justamente por ser uma relação *derivada, constituída*, seu vigor sadio está na direta dependência de uma adequada relação com Deus – poder que o estabeleceu originariamente de modo potencial, para que fosse atualizado pelo indivíduo:

[...] quando um homem, ao se relacionar a si mesmo, relaciona-se absolutamente a Deus, então, todo desespero é aniquilado. [...] com respeito ao desespero, não é mera questão de equilíbrio entre dois, ou, mais precisamente, o ser humano como espírito simplesmente não pode ter equilíbrio em si mesmo. Ele é, enquanto composto (síntese), uma relação, mas uma relação que se relaciona a si mesma. Porém, não foi ele quem se estabeleceu como uma relação; a relação que ele é, embora sendo uma relação para si mesma, é estabelecida por outro. Apenas pela relação com este outro pode ele estar em equilíbrio. Tão logo haja má relação na relação, há desespero, mas tão logo ele não se relacione ao outro na relação, há

¹⁶⁵ SUD, 29.

¹⁶⁶ Repouso não significa anulação das tensões existenciais ou dimensões opostas (corpóreo/anímico, finitude/infinitude, necessidade/possibilidade, temporal/eterno), mas o modo de um ser humano particular existir que mantém as dimensões e exigências opostas em relação adequada umas com as outras. Assim, cada uma dessas dimensões e a pessoa como um todo, podem alcançar sua forma mais adequada, com profundidade e amplitude, dentro dos limites da condição histórica. Esse tema será desenvolvido mais adiante.

também desespero. [...] se ele não está ciente de que a doença encontra-se ainda mais profunda, que a má relação nele também se reflete infinitamente na má relação com o poder que o estabeleceu como uma relação – então, ele está ainda em desespero [...] ele perde a si mesmo em desespero e é, de novo, culpado e responsável por isso.¹⁶⁷

Portanto, se a síntese ou espírito é uma relação derivada, constituída por um outro, que é Deus, somente na adequada relação com esse outro a síntese adquire sua efetividade como síntese real (atual). Nisto consiste, ao menos numa perspectiva abstrata, o significado básico de *repousar* em Deus.¹⁶⁸ Assim, repousar no poder que estabeleceu a síntese é atualizar adequadamente o espírito potencial, numa relação bem específica com Deus, na qual este é o fundamento único e efetivo do novo ser humano, livre do desespero/pecado, constituindo-se um si-mesmo.

Enquanto espírito – ainda que mal efetivado –, todo ser humano sente-se instigado pela angústia (não empurrado ou induzido!) a dar uma resposta à constante tensão das oposições que o constituem. O espírito tende ao equilíbrio e pede repouso num fundamento determinado. Mas o espírito humano não é um elemento único e isolado que precisa se sustentar sobre algum fator estático. Antes, é uma síntese da relação entre dois (corpóreo e anímico) que só é capaz de se estabelecer concretamente como síntese quando numa determinada relação para com um poder específico. E, dessa forma, apenas um “poder” externo pode lhe servir de base para repouso, de fundamento para constituir a efetividade de uma nova relação em que haja equilíbrio.

Quando um ser humano particular vive *desesperadamente*, assume ou tenta assumir como seu fundamento um outro poder que não seja Deus. Nesse caso, não há nenhuma síntese entre opostos, como um terceiro positivo, e sim, uma dispersão sobre outro fator, p.ex., o dinheiro, a beleza, o sexo, a carreira, a religião, a saúde, a doença, dentre outros. Portanto, não há, também, nenhum equilíbrio ou repouso, ainda que pareça haver paz e tranquilidade,

¹⁶⁷ JP I 749 (*Pap. XIII*² B 168:6 *n.d.*, 1848). Esse trecho tem paralelo em SUD, 13-4.

¹⁶⁸ A noção de que o si-mesmo se efetiva quando “*repousa (grunder)* em Deus”, ou “no poder que estabeleceu a síntese” não é explicitamente desenvolvida pelo autor. Provavelmente Kierkegaard espera de seus leitores que façam ligações com outros temas, como “fé”, “tornar-se si-mesmo”, “ser/tornar-se cristão”, “espírito”, dentre outros. E tendo como pano de fundo essas outras noções que desenvolvemos este presente item do trabalho. Os Hong, em sua tradução inglesa de *A Doença para a Morte* (1980, p. xii, 14, 30, 49, 82, 131 e 151) preferiram traduzir a palavra *grunder* por *rests* (descansa, repousa; apoia-se), mas o termo também pode ser traduzido por “funda(-se)”, “fundamenta(-se)”, o que reforça a ideia central que perpassa todo este trabalho. Quanto à perspectiva, chamamos de abstrata a abordagem do ser humano como síntese em comparação com o que será feito mais adiante, apresentado a relação do ser humano com o Paradoxo Absoluto.

coerência e estabilidade na vida de alguém, que, na verdade, leva em si a doença do desespero de forma velada.¹⁶⁹

Toda existência humana que não é consciente de si mesma enquanto espírito ou consciente de si mesma enquanto espírito de forma pessoal diante de Deus, toda existência humana que não se funda transparentemente em Deus, mas obscuramente descansa e se reduz a algum universal abstrato (Estado, Nação etc.), ou em obscuridade sobre si mesma considera suas capacidades apenas como forças de ação sem, num sentido mais profundo, tornar-se consciente do porquê as tem, toma a si mesma como um algo inexplicável, se é que deve haver aí um sentido intrínseco – toda existência assim constituída, o que quer que realize, por mais surpreendente que seja, o que quer que explique, mesmo que seja toda a existência, por mais intensivamente que goze a vida esteticamente: toda existência assim constituída é, afinal, desespero.¹⁷⁰

Repousar em Deus é, por conseguinte, estabelecer uma relação consciente e pessoal de fundamento para com o poder eterno que criou o ser humano como espírito-síntese. Fora dessa relação específica e adequada, não há um si-mesmo propriamente dito, pois, para que haja um si-mesmo é preciso que o espírito esteja em vigor. O vigor do espírito significa que a pessoa conseguiu constituir, edificar em Deus e com Deus uma individualidade efetiva, deixando de ser uma repetição numérica do gênero humano. Nenhum outro poder externo pode substituir Deus como fundamento do si-mesmo. Para que alguém seja um indivíduo, é necessário que *se torne* um indivíduo, aceitando fundar/fundamentar sua individualidade em Deus, que estabeleceu o ser humano como espírito. Não há indivíduo fora de uma relação adequada com Deus.

Nesse âmbito, todo poder ou fator externo é um pseudopoder, visto que, de fato, é impotente (até porque inadequado) para servir de alicerce, de fundamento para um indivíduo. Enquanto filósofo, Kierkegaard inclui em sua noção de “indivíduo” a relação de fundamento em Deus, bem como suas noções aproximativas, a saber: “espírito”, “síntese” e “si-mesmo”. Um indivíduo é um ser humano com *espírito* adequadamente atualizado que, por sua vez, trata-se de uma *síntese* bem efetivada, categorias que caracterizam a vida do *si-mesmo*.

Além disso, essa relação de fundamento pode ser expressa, com base na obra de Kierkegaard, em termos de *fé*, sendo que esta se configura, no interior da vasta obra do pensador dinamarquês, como uma relação apresentada por meio de muitas facetas: relação absoluta com o Absoluto/duplo movimento existencial, em *Temor e Tremor*; paixão feliz

¹⁶⁹ Cf. SUD, 25.

¹⁷⁰ SUD, 46.

numa relação com o Paradoxo Absoluto/condição trazida pelo deus-mestre para que o discípulo receba a verdade no Paradoxo, em *Migalhas Filosóficas*; e mesmo crer que para Deus tudo é possível – o que pressupõe um poder transcendente ao mundo e ao ser humano em especial, como nos apresenta *A Doença para a Morte*. As facetas ou perspectivas relativas à fé não se restringem a essas, mas, para o presente trabalho e tendo em conta seus limites, são as fundamentais.

Assim, Kierkegaard desenvolve várias noções intimamente interligadas para mostrar, primordialmente, que o ser humano é uma criatura de Deus diferenciada. “O ser humano é espírito”¹⁷¹, e isso significa, sobretudo, que, apesar de já nascer humano, precisa realizar em si uma atualização do que o faz propriamente humano: uma relação constante, a partir da dinâmica histórica, de caráter fundante, com Deus, seu criador. Em termos ontológicos, tal relação se expressa na constituição de uma síntese – certamente também dinâmica, visto que deve ser mantida a todo momento – entre *corpóreo* e *anímico*, que, por sua vez, inclui relações antropológicas e psicológicas de caráter opositivo, já vistas: *necessidade* e *possibilidade*, *finitude* e *infinitude*, e mesmo *temporalidade* e *eternidade*.

Por isso, um si-mesmo só pode alcançar equilíbrio em sua constituição complexa e condicionada aprioristicamente por contradições, quando em adequada relação com o poder que o estabeleceu. Toda essa dinamicidade conjuga a *graça* divina (condições fundamentais do ser humano e a possibilidade de tornar ato o que é potencialmente, nos limites de sua liberdade) e a *tarefa* pessoal de assumir a empreitada de tornar-se um si-mesmo, um indivíduo. Assim, é preciso considerar que:

O *si-mesmo* é a **síntese consciente** de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que só se pode realizar na relação com Deus. Mas tornar-se si mesmo é **tornar-se concreto**. Mas tornar-se concreto não é nem tornar-se finito nem tornar-se infinito, pois, afinal, o que deve tornar-se concreto é uma síntese. [...] Se, ao contrário, o *si-mesmo* não se torna ele mesmo, então está desesperado, quer o saiba quer não. Contudo, a cada instante que o *si-mesmo* existe ele está em um **processo de tornar-se**, pois o *si-mesmo* *κατα δύναμιν* [em potência] não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir,¹⁷²

sem perder de vista que, “ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *si-mesmo* se funda **transparentemente** no poder que o estabeleceu.”¹⁷³ Então, tornar-se um indivíduo implica concretizar, isto é, atualizar aquela síntese numa correta relação de fundamento do si-mesmo em Deus. É possível

¹⁷¹ SUD, 13.

¹⁷² SUD, 29-30 [grifo nosso].

¹⁷³ SUD, 14 [grifo nosso].

equalizar as duas partes da afirmação de Anti-Climacus, numa nova afirmação de que “fundar o si-mesmo transparentemente no poder que o estabeleceu é relacionar-se a si mesmo, querendo ser si mesmo.” Pois, ao querer ser si mesmo de modo não desesperado implica, já e necessariamente, ao menos no âmbito de uma existência pessoal concreta, uma relação de fundamento em Deus/poder – condição *sine qua non* para que a relação se autorrelacione adequadamente.

Do ponto de vista metodológico, vale observar que, teológica e mesmo filosoficamente (segundo os parâmetros de Kierkegaard), a relação com Deus precede a adequada autorrelação de uma síntese espiritual concreta, visto que é sua condição. Um ser humano efetiva bem seu espírito, relacionando apropriadamente o anímico e o corpóreo que o constituem, precisamente por relacionar-se de modo adequado (com relação de fundamento e de maneira transparente) com Deus.¹⁷⁴ Não o inverso, como se a adequada autorrelação produzisse, por si, uma relação adequada com Deus. Existencialmente, porém, uma relação está implicada na outra e a adequação de uma corresponde exatamente à adequação da outra. A precedência dada por Kierkegaard à relação com Deus serve para enfatizar que o problema central da existência (do ser humano) tem a ver com o fato de o ser humano ser espírito e de esse espírito constituir-se numa síntese que só pode ser bem efetivada numa determinada relação com o poder que a estabeleceu originariamente.

Cabe explicitar melhor o que deve ser entendido por relação “adequada”, ou “determinada”. Neste caso, esses adjetivos se equivalem. Para constituir a síntese, um ser humano particular precisa estabelecer uma *determinada* relação com Deus no sentido de que não basta que seja qualquer relação. Uma rejeição de Deus, o medo de Deus, a submissão na tentativa de uma substituição psíquico-afetiva, e mesmo a mera “resignação infinita” como a apresentada em *Temor e Tremor*, são exemplos de relação inadequada para a saudável efetivação do espírito-síntese. Para tanto, a relação adequada precisa ser de *fundamento e transparente*.

Um ser humano só consegue o equilíbrio de uma síntese espiritual, na medida em que sua relação com Deus seja de um fundamento, ou repouso. Deus deve ser o alicerce sobre o qual a pessoa constituirá sua identidade e unidade individual, entendendo por isso uma relação axial, absoluta, que transformará e se refletirá em todas as outras relações estabelecidas por essa pessoa, justamente por se tratar de uma relação de fundamento, de base do ser individual. Por outro lado, essa relação de fundamento só é possível enquanto a pessoa a estabelece *transparentemente*. A noção de “transparência”, aqui, refere-se à de *A Doença para a Morte* e seu sentido vincula-se estreitamente ao de “consciência”, como pode ser notado quando Anti-Climacus se refere ao “desespero do diabo”, que, segundo ele,

¹⁷⁴ Cf. SONTAG, F. The Self. In: THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). **Concepts and alternatives in Kierkegaard**. Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1980. p. 105.

é o mais intenso, pois o diabo é puro espírito e, portanto, consciência e transparência absolutas; no diabo não há nada de obscuro que pudesse servir como desculpa atenuante; seu desespero é, portanto, o mais absoluto desafio.¹⁷⁵

O termo “transparência” relaciona-se ao outro, “consciência”, não por adição e, portanto, mera familiaridade, mas por explicitação, o que pode ser corroborado pelas palavras que as seguem no trecho, no intuito de explicá-las. Tal trecho apresenta a ideia de “obscuridade” contraposta ao conjunto das duas palavras em questão, sendo que, ter consciência e, portanto, transparência, é não ter nada de obscuro em si mesmo capaz de servir como desculpa atenuante (para reconhecer o próprio desespero). Assim, a relação que funda um indivíduo em Deus deve ser consciente, isto é, o sujeito que se relaciona com Deus como seu fundamento deve, necessariamente, fazê-lo com uma “consciência infinita do si-mesmo”¹⁷⁶, consciência de “ter um si-mesmo no qual há algo de eterno”.¹⁷⁷

Em outras palavras, para tornar-se um indivíduo, o sujeito deve ser “consciente de que é espírito diante de Deus”¹⁷⁸. De qualquer modo, é preciso se fazer notar que a consciência é o núcleo da transparência, mas não coincide com seu todo, do contrário, Kierkegaard não a teria conectado por adição. Provavelmente – e com base na relação dos trechos de *A Doença para a Morte* em que o termo “transparência” aparece, comparados com trechos bem semelhantes em que não aparece –, o autor quer incluir em seu significado, junto à consciência, o papel relevante da vontade. Enquanto a consciência é indicada pela autorrelação da síntese, a vontade é indicada pelo querer ser si mesmo. Ambas são importantes por expressarem a presença do espírito e a possibilidade do ser humano relacionar-se como sujeito com Deus, orientado para tornar-se um indivíduo.

Destarte, a noção de “indivíduo” para Kierkegaard também apresenta caráter técnico, com sentido bem específico. Ninguém nasce indivíduo, mas precisa tornar-se, efetivando a síntese que é o espírito, o que significa relacionar-se a si mesmo e querer ser si mesmo, fundando-se/repousando transparentemente em Deus. Nesta relação especial, o ser humano particular constitui/edifica em si um núcleo ontológico dinâmico (porque relacional e que exige constância), um si-mesmo, que caracteriza o *indivíduo* kierkegaardiano.¹⁷⁹

¹⁷⁵ SUD, 42.

¹⁷⁶ SUD, 50.

¹⁷⁷ SUD, 47.

¹⁷⁸ SUD, 46.

¹⁷⁹ Em sua vasta obra no original dinamarquês, Kierkegaard expressa a distinção na escrita entre o indivíduo tomado no sentido comum ou numérico (*Enkelt*) e o indivíduo tomado em sentido técnico (*Individet*).

O pensamento de Kierkegaard tem como base a perspectiva do cristianismo, podendo, em grande medida, ser considerado como desenvolvimento de uma interpretação do autor dinamarquês dessa concepção religiosa. A partir de seus pressupostos cristãos, Kierkegaard compreende que a relação de fundamento do indivíduo em Deus passa pela “aquisição” de uma consciência eterna vinculada a um ponto de partida histórico: trata-se de uma relação pessoal do ser humano com o Deus eterno que se deixa alcançar, entrando nos limites do tempo. É o Paradoxo Absoluto. Todo ser humano, para tornar-se um indivíduo precisa fundar-se nesse Deus encarnado, tendo-o como referência eterna para a constituição de seu si-mesmo.

2.2 O PARADOXO DO ETERNO NO TEMPO

2.2.1 O paradoxo absoluto

O autor pseudônimo de *Migalhas Filosóficas*, Johannes Climacus, escreve esta obra como uma espécie de “pequeno folheto”, na verdade, longe de ser um escrito de fácil compreensão. Embora, do ponto de vista quantitativo e estrutural, *Migalhas* não seja um mero folheto de fato, também não chega a ser um tratado nos moldes acadêmicos. Kierkegaard, de modo duplamente irônico¹⁸⁰, contrapõe seu “pequeno folheto”, ou seu “*Um bocadinho de filosofia*”, de acordo com o subtítulo, aos grandes tratados teóricos do idealismo do século XIX (o grande Sistema), representado, sobretudo, por Schelling e Hegel, e assumido na Dinamarca de sua época por H. L. Martensen e seus seguidores.¹⁸¹ A ironia de conteúdo se encontra, acima de tudo, no fato de sua pequena obra pretender, de um lado, o status de umas *Philosophike Smuler*¹⁸² e, de outro, lançar um problema, cuja resposta é capaz de pôr em questão o sentido do maior de todos os sistemas especulativos: “Em que medida pode-se aprender a verdade?”¹⁸³.

Climacus se refere a Sócrates como alguém que teve de enfrentar esse problema de natureza paradoxal, o qual, exatamente por isso, chamou de “proposição polêmica”:

que é impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe, não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Tanto quanto ao método geral da obra, nos parâmetros especificados em *O Conceito de Ironia*, como em relação ao conteúdo de algumas afirmações, que chega mesmo a um teor satírico.

¹⁸¹ EVANS, C. S. **Passionate Reason**: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. (The Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 24-5.

¹⁸² Título principal de *Migalhas Filosóficas* em seu original dinamarquês (1844).

¹⁸³ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 27.

¹⁸⁴ *Ib.* p. 27-8.

A solução de Sócrates é a de que a verdade sempre esteve dentro do próprio ser humano, e o esforço de sua busca configura-se como um processo de recordação, de *reminiscência*. Esse processo é um dos pilares da filosofia platônica, cuja origem próxima encontra-se, então, em Sócrates (mestre de Platão). Fato é que, à época em que compunha *Migalhas*, Kierkegaard leu tanto filosofia grega quanto obras de Descartes, Leibniz, Hegel e da esquerda hegeliana; desta, sobretudo, Feuerbach.¹⁸⁵ Ele percebeu que todos comungavam de algo comum em relação ao pensamento socrático-platônico: a noção de verdade restringia-se ao âmbito da imanência: toda a verdade já estaria, de antemão, no próprio homem. Bastaria que este a rememorasse e, então, a expressasse por uma via adequada. Uma das facetas da crítica de *Migalhas* é a compreensão de Climacus de que a filosofia “da época” (o hegelianismo de seu contexto próximo) – como uma pretensa síntese de cristianismo e filosofia – é, fundamentalmente, uma continuidade do paradigma socrático-platônico da verdade.¹⁸⁶

No modelo socrático, o bem é expresso como virtude por meio das ações humanas. O mal, ou pecado (como fora visto anteriormente), deve-se à ignorância do que seja o bem, e para saber o que é o bem, é preciso que haja uma reminiscência, visto que a verdade – viabilizadora da virtude – já se encontra no próprio ser humano. Então o ser humano já está de posse da verdade, que é imanente a ele. Assim também no hegelianismo: toda produção humana, como toda a história, resulta do desdobramento do Espírito Absoluto em seu processo dialético de autoconhecimento. Cada época, cada feito, cada ser humano constitui uma fase – transitória – no desenvolvimento desse processo. O conjunto da verdade está contido no interior da imanência. Conseqüentemente, o processo de salvação do ser humano, incluindo nele o valor absoluto da verdade e a possibilidade de que haja sentido para a existência, redonda numa *autossalvação*.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Cf. VALLS, A. L. M. Apresentação. In: KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 11.

¹⁸⁶ Cf. id. ib. Segundo Kierkegaard, autor cristão, o cristianismo se baseia num *fato absoluto*, que tem uma origem eterna fora da história, mas que entra na mesma fatalmente. Esse fato absoluto oferece ao ser humano “um ponto de partida histórico para uma consciência eterna” (KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 5), por meio da qual cada sujeito pode orientar sua existência, tendo em vista uma felicidade também eterna.

¹⁸⁷ Cf. EVANS, C. S. **Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. (The Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 29. A crítica de Climacus (Kierkegaard) a essa concepção de que o ser humano está de posse da verdade apresenta uma dupla expressão: por um lado, nela, o ser humano fecha-se para o Deus transcendente e, por outro lado, o ser humano não é uma alma racional que “evolui” para um estado espiritual que tende a alcançar cada vez mais um estado de mediação entre o sujeito e a realidade pelo conceito, como é considerado no hegelianismo.

Em *Migalhas*, Climacus constrói, com categorias da metafísica grega, um modelo alternativo (B) à proposta socrática (A). O autor o faz *como se* estivesse elaborando algo totalmente novo, apenas contraposto ao modelo socrático-platônico. Mas o que ele parece esperar de seu leitor é que sinta grande familiaridade ante a pretensa originalidade da proposta criada por alguém que age como o “Magister” de Holberg.¹⁸⁸ Essa familiaridade se dá na medida em que o projeto de Climacus se estrutura como uma “paráfrase” do cristianismo e é apresentado num contexto em que, praticamente, todos eram considerados cristãos, visto que eram luteranos batizados e frequentavam a igreja aos domingos, segundo sua cultura (cristandade).

Trata-se de uma tática que faz uso de comunicação indireta para tentar provocar nos leitores um confronto que envolve decisão existencial. Sendo ou não este projeto alternativo de “um tal” *Johannes Climacus* o cristianismo, o leitor se depara com uma estrutura fundamental idêntica à do mesmo – o que favorece a sensação de familiaridade –, mas que traz consigo condições bem delineadas. Assim, se o leitor inferir que, no cristianismo – do qual pensa que participa – a “lógica” de fundo é a mesma dessa *alternativa* ao socrático-platônico, então deverá, primeiro: perceber que sua concepção existencial talvez seja, na verdade, socrática, e, segundo: assumir uma postura relativa àquelas condições da alternativa no mínimo coerente. Então, ou se submeterá a essas condições, vinculando-se com *o mestre* (o Cristo) numa dependência bem específica, ou assumirá que não consegue ser cristão de acordo com as exigências implicadas. Para Climacus/Kierkegaard, o que está em jogo, e na dependência de uma decisão pessoal séria, é a verdade que possibilita a felicidade eterna. “Apesar de desenvolvida em moldes gregos, *Migalhas* mostra o paradoxo como uma resposta coerente para o problema da verdade, diferindo, assim, da resposta socrática.”¹⁸⁹

Migalhas foi escrita simultaneamente a *O Conceito de Angústia*, que já traz em si a base antropológica que seria desenvolvida mais tarde em *A Doença para a Morte*. Retomemos brevemente essa antropologia: o ser humano é espírito, e o espírito é uma relação entre corpo e alma derivada da relação entre um ser humano particular e Deus. Nessa antropologia, o bem (e, juntamente, a verdade) resulta, unicamente, da atualidade saudável do espírito, oriunda da relação adequada do sujeito com o poder divino que o estabeleceu como ser espiritual. Portanto, o bem não é fruto de bons hábitos ou virtude, mas expressão de uma

¹⁸⁸ Autointitulação feita por Climacus no prefácio de *Migalhas Filosóficas*, ao dizer de sua intenção em escrever um “pequeno folheto” de caráter filosófico, abstendo-se de servir ao Sistema, apesar de sua capacidade certificada (trata-se de um *Magister*), numa época em que se construía tratados grandiosos à moda hegeliana.

¹⁸⁹ ROOS, J. **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard**: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. p. 22-3. (Série Teses e Dissertações v. 31).

adequada relação do ser humano com Deus, ou seja, da correta relação numa síntese que se relaciona a si mesma, porque corretamente relacionada a Deus.¹⁹⁰

Se o espírito estiver doente (usando a linguagem de *A Doença para a Morte*), não poderá realizar o bem. O ser humano só vive o bem quando numa correta relação (de fundamento) com Deus. Como já visto, a doença no espírito é o pecado, e seu oposto, ao contrário do modelo socrático, não é a virtude (de origem imanente ao homem), mas a fé, e, sem esta, não há acesso humano à verdade. A fé é aquela relação adequada com Deus que possibilita a realização do bem e, conseqüentemente, da verdade. O que, em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus chama de *desespero* ou *pecado*, Climacus – que se declara “o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade ocidental” e para quem esta “parece ser antes um fenômeno geográfico, e não fruto de opções pessoais”¹⁹¹ – chama de *não-verdade*¹⁹². Climacus passa a afirmar que o ser humano caído no pecado, e por sua própria culpa, não está simplesmente fora da verdade, mas é, ele mesmo, a não-verdade. Há uma ênfase na forma da existência, quanto a esta situação negativa, o que indica que o problema do pecado e da não-verdade é um problema qualitativo no ser da pessoa.

O que Climacus quer enfatizar é que a *não-verdade* não possui a condição para alcançar, ou compreender a *verdade*. Assim, o ser humano que existe nessa situação negativa¹⁹³, e isso

por causa dele mesmo [...], poderia parecer que ele era livre [...]. E, no entanto, ele não é livre, está ligado, excluído, pois estar livre da verdade é justamente ser excluído [...]. Mas porque está ligado por sua própria causa, não pode desligar-se ou libertar-se por si mesmo [...].¹⁹⁴

Sem condições de alcançar a verdade por si mesmo, o ser humano em pecado depende de um auxílio externo a ele, transcendente à sua situação negativa. Na linguagem de *Migalhas*, o aprendiz precisa da ajuda do mestre para chegar à verdade. Esse “mestre é então

¹⁹⁰ Neste item 2.2 a obra de referência é *Migalhas Filosóficas*. No entanto, em algumas ocasiões, faremos referências a *A Doença para a Morte* ou intercalaremos noções mais específicas desta obra, conforme o que for mais apropriado, para uma melhor compreensão da problemática deste trabalho. É certo que cada uma dessas obras tem um pseudônimo, uma linguagem e uma problemática específica dentro da obra total de Kierkegaard, mas entendemos que há uma profunda correlação entre elas, na medida em que fazem parte de um mesmo propósito final, no conjunto daquela obra maior.

¹⁹¹ Cf. VALLS, A. L. M. Apresentação. In: KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 11.

¹⁹² KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 32.

¹⁹³ O qual, num primeiro momento da obra, Climacus chama de “aprendiz”. Cf. ib. p. 35.

¹⁹⁴ Id. ib.

o próprio deus¹⁹⁵ que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade e que o é por sua própria culpa.”¹⁹⁶ Ele é a verdade que vem de fora, exilada do ser humano pela condição do pecado, mas que realiza, por amor ao aprendiz, uma autorrevelação. Desse modo, o deus se revela ao ser humano pecador numa condição muito específica e única: a entrada do Eterno no tempo.¹⁹⁷ Ao pressupor essa condição, Climacus dá à noção de verdade um outro caráter: do ponto de vista do cristianismo, a verdade que salva o ser humano não é uma verdade resultante de um processo intelectual, não se restringe a um conteúdo para o intelecto. Diferentemente, trata-se de uma experiência do encontro com “o deus” que entra na história.

Segundo Climacus, “a proposição: Deus existiu sob a forma humana, nasceu, cresceu, etc., é bem o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto”.¹⁹⁸ A caracterização do *fato* da encarnação divina como um paradoxo que é *absoluto* (relativizando todos os outros paradoxos) não é mera adjetivação hiperbólica com o intuito de destacar algo importante, mas o reconhecimento por parte de Climacus – que, provavelmente, ele espera também de seu leitor – de que seu modelo alternativo (e, por detrás dele, o cristianismo)

é um experimento que um simples ser humano não poderia ter inventado. Isto é, o conteúdo principal da hipótese que ele finge estar inventado tem como uma de suas características essenciais a impossibilidade de sua invenção por um mero ser humano. Qualquer conceito que possa ser inventado por um ser humano, essencialmente pressupõe a concepção socrática de que o potencial para descobrir a Verdade encontra-se na natureza humana. [...] Climacus argumenta [...] que esta história, em si mesma, emprega conceitos não-socráticos e só poderia ter vindo do deus mesmo.¹⁹⁹

Portanto, para não cair em contradição, Climacus afirma que seu ensaio poético – intitulado “O deus como mestre e salvador” (capítulo II) e facilmente acusável de plágio – “era tão diferente de qualquer criação poética humana, que nem era um poema e sim um

¹⁹⁵ “O deus” é uma expressão usada por Climacus em *Migalhas Filosóficas* ao se referir à divindade em seu projeto alternativo, tendo como referência o estilo pagão grego. Neste item (2.2) do trabalho, a partir deste ponto do texto, empregaremos ora “(o) deus”, ora “Deus”, de acordo com a referência em questão. Quando nos referirmos diretamente à abordagem de *Migalhas*, usaremos a primeira forma; quando nos referirmos, em vez disso, ao cristianismo ou à religião, usaremos a segunda.

¹⁹⁶ *Ib.* p. 35.

¹⁹⁷ *Cf. ib.* p. 46-7.

¹⁹⁸ KIERKEGAARD, S. A. Postscriptum. In: _____. **Textos selecionados**. Tradução e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 1978. p. 246.

¹⁹⁹ EVANS, C. S. **Passionate Reason**: making sense of Kierkegaard’s Philosophical Fragments. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. (The Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 17.

milagre.²⁰⁰ Pois, se há um paradoxo que seja realmente absoluto, ninguém pode pensá-lo (inventá-lo, ou intuí-lo) em sua “absolutidade”, nem o Magister de Holberg. Isso justifica porque Climacus inseriu o tema como um capítulo específico entre os capítulos II e IV, que se relacionam perceptivelmente por continuidade. Ao reservar um lugar para tratar sobre o paradoxo absoluto no interior da explanação de seu modelo alternativo, o autor pseudônimo chama a atenção do leitor para a importância do modo com que alguém se relaciona com o paradoxo da encarnação de Deus.

Em geral, as obras de cunho filosófico de Kierkegaard constituem-se, também, como uma crítica a confusões feitas no desenvolvimento de alguma ideia ou conceito, ou no emprego de certos conceitos em âmbitos impróprios. Climacus deixa claro em *Migalhas* que, ao se tratar da existência de Deus, buscar-lhe uma prova equivale a um procedimento inadequado. Porque sua existência é alcançada pela fé, não pela habilidade lógico-especulativa do intelecto. Assim,

enquanto eu me agarro à demonstração [...] a existência não aparece [...], mas assim que a largo, a existência aparece. [...] é portanto forçoso não esquecer este pequeno instante, por mais curto que ele seja: e aliás ele não tem necessidade de ser longo, dado que é um *salto*.²⁰¹

No momento em que alguém se prende à prova da existência de Deus, embora a pressuponha, como nos diz Climacus, a perde, pois, ao tentar prová-la, não pode estar de posse dela. Além disso, uma existência não pode ser captada pelo instrumental conceitual, pois se refere a uma dimensão muito distinta da realidade. Seria como querer medir a alegria de uma criança com uma régua. Mas, ao deixar a prova de lado, a existência aparece. Com isso, Climacus quer mostrar que, na tentativa da prova, há um movimento de alternância entre ausência e presença da existência de Deus, e que essa alternância não ocorre via continuidade, mas por um salto. E qual o sentido desse salto? Trata-se de um movimento existencial, e não de um cálculo da inteligência; um movimento que envolve decisão pessoal: ou eu aceito a existência e assim a pressuponho, ou não. Climacus aborda este problema da prova primeiro, para enfatizar que “[a] existência de Deus deve ter uma presença efetiva na vida da pessoa, e não ser resultado do exercício de um pensamento abstrato”²⁰²; e segundo, a aceitação dessa

²⁰⁰ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 60 [grifo do autor].

²⁰¹ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 69.

²⁰² ROOS, J. **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard**: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. p. 40. (Série Teses e Dissertações v. 31).

existência não se reduz à mera crença nem a uma inferência especulativa, mas depende de que a inteligência humana aceite um fato paradoxal: que Deus se fez presente na história.²⁰³

Para o cristianismo e, assim, para Kierkegaard como pensador cristão, o deus no tempo é o Cristo encarnado em Jesus de Nazaré.²⁰⁴ Apenas a experiência de um encontro existencial com ele pode restituir ao ser humano pecador a condição da verdade. Entretanto essa experiência deve ser realizada pelo humano como relação com o Eterno que entrou no tempo, um Eterno que é a verdade oferecida aos que estão fora da verdade (pecado), e, por esse motivo, vem ao seu encontro como o *desconhecido*, “contra o qual, a inteligência em sua paixão paradoxal se choca [...]”.²⁰⁵ Isso caracteriza o deus encarnado – o Cristo – como o *absolutamente diferente*²⁰⁶: trata-se de um *fato*, porque se fez presente na história, no tempo; mas, por outro lado, é *absoluto*, visto que é eterno, divino e é a própria verdade. É esse fato absoluto – que se apresenta ao ser humano pecador como verdade eterna encarnada num homem aparentemente comum, caracterizado, portanto, por uma diferença absoluta – que é recebido pela inteligência humana como o *paradoxo absoluto*²⁰⁷. Esse paradoxo se mostra como o absoluto por constituir-se por uma dupla natureza, ao unir a *diferença absoluta* provocada pelo pecado, que ele põe em descoberto (negativa), à *igualdade absoluta* na intenção de abolir aquela diferença (positiva).²⁰⁸

Quando Kierkegaard fala do Paradoxo Cristão, ele não quer dizer uma especulação fantástica sobre a unidade de Deus e homem, mas um homem individual que é Deus, um paradoxo que nunca pode ser reduzido a um silogismo comum. [...] O homem-Deus é o paradoxo absoluto que não pode ser compreendido pelo entendimento. O único entendimento com respeito a isso consiste numa compreensão de que é algo que não pode ser compreendido.²⁰⁹

O deus eterno, portanto atemporal, manifesta-se na temporalidade, encarnando-se num ser humano individual, ou seja, num *ente* específico limitado pelas contingências históricas.

²⁰³ Qualquer tipo de conhecimento a respeito de Deus só é possível como experiência baseada em sua autorrevelação no processo de encarnação. Este é o fundamento da crítica de Climacus/Kierkegaard a uma especulação filosófica e teológica que pretenda erigir um conhecimento de Deus com base exclusiva na razão, distanciando-se da autorrevelação divina e da existência individual.

²⁰⁴ Note-se que Climacus não se refere diretamente ao cristianismo em sua proposta alternativa, embora faça um jogo de sentido com o leitor, fazendo alusões no final do capítulo V (cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 148-156) e supondo uma possível acusação de plágio no final do capítulo II, tendo em mente a provável condição de seus leitores: cristãos catequizados da Dinamarca do séc. XIX (ib. p. 58-60).

²⁰⁵ Cf. ib. p. 64.

²⁰⁶ Cf. ib. p. 71.

²⁰⁷ Cf. ib. p. 61.

²⁰⁸ Cf. ib. p. 43.

²⁰⁹ THOMTE, R. **Kierkegaard's Philosophy of Religion**. Princeton: Princeton University Press, 1948. p. 160.

Considerado do ponto de vista da mera razão, o pensamento apresenta “Deus” ao sujeito como um conceito²¹⁰, e nesse caso, as condições do deus encarnado são absurdamente contraditórias, inconciliáveis com o referido conceito. Assim, a relação de todo ser humano particular com o deus que se encarnou na história – enquanto relação de fundamento, ou seja, de fé – não se deixa mediar por nenhum conceito ou doutrina. Ela se dá, necessariamente, segundo Climacus/Kierkegaard, como relação com o paradoxo absoluto, cujas condições precisam ser mais bem desenvolvidas.

2.2.2 O fundamento do indivíduo como relação com o paradoxo absoluto

Considerando que só há *indivíduo*, em sentido específico, quando um ser humano particular relaciona-se adequadamente com Deus, isto é, fundamentando-se nele, importa explicitar que, de acordo com a perspectiva cristã de Kierkegaard, essa relação acontece como relação com o paradoxo absoluto do deus encarnado no tempo. Em *A Doença para a Morte*, essa fundação é formulada de modo abstrato²¹¹ em termos de repouso em Deus, como o poder que permite a efetivação de uma síntese entre anímico e corpóreo. A abstração é um trabalho do pensamento. No entanto, Kierkegaard, em suas demonstrações conceituais, muito provavelmente, pretende fazer esclarecimentos teóricos importantes para seu leitor (desfazendo o que ele considera como confusão), mas também, possibilitando a este que perceba os limites desse intento especulativo e, destarte, reflita sobre tais problemas como algo que diz respeito a si mesmo. Que o leitor conclua que, depois de se ver envolvido na problemática posta pelo texto, cabe a ele concretizar o que deve ser concretizado em sua

²¹⁰ Essa afirmação ganha maior profundidade quando se leva em conta a observação de Climacus a respeito de como Espinosa tratou o conceito de Deus, procurando derivar dele o ser por meio do pensamento. Para Climacus, o princípio de Espinosa está correto, mas lhe faltou “uma distinção entre ser de fato e ser real”, pois “a dificuldade consiste em apreender o ser de fato, e introduzir dialeticamente o ser de Deus na esfera do ser de fato.” Provavelmente, esta crítica não se restringe a Espinosa, mas aponta para a limitação de toda especulação que cria uma esfera à parte, desvinculada da existência, como parece ser o caso dos sistemas de inspiração hegeliana e mesmo a tentativa de Feuerbach, ao tentar demonstrar “A Essência do Cristianismo”. (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Nota 6, p. 66-7). O que, segundo a compreensão climaciana, no caso do Deus encarnado, e como em qualquer tipo de prova da existência de Deus, apenas desenvolve a idealidade já pressuposta (Cf. *ibidem*, p. 68). Climacus defende o uso da dialética aqui, não para chegar a provar a existência “do deus” a partir do âmbito fenomenal, ou de suas obras, mas para afirmar que a relação entre um ser humano particular com “o deus” encarnado só pode acontecer como relação com o paradoxo, e não com um paradoxo qualquer para a inteligência, mas com o Paradoxo Absoluto. E só é possível falar adequadamente dessa relação, pressupondo a existência e a encarnação do deus e fazendo uso de uma abordagem dialética.

²¹¹ Cf. SUD, 29. Anti-Climacus mesmo entende por isso uma reflexão “sobre os momentos constitutivos do *si-mesmo* enquanto síntese”, em contraposição a uma reflexão que considera o nível de consciência do sujeito, pois “[e]m princípio a consciência, ou seja, a autoconsciência, é o decisivo em relação ao *si-mesmo*.” Entretanto, compreendemos que é procedente expandir a concepção de abstrato a toda ordem conceitual de *A Doença para a Morte*, visto que o concreto é a realização efetiva da síntese, do espírito, do repouso, da fé, etc., todas essas categorias afins, na existência concreta individual. O autor pode falar sobre o concreto, mas não transmiti-lo ou efetivá-lo. Cabe ao leitor assumir essa tarefa em sua própria vida.

existência pessoal, pois, “tornar-se si mesmo é tornar-se concreto. [...] afinal, o que deve tornar-se concreto é uma síntese.”²¹² Mas a passagem para uma concepção concreta existencial pressupõe uma relação específica e pessoal entre ser humano particular e o paradoxo do Deus Eterno no tempo, como é exposto em *Migalhas Filosóficas*.

Se, para Climacus, o ser humano pecador está fora da verdade e é, ele mesmo, a *não-verdade*, dependerá da iniciativa divina para alcançar a verdade, visto que, no pecado, não pode pensá-la, desejá-la ou reconhecê-la. Nestas condições, relacionar-se-á com o deus que entrou no tempo para salvá-lo da não-verdade como o *desconhecido*. E se há algum possível contato com esse deus Eterno desconhecido, tendo se encarnado num homem individual, a inteligência terá por objeto um paradoxo. Para Climacus, “o paradoxo é a paixão do pensamento”. Entretanto,

[...] a potência mais alta de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína, e assim também a mais alta paixão da inteligência consiste em querer o choque, não obstante o choque, de uma ou de outra maneira, tenha de tornar-se a sua ruína. Assim, o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar.²¹³

Desse modo, “a paixão paradoxal da inteligência choca-se constantemente contra este desconhecido”, e “a inteligência não pode ir mais longe”, pois capta o desconhecido como *limite* “ao qual se chega constantemente”, a cada vez que tenta resolvê-lo.²¹⁴ Mas, tratando-se de uma diferença absoluta que não se deixa pensar, ao pensá-la, enquadrando-a na categoria que abarca *o diferente* em geral, ela deixa de ser o *absolutamente diferente*. Se isso ocorre, “Deus se tornou o mais perigoso dos impostores, pelo fato de que a inteligência se enganou a si mesma.” E no fim das contas,

o homem, para verdadeiramente chegar a saber algo do desconhecido (do deus), deve primeiro vir a saber que este é diferente dele, absolutamente diferente. Por si mesma a inteligência não pode chegar a sabê-lo [...] será necessário que receba este saber do deus e se o recebe não pode, por sua vez, compreendê-lo e, portanto, não pode chegar a sabê-lo, pois como compreender o Absolutamente-Diferente? [...] Estamos aqui aparentemente diante de um paradoxo.²¹⁵

²¹² Id. ib.

²¹³ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 61-2.

²¹⁴ Ib. p. 70-1.

²¹⁵ Ib. p. 73.

E essa diferença absoluta não está “naquilo que o homem deve a deus [...], mas sim no que deve a si mesmo ou naquilo de que se tenha feito culpado”, o que consiste, pois, no pecado.²¹⁶ E, para trazer a verdade ao ser humano pecador, o deus teve de eliminar essa desigualdade, tornando-se “igual ao indivíduo a fim de que esse pudesse compreendê-lo de todo.”²¹⁷ Como o pecador existe numa condição negativa, precisa, para compreender de fato o deus e, assim, a verdade, superar essa negatividade. Tal superação depende da *consciência do pecado*, a qual apenas o deus pode oferecer.

Dessa forma, o deus, ao se encarnar para libertar o ser humano da não-verdade, que é o pecado, deve trazer consigo também a condição, visto que o ser humano não é capaz de reconhecê-la ou compreendê-la. E o ser humano tem acesso a essa verdade no *instante* do encontro com o deus. Diferentemente do socrático, esse instante deve ter importância decisiva, visto que é nele que o eterno se faz presente no tempo e, com isso, o deus-mestre é mais que uma ocasião de reminiscência. O deus-mestre lembra, sim, ao aprendiz que ele é a não-verdade, repelindo-o para longe de si. E nesta volta para dentro de si mesmo, o aprendiz toma consciência de sua não-verdade, superando uma primeira negatividade, “pois minha própria não verdade não posso descobri-la senão por mim mesmo.”²¹⁸ A verdade diz respeito, fundamentalmente, à subjetividade. No cristianismo – e não religião em geral – a verdade, deve ser reconhecida como tal, a partir de uma experiência do indivíduo²¹⁹ (mesmo que dentro de uma comunidade religiosa) com a presença do divino, do transcendente, do sagrado.

Para Kierkegaard, o problema da verdade – como é entendida existencialmente no cristianismo – é o problema do fundamento do indivíduo. A situação da não-verdade é o pecado, que, como já visto, em *A Doença para a Morte*, tem como base antropológica o desespero. Ou seja, refere-se a uma negatividade que atinge toda a existência da pessoa e tem a ver com a constituição de si mesma diante de Deus. Como o pecado não é necessário, mas a pessoa é que se tornou pecadora por própria culpa, isto certamente aconteceu no tempo, num *instante* específico, em que ela perdeu num *salto* a liberdade e, com ela, a verdade. Porque esse instante é decisivo, segundo o projeto de Climacus (do contrário, cai-se no socrático), a pessoa não pode mais anular, por si mesma a negatividade na qual imergiu. Assim como a perda da verdade ocorre no instante, dentro do tempo, sua superação também deverá ocorrer nestas condições, mas não poderá ser realizada por quem está cativo na não-verdade.

²¹⁶ Cf. ib. p. 61.

²¹⁷ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 74.

²¹⁸ Ib. p. 33. Segundo Climacus, “[e]m virtude do pressuposto relativo ao instante [...], esta é a única analogia com o socrático.”

²¹⁹ Em sentido não técnico: sujeito, pessoa individual.

Precisamente por isso, a relação entre aprendiz (pecador) e mestre (o deus) não ser considerada como simples ocasião. O deus-mestre é o *libertador*, “pois liberta aquele que se tinha aprisionado a si mesmo, [...] e de nenhum cativo é tão impossível evadir-se como daquele no qual o indivíduo mesmo se mantém!”²²⁰

O mestre não só traz a verdade, mas, também a condição, já que o aprendiz cativo do pecado não possui nenhuma das duas. Essa condição pode ser compreendida como *a condição* para repousar em Deus como fundamento de seu si-mesmo. Entendemos que, também neste ponto, há uma aproximação considerável entre *Migalhas Filosóficas* e *A Doença para a Morte*. Entretanto, ela não é um elemento que se adquire definitivamente. Antes, envolve um processo, no qual o aprendiz deve perseverar no vínculo com o mestre, num permanente movimento em direção a um *tornar-se*: tornar-se um indivíduo, um si-mesmo, um cristão. Ao receber a condição e a verdade do deus, no instante, o sujeito se torna um ser humano *novo*, qualitativamente diferente, experienciando uma mudança do não-ser ao ser, como um *renascimento*. A partir desse instante de encontro com o deus no tempo, o discípulo alcança uma consciência eterna.²²¹

Para Kierkegaard, o fundamento do indivíduo em Deus é o fundamento do si-mesmo no deus encarnado. Contudo, esse fundamento implica que haja uma unidade efetiva entre Deus, o mestre, e a pessoa, o discípulo. Em Sócrates, há uma reciprocidade, uma troca positiva entre mestre e discípulo, em que um é ocasião para que o outro se conheça melhor. No modelo alternativo de Climacus, porém, o mestre não necessita do discípulo, movendo-se em direção a ele exclusivamente por amor, “pois só no amor o diferente se iguala, e só na igualdade e na unidade há compreensão.”²²² Climacus entende que este amor é infeliz, porque o deus precisa fazer-se compreender sem, contudo, anular a diferença, que é absoluta. Assim, “[a] infelicidade não consiste em que os amantes não possam ficar juntos, mas em que não consigam compreender-se.”²²³ Em sua iniciativa, e de modo que o instante seja decisivo, o deus procurará estabelecer a igualdade, amando o discípulo em sua situação de fraqueza e não-verdade, sem precisar elevá-lo de alguma forma. Trata-se de um amor que engendra o discípulo, possibilitando a igualdade concretizada no rebaixamento do deus. Mais que isso, o

²²⁰ Ib. p. 37.

²²¹ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 29-30. O tradutor observa que há uma mudança de nomenclatura, quando Climacus passa a tratar “o aprendiz” (*den Laerende*) que recebe a verdade por “(o) discípulo” (*Discipelen*). Cf. nota 7, p. 33.

²²² Ib. p. 47.

²²³ Ib. p. 48.

deus assume a carne do *servo*, para que todos possam ter acesso a ele, na igualdade do seu amor.²²⁴

A figura do mestre é, aparentemente, a figura de uma pessoa como outra qualquer. A constatação de Johannes de Silentio sobre o cavaleiro da fé, em *Temor e Tremor*, embora se refira a um homem comum (e não ao deus), caracteriza bem a dificuldade do aprendiz de reconhecer no servo humilde o deus encarnado: “Examino-o [o cavaleiro da fé] com minúcia da cabeça aos pés, procurando a fissura por onde se escape a luz do infinito. Nada! É um sólido bloco. A sua conduta? Firme, integralmente dada ao finito.”²²⁵ O mestre, em seu amor onipotente, mudou a si mesmo e quer ser amado em sua mudança, na pequenez de sua fraqueza e de seu sofrimento. Para o verdadeiro discípulo, a aparição do deus não é mera novidade a ser comentada nem ocasião de autoconhecimento, e sim “o eterno”, “de sorte que o *instante* seja realmente a decisão da eternidade”.²²⁶ Trata-se de um fato histórico que “quer ter um outro interesse além do meramente histórico, quer condicionar sua felicidade eterna.”²²⁷

Em seu rebaixamento, o deus assume o risco de não ser compreendido. Com isso, ele se preocupa e sofre. E, ao se relacionar com o deus na figura do servo humilde, o discípulo também experimenta um processo doloroso, semelhante a um parto, pois precisa passar por um processo de transformação que envolve todo o sentido de sua existência. Se a verdade deve ser dada no *instante*, com o reconhecimento de que aquele servo humilde é o deus todo-poderoso que se encarnou para se fazer igual no amor, a única solução possível para o acesso à verdade é o paradoxo. Do contrário, retornar-se-á ao socrático! O amor do deus só pode ser reconhecido e retribuído na aceitação desse paradoxo. A infidelidade ao deus é feita ao se contristar seu amor, querendo amar apenas o deus em sua onipotência realizadora de milagres, não em seu rebaixamento.²²⁸

Mas o encontro entre o deus-mestre e o discípulo apenas será feliz “se o paradoxo e a inteligência toparem um com o outro na compreensão mútua de sua diferença”.²²⁹ Se, em vez de aceitar a diferença absoluta na igualdade absoluta do rebaixamento, a inteligência se empenhar em tentar dissolver o paradoxo em suas determinações conceituais, ter-se-á um encontro infeliz: o *escândalo*. Como a inteligência não produz o paradoxo, também não pode

²²⁴ Ib. p. 55. Climacus faz questão de enfatizar que a figura do servo não é mera representação do deus, mas “é sua figura verdadeira, pois aí reside o insondável do amor: em querer [...] ser igual à pessoa amada.”

²²⁵ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um sedutor; [Temor e Tremor]; O desespero humano**. São Paulo; Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p. 131.

²²⁶ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 87.

²²⁷ Ib. p. 87.

²²⁸ Ib. p. 57.

²²⁹ Ib. p. 75.

inventar o escândalo. Este entra na existência pelo próprio paradoxo. É neste sentido que Kierkegaard considera que o cristianismo se apresenta como um escândalo para a mera razão, e lembra que a fé cristã convive lado a lado com o escândalo.²³⁰

A questão em foco neste ponto é que a adequada relação – isto é, a relação de fundamento - do discípulo com o deus-mestre não pode ser resolvida na dimensão intelectual, via conhecimento, simplesmente porque “nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja histórico”.²³¹ E que objeto é este senão o próprio mestre, o deus encarnado? A adequada relação só se dá no instante de uma paixão bem específica, paixão feliz a que chamamos fé, cujo objeto é o paradoxo”, que, por sua vez, é “a eternização do histórico e a historização da eternidade.”²³² A fé é aquela condição trazida pelo paradoxo para que a pessoa consiga compreender o mesmo e receber a verdade do mestre.

Assim, a relação do discípulo com o mestre acontece pela fé, que não é um tipo de conhecimento ou doutrina, porque qualquer conhecimento ou se foca no eterno, excluindo o temporal num indiferentismo, ou se foca no histórico, excluindo o eterno, o transcendente. Em consonância com isso, o aumento de conhecimento não leva uma pessoa à fé nem resolve o paradoxo absoluto. Pode, antes, distorcê-lo, traí-lo. Por extensão, a filosofia também não é capaz de explicar o conteúdo da fé e seu objeto, visto que o conceitual não substitui o existencial, e a fé cristã depende fundamentalmente de uma experiência individual existencial com “o deus” que entra na história. A filosofia da religião em Kierkegaard é sempre uma aproximação ao paradoxo da fé, que, por seu turno, é sempre mantido. Para aceitar o paradoxo, a inteligência tem de ir à ruína, humildemente consciente de que não é capaz de avançar.²³³ Diante do paradoxo absoluto, a razão é sempre apaixonada: esta é uma condição de relação com o paradoxo.²³⁴ Em outros termos, o contato do sujeito humano com o paradoxo absoluto resulta necessariamente numa paixão, que por sua vez pode ser feliz: a fé, ou infeliz: o escândalo.²³⁵

²³⁰ Segundo Roos, Kierkegaard confronta seu leitor, levando-o a se questionar até que ponto ele julga ter uma fé que, de fato, encarou a possibilidade de escândalo. (Cf. ROOS, J. **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard**: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. p. 22-3. (Série Teses e Dissertações v. 31). Uma fé que não enfrentou o escândalo, certamente, digamos junto a Climacus, resulta do enquadramento do paradoxo em categorias mais assimiláveis, de acordo com a disposição pessoal.

²³¹ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 91.

²³² *Ib.* p. 91.

²³³ *Ib.* p. 61.

²³⁴ EVANS, C. S. **Passionate Reason**: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. (The Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 60-3.

²³⁵ Dessa forma, a razão, quando se relaciona com o paradoxo pelo intermédio da paixão da fé, compreenderá o mesmo, e a vida do sujeito será influenciada por essa relação específica em sua totalidade. Ao contrário, quando a razão se relaciona com o Paradoxo escandalizada, rejeita sua verdade, reconfigurando-o conforme as conveniências dela mesma. Para maior aprofundamento, cf. *ib.* p. 80-4.

Como não há distintivo exterior ou critério objetivo para a verificação de que aquele servo humilde é o deus encarnado, o reconhecimento só poderá acontecer na medida em que a pessoa receber do mestre a condição, ou seja, a fé. Aqui, importa notar que Climacus apresenta uma outra noção estreitamente vinculada com a noção de fé: a *contemporaneidade*. Se esta é comumente entendida como o fato de se viver numa mesma época e mesmo como a possibilidade de ser partícipe das mesmas circunstâncias históricas e testemunha ocular²³⁶, em *Migalhas*, porém, Climacus a relativiza, propondo um conceito mais específico. Pois,

para o discípulo contemporâneo é bastante fácil receber toda a espécie de esclarecimento histórico. Mas não esqueçamos que no tocante ao nascimento do deus ele estará na mesma situação que o discípulo de segunda mão [...]. O fato de conhecer [...] até mesmo todas as circunstâncias históricas com a certeza da testemunha ocular, de maneira alguma transforma uma testemunha ocular num discípulo [...].²³⁷

Dessa forma, não há, segundo Climacus, uma contemporaneidade imediata. Ser imediatamente contemporâneo daquele homem humilde é possível, mas do deus encarnado nele, não. A condição, a fé, dada pelo mestre é *sine qua non* para que alguém *se torne* contemporâneo do deus. Apenas os “olhos da fé” podem fazer o discípulo reconhecer naquele servo o deus eterno, pois do contrário, só verá o homem servo. “Ao crer [o discípulo] se relaciona com aquele mestre de tal maneira que ele se ocupa eternamente com a sua existência histórica.”²³⁸ E, assim, o objeto da fé deixa de ser a doutrina para ser o próprio mestre que lhe dá a condição. Mas, para que possa dar a condição, o mestre tem de ser o deus e, entretanto, precisa também ser humano, para, assim, “colocar o que aprende na posse dela [...]”.²³⁹ E isto é precisamente o paradoxo e o instante. A condição dada no instante condiciona que o discípulo compreenda o eterno que entrou no tempo e se apresente à inteligência humana como paradoxo autêntico, máximo, indissolúvel. É, portanto, uma condição eterna, de origem no Eterno (Deus) e mantida pelo Eterno, mas dada no tempo.

Estrategicamente, Kierkegaard inicia a discussão de *Migalhas* com um problema já tratado por Lessing, que, seguindo Leibniz, distingue entre verdades *contingentes*, de fato ou históricas e verdades *necessárias* ou lógicas. Enquanto o primeiro tipo depende da crença em testemunhas oculares, o segundo baseia-se no princípio lógico de não-contradição.²⁴⁰ Ao

²³⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 88.

²³⁷ *Ib.* p. 88.

²³⁸ *Ib.* p. 91.

²³⁹ *Ib.* p. 92.

²⁴⁰ Cf. VALLS, A. L. M. Apresentação. In: KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 13.

trazer para o primeiro capítulo de *Migalhas* o problema de Lessing, Kierkegaard está ciente de que esse pensador entende que as verdades do cristianismo identificam-se com as verdades de *fato*, as *contingentes*, sobre as quais fundamenta a relação com Deus. Essa característica está longe de ser livre de tensão, visto que expõe uma descontinuidade: “Como é possível que sobre a probabilidade histórica [...] fundamentemos a nossa relação com a divindade, com a eternidade?” Para Lessing, trata-se de um abismo que só pode ser transposto por um “salto”. Enquanto os hegelianos buscavam negar ou obscurecer tal descontinuidade, Kierkegaard, com seu pseudônimo Climacus, decide pensá-la em seus pormenores.²⁴¹

Com isso, Kierkegaard/Climacus enfatiza a paradoxalidade do encontro entre discípulo e mestre, no qual aquele deve tudo a este, numa relação que não se deixa exprimir de qualquer modo ou por conceitos abstratos, mas somente na paixão feliz diante do paradoxo absoluto: a fé. E como a vinda do deus é um fato eterno, “então qualquer época lhe estará igualmente próxima [...] pois a fé e o histórico se correspondem perfeitamente um ao outro [...]”.²⁴² Assim, a tensão entre histórico e eterno é mantida, e, na experiência da fé, o ser humano pode viver com mais profundidade a dimensão histórica uma vez que o eterno está agora no tempo e este é, doravante, lugar de encontro com o eterno. Esta é a base do modelo alternativo de Climacus que, apesar de todo seu conteúdo e método filosófico, não oferece ao leitor uma resposta de cunho igualmente filosófico. Diferentemente, trabalha conceitos que julga ser importantes para todo aquele que se considera cristão, mas no intuito de provocar uma relação existencial do sujeito (leitor) com o paradoxo que fundamenta sua “fé”. Essa reflexão lançada por Climacus em *Migalhas* aponta para a necessidade de um cuidado próprio para com a existência, na medida em que a relação de fundamento em Deus é uma relação paradoxal de fundamento “no deus” encarnado na história. E o ser humano, enquanto ser histórico que se relaciona com Deus, que entrou no tempo, pela fé, viverá essa relação na dinâmica própria da história, expressando-a no como o ato de assumir definitivamente uma nova configuração humana, mas entrando num processo cuidadoso em que deve tornar-se: tornar-se si-mesmo, tornar-se cristão, tornar-se indivíduo.

²⁴¹ Cf. VALLS, A. L. M. Apresentação. In: KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 14.

²⁴² KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 142.

3 FÉ, RELIGIÃO E SENTIDO EXISTENCIAL A PARTIR DO PROCESSO DE TORNAR-SE INDIVÍDUO

3.1 FÉ E TORNAR-SE UM INDIVÍDUO

3.1.1 O conceito de fé em Kierkegaard

Por certo, o conceito de “fé” é um dos centrais na obra kierkegaardiana. Geralmente, o autor dinamarquês emprega o mesmo termo significante de seus conceitos também no sentido comum, não técnico, com peso semântico bem próximo daquele de uso popular em seu contexto. Isso ocorre com a noção de fé. Desse modo, há, nos escritos de Kierkegaard, o emprego do termo “fé” em sentidos diversos. Em algumas ocasiões, o sentido técnico ou comum é facilmente perceptível. Entretanto, noutras situações, a precisão de sentido torna-se um complexo desafio, mesmo para o leitor atento e inteirado de sua filosofia. Um claro exemplo de tal dificuldade encontra-se num trecho do clássico *Temor e Tremor*: “Pela fé Abraão abandonou a terra de seus maiores e foi estrangeiro na terra prometida. Abandonou uma coisa, a sua razão terrestre, por outra, a fé [...]”²⁴³ Neste caso específico, não há apenas uma imprecisão (no sentido de explicitação técnica por parte do autor); há, também, uma duplicidade de significados que, de certa forma, deixa transparecer justamente a diversidade semântica no uso de um mesmo termo, como mencionado. Quando a segunda frase é lida dentro do contexto e à luz da frase anterior, a ideia que se tem é a de que: “Pela fé Abraão [...] [a]bandonou uma coisa, a sua razão terrestre, por outra, a fé.” Em outras palavras: *pela fé*, Abraão optou pela *fé*. Esse jogo deixa claro que o termo apresenta sentidos diferentes, pelo menos num nível sutil. Nesse caso, parece bem razoável do ponto de vista filosófico, assumir como critério para identificação das noções com sentido técnico – que são as mais relevantes

²⁴³ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 118 [grifo nosso]. Nesse trecho – do qual uma versão um pouco mais ampla pode ser esta: “Pela fé Abraão abandonou a terra de seus maiores e foi estrangeiro na terra prometida. Abandonou uma coisa, a sua razão terrestre, por outra, a fé [...]. Pela fé foi estrangeiro na terra prometida onde nada evocava o que amou [...]. Pela fé Abraão obteve a promessa de que todas as nações da terra seriam abençoadas na sua posteridade.” – a expressão “pela fé” aparece três vezes. Seu sentido não é explicado diretamente pelo pseudônimo Johannes de Silentio. Mas, na única vez em que *fé* aparece fora dessa expressão, seu sentido soa distinto: “[Abraão] Abandonou uma coisa, a sua razão terrestre, por outra, a fé.” O que dá a entender que, *pela fé*, Abraão abandonou a sua razão terrestre para ficar com a *fé*. De qualquer modo, parece mais coerente afirmar que há uma relação entre essas duas noções, apesar de distintas. O mais provável parece ser que cada significado corresponde a uma nuance do mesmo conceito “fé”. Além disso, o “jogo” com a palavra parece indicar que a fé constitui-se, simultaneamente, como postura existencial motivadora da ação subjetiva (primeira acepção) e como modo específico de estruturação pessoal que determina a qualidade das relações com a realidade (segunda acepção). Se rigorosamente tomados, os sentidos compreendidos dessa forma aqui exposta podem ser considerados muito próximos, quase equivalentes. Isso se justifica porque eles expressam facetas diferentes de uma noção única. Esta concepção permite captar nuances próprias de cada conceito, sem a presunção de exaurir todo o peso semântico e, sobretudo, existencial implicado nele.

– o teor dialético do modo como são apresentadas no texto, no sentido de que cada conceito é apresentado com suas variadas nuances (não exatamente todas, é claro), de modo que cada umas delas aponta para o conceito comum do qual todas se originam. E assim, expondo facetas distintas de uma mesma noção, Kierkegaard, por meio de seus pseudônimos, consegue precisá-la, sem, contudo, fechá-la numa *de*-definição. Ao lado disso, as noções desenvolvidas por Kierkegaard, ao menos nas obras pseudonímicas, estão sempre envolvidas por tensões entre elementos opostos, por paradoxalidade e por um fundamento de seu sentido radicado na experiência subjetiva.²⁴⁴

Essa pluralidade de sentido de um mesmo termo deve ser levada em conta, ao se tentar esclarecer qualquer noção em Kierkegaard e, mais especificamente, nesse momento, a noção de “fé”. No entanto, tão relevante quanto essa diferenciação, é a múltipla abordagem da “fé” na vasta obra kierkegaardiana. Neste trabalho, se entende que o autor dinamarquês possui uma noção fundamental do que seja fé, que está disseminada por toda sua obra, por meio de diversas abordagens, perspectivas, ou olhares semânticos, e que sustenta e oferece elementos para a constituição pseudonímica em sua diversidade. Cada perspectiva tem seu alcance e delineamento próprios. Em conformidade com isso, importa saber que,

Para Kierkegaard, a fé (*Troen*) tem a ver, antes de tudo, com a crença e o compromisso religiosos, especialmente, é claro, no contexto do Cristianismo. Em sua autoria, entretanto, ele explora o conceito de diferentes ângulos, particularmente no contexto da suposição popular de que a fé é, de algum modo, inferior ao conhecimento. Kierkegaard pretende mostrar que a fé tem dois importantes elementos: o elemento subjetivo de comprometimento pessoal para com um caminho na vida, [...] e o elemento objetivo apresentado pelo conteúdo da ideia ou filosofia. Kierkegaard mostra que crer, no seu sentido primeiro de seguir um caminho na vida, não segue necessariamente do compromisso intelectual com proposições sobre coisas, por mais sincero que seja o compromisso para com a verdade delas.²⁴⁵

Essa caracterização básica da fé encontra-se implícita no trato “técnico” (filosófico) de cada pseudônimo que se refere a esta noção. Cada um deles desenvolve o mesmo conceito kierkegaardiano a partir de seu lugar específico, respeitando o método irônico do conjunto da obra total. Aqui, tratar-se-á de três perspectivas pseudonímicas a respeito da fé: a de Johannes

²⁴⁴ Os pseudônimos de Kierkegaard desenvolvem os conceitos fundamentais envolvidos numa dinâmica, de modo que o leitor pode vir a ter a impressão de que tais conceitos são fugidios, como se tivessem vida própria. A tentativa de gerar esse efeito pode ser proposital da parte de Kierkegaard, na medida em que pretende que seu leitor perceba que a realidade de cada conceito está ligada à existência de quem o pensa e o profere.

²⁴⁵ FAITH. In: WATKIN, J. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham: The Scarecrow Press, 2001. p. 82.

de Silentio, em *Temor e Tremor*, a de Johannes Climacus em *Migalhas Filosóficas* e a de Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte*. É preciso considerar que a relação a ser feita pressupõe uma conexão complexa, visto que esta deve se dar entre pseudônimos diferentes, obras diferentes e problemáticas, em parte, também diferentes. Assim, a possibilidade de uma conexão reside no alicerce comum sob o qual se ergue cada construção pseudonímica da noção de fé. Do ponto de vista metodológico, importa esclarecer que o presente trabalho leva em conta a coerência da obra total de Kierkegaard e a consideração de que a noção de fé apresentada por Anti-Climacus em *A Doença para a Morte* equivale à noção de fé por excelência, visto que esse pseudônimo fora criado para ser o protótipo do verdadeiro cristão, isto é, o cristão ideal, e, assim, Kierkegaard poderia assumir tal noção como sua referência, embora a elaboração seja do pseudônimo. De alguma forma, o conteúdo da fé presente em *A Doença para a Morte* e em *Migalhas* já foi indiretamente tratado neste trabalho, visto que as problemáticas desenvolvidas até agora estão estreitamente ligadas a esse tema. Importa, primeiramente, verificar a comunicação entre o conteúdo da fé apresentado conforme cada uma dessas obras. Posteriormente, cabe explorar de modo mais substancial a forma da fé em *Temor e Tremor*, para, em seguida, relacioná-la com seu conteúdo fundamental oferecido a partir do diálogo entre *A Doença para a Morte* e *Migalhas*.²⁴⁶

De acordo com o que foi dito acima, há um núcleo comum que norteia o desenvolvimento do conceito em cada abordagem pseudonímica específica. Com isso não se quer dizer que se pode alcançar uma equivalência da noção de fé entre os pseudônimos, com suas respectivas obras. Antes, quer-se dizer que cada perspectiva aponta, a partir de seu lugar-linguagem particular e estratégico, para uma mesma realidade. Elas possuem, portanto, pontos importantes de comunicação, sem a consideração dos quais não é possível compreender o significado mais autêntico do que Kierkegaard entende por fé.²⁴⁷ Cabe agora, então, explicitar como essa noção é desenvolvida em cada uma dessas obras para, em seguida, apresentar seu núcleo comum, ou pontos de contato conceitual.

Em *Temor e Tremor*, a fé é entendida como um “duplo-movimento” existencial embasado num dever absoluto para com Deus. A noção de fé é desenvolvida no âmbito da

²⁴⁶ Isso justifica a dedicação de maior espaço à problemática de *Temor e Tremor*, visto que, diferentemente das outras obras, é a primeira vez que é tratada diretamente neste trabalho e visto, também, que a forma da fé apresentada nela servirá para esclarecer e firmar o conteúdo apresentado tanto por *A Doença para a Morte* quanto por *Migalhas*.

²⁴⁷ O grande autor por detrás de toda a obra pseudonímica é o próprio Kierkegaard, que possui uma noção fundamental de fé para si mesmo, de modo que esta serve de base conceitual para as concepções perspectivistas dos pseudônimos. Nesse caso, tanto o conteúdo quanto a forma usados por Kierkegaard para constituir cada noção de fé de seus pseudônimos em suas respectivas obras desenvolvem-se e se articulam em conformidade com seu papel no interior da obra total, segundo o método da ironia kierkegaardiana baseado em Sócrates.

discussão de um problema caro a esta obra: “a colisão entre o universal-ético e a exigência do Absoluto, uma colisão que produz no indivíduo o senso de um ‘temor e tremor’ religiosos.”²⁴⁸ O personagem bíblico do Primeiro Testamento, o patriarca Abraão – reconhecido por judeus, cristãos e muçumanos como “o pai da fé” – é tomado como a figura central para ilustrar o problema levantado e a compreensão de fé do seu autor pseudônimo. Johannes de Silentio denomina Abraão como o *cavaleiro da fé*, de modo a sugerir que o título anterior, “pai da fé”, embora estático, pressupõe um movimento existencial, um esforço subjetivo da parte do patriarca, que o levou a ser reconhecido como tal. A exigência de Deus de que Abraão sacrificasse seu único filho, o filho da promessa, levou o patriarca a fazer uma experiência de choque entre a exigência universal da humanidade e a obediência à ordem divina. Do ponto de vista ético, ou seja, universal, o gesto tradicionalmente louvado de Abraão é tentativa de homicídio. Mas, considerado *religiosamente*, é visto como um sacrifício. Por meio da linguagem e do modo característicos de Johannes de Silentio, Kierkegaard lançará sua própria crítica voltada para *como* se entende esse “religiosamente”, isto é, a religião e, fundamentalmente, a fé mesma. Se Abraão é considerado o pai da fé, é preciso saber o que isso significa, que tipo de fé é aquela do patriarca.

Para melhor compreender a noção de fé em *Temor e Tremor*, é importante saber mais sobre seu pseudônimo e a relação deste com o livro, afinal, como em todas as obras pseudonímicas de Kierkegaard, é ele quem desenvolverá, a seu modo específico, os conceitos e problemas e ajudará a constituir a atmosfera ampla do texto. Johannes de Silentio, literalmente *João do Silêncio*, é um poeta que não compreende Abraão, não dá conta de realizar o movimento da fé, não encontra respostas para suas questões sobre a relação entre razão e fé, mas que, no entanto (e ironicamente) desenvolve problemas de um alto grau de dificuldade em seu livro.²⁴⁹

Por Johannes, Kierkegaard elabora uma exaltação, um elogio da fé de Abraão, de modo a oferecer elementos para que seu leitor possa perceber o que a fé realmente é e tudo o que ela envolve. O nome do pseudônimo está intimamente relacionado com o propósito da obra: por um lado, enquanto Johannes (e também o leitor) não superar a compreensão de fé racionalista ou hegeliana, continuará sendo Johannes *de Silentio*. Por outro lado, Johannes está um passo à frente dos racionalistas e hegelianos, pois reconhece que, quando o assunto é

²⁴⁸ THOMTE, R. *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. Princeton: Princeton university press, 1948. p. 55.

²⁴⁹ Cf. GOUVÊA, R. Q. **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. p. 71. Em *Temor e Tremor* (KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979), cf. Prefácio, p. 109-11 e Atmosfera, p. 114.

fé, a postura mais adequada para o observador é o silenciar; contudo, para quem realiza a experiência da fé, como Abraão, o silêncio é mais que uma decisão consciente, é uma característica que expressa a especificidade e a dificuldade desse movimento. O escrito de Johannes mostra que a pretensão de uma filosofia, como é o hegelianismo, de absorver tudo em seu discurso fracassa quando o objeto é a fé. Pois, segundo a noção de fundo de Kierkegaard, a fé corresponde a “algo que poderia ser vivido apenas no silêncio, como o foi por Abraão, com temor e tremor, visto que não havia discurso para amenizar e reconciliar a contradição contida na fé.”²⁵⁰

Mas, embora *Temor e Tremor*, junto a seu pseudônimo, evoque certa necessidade de silêncio – que permite apenas admiração e louvor – é ela mesma um discurso, ao modo de uma “lírica dialética”, como indica seu subtítulo.²⁵¹ Johannes exalta Abraão, guiando o leitor na reflexão sobre o motivo de sua grandeza, algo muito provavelmente já sabido: sua fé. Entretanto, o modo com o qual o autor canta os louvores a Abraão deixa entrever que a fé, compreendida nesses moldes, não é algo de que se possa ir simplesmente além, ou que se deixa absorver em meio a conceitos. Assim, Johannes emprega uma forma dialética de discurso para levar a filosofia para fora de si mesma em algo que a supera. “Johannes tenta transmitir o sentido espiritual do mudo e inefável ato de fé, para que não seja esquecido ou ignorado [...]. Em outras palavras, *Temor e Tremor* é uma polêmica contra a filosofia, que usa filosofia para superar a filosofia, sobretudo, a hegeliana.”²⁵²

O prefácio começa com uma imagem do mundo dos negócios: uma liquidação em que tudo pode ser obtido por preços bastante irrisórios. Em seguida, o autor lista as várias classes de pessoas envolvidas com a especulação intelectual em sua época, afirmando que estas

²⁵⁰ BLANCHETTE. The Silencing of Philosophy. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **Fear and Trembling and Repetition**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1993. (International Kierkegaard Commentary, v. 6). p. 29.

²⁵¹ *Temor e Tremor (Frygt og Bæve)* tem como subtítulo “uma lírica dialética” (*Dialektisk Lyrik*), de acordo com *Søren Kierkegaard: Samlede Værker* (cf. SV³ V,7). Johannes parece desenvolver uma espécie de “poética filosófica” que lhe permite falar com certa precisão a respeito do “cavaleiro da fé”, cuja vida e atitude pode apenas admirar, e não imitar. Segundo Gouvêa, “[o] livro é um poema em prosa, e é pleno de musicalidade. [...] Há frases e temas que se repetem constantemente com leves variações, como uma sinfonia, com o objetivo de induzir uma experiência”, mas uma “experiência dialética representada nesta subida simbólica ao monte Moriá [...]. Nós somos convidados por Kierkegaard a nos tornarmos peregrinos com Abraão. Se não aceitarmos o convite, e formos meros expectadores da angústia abraâmica, a experiência existencial e religiosa que o livro busca proporcionar estará perdida para nós.” (GOUVÊA, R. Q. **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. p. 120-1).

²⁵² BLANCHETTE. The Silencing of Philosophy. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **Fear and Trembling and Repetition**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1993. (International Kierkegaard Commentary, v. 6). p. 29. 29-30.

figuras “não ficam na dúvida radical – vão ainda mais longe”²⁵³, de modo que se pressupõe que elas realizaram tal ato, embora não deem nenhuma explicação de como o conseguiram. Johannes, então, apresenta o exemplo de Descartes como cético que, ao menos, “fez o que disse e disse tudo o que fez.”²⁵⁴ Além disso, ele “confessou que o seu método só para si tinha importância”²⁵⁵ e o aplicou porque se viu cercado de dúvidas e erros, de modo que seus estudos serviram-lhe apenas como auxílio para descobrir a própria ignorância. Mas, para o autor, os gregos antigos parecem ter ido mais longe que Descartes, na medida em que fizeram da dúvida tarefa para a vida toda, “porque a prática da dúvida não se adquire assim em poucos dias [...]”²⁵⁶ E, como num jogo de palavras, assim como o fez em relação à dúvida, Johannes afirma que “Ninguém hoje se detém na fé – vai-se mais longe.”²⁵⁷ Se se vai mais longe, é porque já se tem a fé como ponto de partida. Entretanto, Johannes pensa que, antigamente, “era a fé um compromisso aceite para a vida inteira; porque, pensava-se, a aptidão para crer não se adquire assim em poucos dias [...]”²⁵⁸ Ter duvidado de tudo e possuir a fé são duas coisas que “os de hoje”, aos quais Johannes critica, pressupunham para si mesmos. “O *terminus* onde chegavam essas veneráveis figuras [Sócrates, Descartes, Abraão] é hoje o ponto de partida para cada um ir mais longe.”²⁵⁹

Após criticar a postura e as concepções filosóficas de muitos de seu tempo, sobretudo dos seguidores do hegelianismo, e afirmar que dúvida e fé são tarefa para a vida toda de cada pessoa em particular, Johannes procura, antes de encerrar o prefácio, deixar claro que “de nenhum modo é um filósofo. É sim, *poetice et eleganter*, um amador que não escreve sistema nem *promessas* de sistema [...]”. E o mais importante: “Embora se possa formular em conceito a substância da fé, não resulta daí que se alcance a fé [...]” Esta tem mais a ver com o coração que mantém “suficiente juventude para não esquecer o tremor e a angústia” disciplinadores, até “porque daqueles ninguém se livra inteiramente a menos que consiga ir mais longe desde muito cedo.”²⁶⁰ Portanto, o pseudônimo de *Temor e Tremor* reconhece que a filosofia, enquanto atividade da razão, não dá conta de abarcar ou compreender o que de fato significa a fé, visto que esta depende da experiência existencial, implicada numa relação subjetiva com Deus. Para Kierkegaard, isso já representa um avanço. Não é possível que a

²⁵³ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 109.

²⁵⁴ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 109.

²⁵⁵ *Ib.* p. 110.

²⁵⁶ *Id.* *ib.*

²⁵⁷ *Id.* *ib.*

²⁵⁸ *Id.* *ib.*

²⁵⁹ *Id.* *ib.* [Acréscimo nosso].

²⁶⁰ *Id.* *ib.*

filosofia absorva a fé, porque esta não significa fundamentalmente uma categoria ou conceito, mas uma outra forma de existir, de ser humano, que envolve a totalidade da existência e opera uma ressignificação das categorias da mesma. Entretanto, Johannes de Silentio só pode falar sobre a fé de um ponto de vista externo, como poeta, pois, ao contemplar a vida de Abraão e refletir sobre seu ato de fé, percebeu que o patriarca realizou em sua vida um duplo movimento que ele mesmo não se considera capaz de realizar. Essa noção de duplo movimento corresponde, em certa medida, ao próprio conceito de fé na perspectiva de Johannes, em *Temor e Tremor*. Nesta obra, o conceito de fé surge como um instrumento crítico, pois,

[a]o apontar para o problema da impossibilidade racional da fé, Kierkegaard nos apresenta um problema metodológico da reflexão teórica que irá desembocar, por meio de um questionamento da ética, numa reflexão metafilosófica sobre a possibilidade do fazer filosófico em geral [...].²⁶¹

Mas isso não significa que para Kierkegaard/Johannes a filosofia não tenha importância, ou que seja desprovida de valor. Seria uma incoerência que praticamente invalidaria o propósito de seu texto. Antes, o autor toma uma filosofia como instrumento teórico para penetrar na história de Abraão e apreciá-la como um movimento que tem seu lugar específico no “mundo do espírito”²⁶². É a filosofia que permite a Johannes situar esse movimento – que é a fé – no mundo do espírito e apreciar sua verdadeira importância para este mundo. Johannes a usa de modo a mostrar suas contribuições, juntamente com seus limites, ao se abordar o problema da existência, em sentido amplo, e o da fé, em específico.²⁶³ “A filosofia não pode nem deve dar a fé; a sua tarefa é compreender-se a si mesma, saber aquilo que oferece; [...] sobretudo nada escamotear, nada considerar como mera ninharia.” Trata-se de uma “filosofia do movimento” no mundo do espírito, que ocorre no âmbito da interioridade individual.²⁶⁴ Assim, a filosofia da religião implícita em *Temor e Tremor* é uma

²⁶¹ GOUVÊA, R. Q. **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. p. 12.

²⁶² Em contraposição ao que ele, Johannes, chama de “mundo exterior e visível”, ou o mundo social e cultural de modo generalizado, onde reina a “lei da imperfeição” e a “lei da indiferença”, onde “se vê, constantemente, o ocioso obter também o seu alimento e o preguiçoso possuí-lo ainda em maior abundância do que o diligente trabalhador.” (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 123.) O mundo do espírito refere-se, mais propriamente dizendo, ao domínio da subjetividade, alcançado ou vivido pelo indivíduo singular diante de Deus.

²⁶³ *Ib.* p. 127.

²⁶⁴ Cf. BLANCHETTE. The Silencing of Philosophy. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **Fear and Trembling and Repetition**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1993. (International Kierkegaard Commentary, v. 6). p. 41-2. Johannes usa e faz filosofia, mas não se considera filósofo – com a ênfase “de modo algum” – na

centrada na noção de fé, mas uma noção que não coincide com aquela de Hegel, como um tipo de imediatidade ou uma forma inferior de conhecimento que deve ser superada numa mediação conceitual. Equivale, sim, a um modo de existir que envolve a totalidade da pessoa e exige dela um comprometimento com uma tarefa cheia de tribulações e angústia; tarefa concretizada num duplo movimento existencial do qual se passará a tratar a partir de agora.

De modo geral, para Kierkegaard, a fé envolve um *paradoxo*. E este consiste, existencialmente,

em que há uma interioridade incomensurável em relação à exterioridade, e esta interioridade [...] não é idêntica à precedente, mas uma nova interioridade. [...] A nova filosofia [o hegelianismo] permitiu-se substituir, pura e simplesmente, o imediato pela “fé”. Quando se age desta maneira é ridículo negar que a fé existiu sempre. [...] A fé é precedida de um movimento de infinito; é somente então que ela aparece, *nec inopinate*, em virtude do absurdo. Posso compreendê-lo, sem por isso pretender que possuo a fé. [...] é necessário primeiro que o Indivíduo (sic) se haja esgotado na infinitude, para chegar então ao ponto em que a fé pode surgir.²⁶⁵

Aqui, destacam-se dois pontos de grande relevância. Primeiro: a fé não é uma forma preliminar de conhecimento já dada na condição humana natural; exige, antes, um empenho, uma dinâmica existencial. Segundo: exatamente por isso, há uma distância qualitativa em relação ao geral, exemplificado em *Temor e Tremor* pelo ético/moral e caracterizada por uma disparidade específica entre *interioridade/subjetividade* e *exterioridade/universalidade*. É devido a essa marca da experiência religiosa que Johannes escolhe a história bíblica de Abraão, no contexto do “sacrifício” de Isaac – o filho da promessa –, como mote e exemplo para sua reflexão.²⁶⁶ Assim, *Temor e Tremor* apresenta Abraão como um exemplo pessoal de alguém que ordenou a própria vida pela fé, crendo em virtude do absurdo. O movimento de fé

medida em que, em seu contexto, era um filósofo propriamente dito aquele que aderiu ao “sistema” (o hegelianismo). Contudo, do ponto de vista de Kierkegaard, um filósofo, ou mesmo a filosofia, não precisa se submeter ao sistema para ser propriamente o que é. Segundo Blanchette, ainda que Johannes (ou qualquer outra pessoa como ele) reconheça não ser capaz de fazer o movimento da fé, a filosofia permite a ele driblar sua admissão. (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 151). Mesmo porque – lembremos –, “[e]mbora se possa formular em conceito toda a substância da fé, não resulta daí que se alcance a fé [...]”. (Cf. ib. p. 110). Cabe à filosofia, portanto, apresentar o conceito de fé, investigando seu movimento e, a partir daí, reconhecer honestamente que há um abismo, um salto, entre o delineamento filosófico e a realidade da experiência. Em outros termos, a fé não se esgota no conceito, mas se dá sempre além dele, envolve relações, atitudes e paixão, constitutivas da existencialidade.

²⁶⁵ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 151. Maiúscula em “Indivíduo” por opção do tradutor.

²⁶⁶ Cf. GOUVÊA, R. Q. **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. p. 107.

de Abraão é tomado por Kierkegaard a partir de sua perspectiva cristã. Certamente, ele não pressupõe que o conteúdo da fé do patriarca seja Jesus Cristo, como o é para os cristãos, mas considera que a fé de Abraão equivale à determinação formal da fé cristã.²⁶⁷ No Segundo Testamento, Abraão é visto como o pai da fé – mesmo a cristã. Se, por um lado, ele não estabeleceu uma relação direta com o paradoxo do Deus-Homem, Jesus Cristo, por outro, estabeleceu uma relação absoluta com Deus, o absoluto. Sua fé, que é, portanto, também paradoxal, apresenta-se como paradigma para a fé cristã, oferecendo-lhe a *forma*, isto é, a atitude específica.

É esse paradigma que implica num duplo movimento: um de “resignação infinita” (abandono) e outro de “fé”, propriamente (resgate). Abraão entregou Isaac, aceitando sacrificá-lo a Deus, como o melhor que possuía, crendo, pela força do absurdo, que Deus lhe restituiria o filho da promessa. A motivação para o movimento não resulta de um cálculo racional, mas envolve *amor, esperança e luta*. Johannes considera que Abraão fora grande pela grandeza do que amou, em que esperou e contra o que lutou, e o objeto de tudo isso foi Deus. Abraão amava Deus e, por amá-lo, obedeceu-lhe quando lhe pediu Isaac em sacrifício. “Abraão acreditou e acreditou para esta vida [...] Acreditou no absurdo.”²⁶⁸ E “[o] absurdo consiste em que Deus, pedindo-lhe o sacrifício, devia revogar a sua exigência no instante seguinte [...], acreditou que Deus não lhe exigiria Isaac.”²⁶⁹ Consequentemente, a absurdidade da situação de Abraão não se encontra no fato de ele ter querido sacrificar o filho, mas no fato de crer que retomaria o filho depois de tudo. Isso ultrapassa todo cálculo humano, que vigora no domínio do temporal e do finito, onde a realidade se divide em coisas possíveis e coisas impossíveis. O que significa que a fé pressupõe a ação do entendimento para discernir entre umas e outras. Mas a fé implica num ir além das possibilidades, alcançando um possível dentro do reino do impossível.²⁷⁰

O *absurdo* é uma categoria usada por Johannes para se aproximar filosoficamente da experiência paradoxal da fé. Tem, portanto, sentido técnico em *Temor e Tremor*,

²⁶⁷ Cf. FABRO, C. Faith and reason in Kierkegaard’s dialectic. Tradução de J. B. Mondin. In: JOHNSON, H. A.; THULSTRUP, N. (Eds.). **A Kierkegaard critique**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1962. p. 184-5.

²⁶⁸ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 120.

²⁶⁹ *Ib.* p. 128-9.

²⁷⁰ Cf. BLANCHETTE. The Silencing of Philosophy. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **Fear and Trembling and Repetition**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1993. (International Kierkegaard Commentary, v. 6). p. 51-2.

distanciando-se daquele de uso ordinário, e corresponde ao “critério negativo do que é mais elevado que o entendimento e o conhecimento humanos.”²⁷¹ Mais que isso,

o absurdo é uma categoria, o critério negativo, do divino ou da relação com o divino. Quando o crente tem fé, o absurdo não é o absurdo – a fé o transforma [...]. O absurdo termina negativamente antes da esfera da fé, que é uma esfera isolada. Para um terceiro, o crente se relaciona por virtude do absurdo; é como deve julgar, pois o terceiro não tem a paixão da fé. Johannes de Silentio não reivindicou ser um crente; justamente o oposto, ele explicou que não é um crente, a fim de iluminar a fé de modo negativo.²⁷²

Assim, um cavaleiro da *fé* realiza o duplo movimento que a constitui, em virtude do absurdo, sem considerar, da parte dele mesmo, que seja um absurdo, pois se trata de fazer a vontade de Deus, que está acima de tudo, e de crer também na reciprocidade do seu amor e na onipotência do seu poder. Do contrário, há uma idolatria. “Com efeito [o cavaleiro da fé] diz: *Eu creio, sem reserva, que obterei o que amo em virtude do absurdo, em virtude da minha fé de que tudo é possível a Deus.*”²⁷³ Esta é a fala da fé. Mas antes de executar propriamente o movimento da fé, o cavaleiro deve realizar o movimento da *resignação infinita*, que “é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente esse movimento; porque é na resignação infinita que [...] tomo consciência do meu valor eterno, e só então se pode alcançar a vida desse mundo pela fé.”²⁷⁴ Nesse movimento, a pessoa renuncia à substância de sua vida, aquilo que lhe é mais valioso no mundo. Abraão renunciou a Isaac. O *cavaleiro da resignação infinita* deve conseguir concentrar toda substância de sua vida e todo o significado da realidade num único desejo, deve ter a força de concentrar seu pensamento em um só ato de consciência. Do contrário, sua alma encontra-se dispersa no múltiplo, “nunca terá tempo de realizar o movimento correrá incessantemente atrás dos problemas da vida, sem nunca entrar na eternidade [...]”²⁷⁵

Johannes oferece o exemplo do jovem que amava uma princesa e, como não conseguiu realizar seu amor, concentrou todo o significado da realidade no desejo desse amor, considerando-o como a substância de sua vida. O cavaleiro do infinito recorda-se de tudo o que fez, de que renunciou à sua amada, e isto se torna a fonte de sua dor. Mas graças à resignação infinita, encontra-se apaziguado.

²⁷¹ JP I 11 (*Pap.* X6 B 80 *n.d.*, 1850).

²⁷² JP I 10 (*Pap.* X6 B 79 *n.d.*, 1850).

²⁷³ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano.** Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 136.

²⁷⁴ *Ib.* p. 135.

²⁷⁵ *Ib.* p. 132-3.

O seu amor pela princesa tornou-se, para ele, a expressão de um amor eterno e tomou caráter religioso; transfigurou-se num amor cujo objeto é o ser eterno [...] Mas o cavaleiro torna o impossível possível encarando-o sob o ângulo do espírito, e exprime esse ponto de vista dizendo que a ele renuncia. [...] A resignação infinita implica o repouso, a paz e a consolação no seio da dor [...].²⁷⁶

Por outro lado, o *cavaleiro da fé* não se limita ao movimento do infinito. Executou a resignação, assim como aquele cavaleiro, renunciando infinitamente ao amor, enquanto substância da sua vida; consolou-se na dor, e então, ocorre-lhe o prodígio: consegue executar um movimento mais surpreendente que os anteriores, crendo, porque reconhece que para Deus tudo é possível, que retomará o que ama em virtude do absurdo.²⁷⁷ Eis o *movimento da fé*, realizado por Abraão. O que o distingue do cavaleiro resignação infinita é precisamente a crença de que obteria Isaac de volta, mesmo que o tivesse de sacrificar. Este movimento se dá a partir de uma relação absoluta com o absoluto: Abraão torna-se indivíduo diante de Deus, entregando Isaac e negando seu dever moral de pai para cumprir a ordem divina. Embora o patriarca reconheça a impossibilidade de reaver seu filho, crê que o receberá novamente das mãos de Deus. Na resignação infinita, reconhece-se a impossibilidade e se detém nela, conformando-se. Na fé, diferentemente, ousa-se ir além, executando-se um movimento paradoxal que crê na reintegração do que foi entregue, justamente por ser impossível. Mas para o cavaleiro da fé, tal impossibilidade é uma categoria do mundo finito. Deus, o absoluto e eterno não conhece o impossível. Pela fé – relação absoluta com o absoluto divino – o indivíduo se relaciona à possibilidade.²⁷⁸

A fé não significa rejeição da finitude e do temporal. De modo diverso, “deve constantemente efetuar-se em virtude do absurdo, mas – e *aqui a questão é essencial* – de maneira a *não perder o mundo finito*, antes, pelo contrário, a permitir ganhá-lo constantemente.”²⁷⁹ O movimento da fé pressupõe a temporalidade e sua renúncia sincera, em

²⁷⁶ Ib. p. 134-5.

²⁷⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 135-6.

²⁷⁸ Certamente, Kierkegaard – assim como Johannes de Silentio – compreende que Deus, por ser imutável em seu amor (cf. *Obras do Amor*), permite ao ser humano experimentar o amor sempre como um bem. Por isso Abraão confiou em Deus, já que sua vontade é amor. E por isso o absurdo da fé não é um *nonsense* para quem crê.

²⁷⁹ Ib. p. 135-6 [grifo nosso]. Segundo Blanchette, a insistência de Johannes no finito é uma forma de a subjetividade encontrar-se no Absoluto e, ao mesmo tempo, na finitude, pois o movimento da fé acontece somente depois da execução do movimento da resignação infinita. Trata-se de um movimento no mundo do espírito (interioridade) que ocorre dentro da finitude como abandono desta para retomá-la posteriormente a partir de outra base existencial: a vida propriamente religiosa, caracterizada pelo fundamento da individualidade em Deus, o Absoluto. Cf. BLANCHETTE. The Silencing of Philosophy. In: PERKINS, R.

prol do estabelecimento de uma relação individual absoluta com Deus. Essa dinâmica, porém, não corresponde a uma abstração atemporal, mas implica, justamente, na possibilidade de retomar o finito, para vivê-lo em toda sua plenitude. Para Kierkegaard, não é possível viver a plenitude do mundo, ou seja, viver de modo existencialmente profundo, fora da fé. Assim, o paradoxo da fé pode ser traduzido, também, nas seguintes palavras: o cavaleiro da fé está, de fato, disposto a abrir mão do que considera ser a substância de sua vida, crendo, ao mesmo tempo, porém, que não a perderá. Não se trata de um engodo, pois a perda é real, é efetiva. Abraão não chegou a matar Isaac porque Deus o impediu, mas estava disposto a realmente fazê-lo, para obedecer à ordem divina. A perda da resignação é “um abrir mão de” necessário para que o cavaleiro retome sua vida temporal em uma nova condição: o valor do temporal é ressignificado pela relação do indivíduo com a eternidade divina, enquanto relação proeminente e recriadora ou remodeladora de todas as demais. A relação com a eternidade passa a se refletir nas relações temporais estabelecidas pelo indivíduo.

A retomada do finito com propriedade é demonstrada por Johannes por uma caracterização do cavaleiro da fé. Com isso, o autor deixa também entrever que a resignação infinita e a fé pertencem ao âmbito da interioridade, não havendo qualificativos externos que possibilitem uma verificação objetiva.²⁸⁰ Ninguém pode comprovar se uma pessoa é ou não um cavaleiro da fé. Em parte, essa impossibilidade se expressa pelo fato de o cavaleiro ter uma conduta integralmente dada ao finito:

Tenho de confessar sinceramente que jamais encontrei [...] um só exemplar autêntico do cavaleiro da fé, sem com isso negar que talvez um homem em cada dois o seja [...] nunca encontrei um tal homem; contudo é-me bem possível representá-lo [...] “Meu Deus! É este o homem! Mas sê-lo-á verdadeiramente? Tem todo o ar dum preceptor!” Contudo é ele. [...] vigio os mínimos movimentos tentando surpreender qualquer coisa de natureza diferente, um pequeno sinal telegráfico emanado do infinito [...]. Mas nada! [...]. A sua conduta? Firme, integralmente dada ao finito. [...] nem o merceiro é capaz de ser tão inteiramente deste mundo como ele! Nada denuncia essa natureza soberba e estranha onde se reconhecera um cavaleiro do infinito. Regozija-se por tudo e por tudo se interessa. De cada vez que intervém em alguma coisa, fã-lo com a perseverança característica do homem terrestre cujo espírito se ocupa de minúcias e seus cuidados. Ele está realmente naquilo que faz. [...] Nenhum olhar com sinal celeste [...]. Se o não conhecermos, será impossível distingui-lo do resto da congregação. [...] este homem efetuou e completou, a todo momento, o movimento do infinito. Converte em resignação infinita a profunda melancolia da vida; conhece a felicidade do infinito; experimentou a dor da total renúncia àquilo que mais

L. (Ed.). **Fear and Trembling and Repetition**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1993. (International Kierkegaard Commentary, v. 6). p. 50.

²⁸⁰ THOMTE, R. **Kierkegaard's Philosophy of Religion**. Princeton: Princeton university press, 1948. p. 57.

ama no mundo – e, no entanto, saboreia o finito com tão pleno prazer como se nada tivesse conhecido de melhor [...], diverte-se com uma tal tranquilidade, que, parece, nada há de mais certo que este mundo finito. E, no entanto, toda essa representação do mundo que ele figura é nova criação do absurdo. Resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo.²⁸¹

Com essa caracterização do cavaleiro da fé, Johannes apresenta ao leitor a fé como um *modo de viver* plenamente situado na cotidianidade. O movimento duplo acontece na finitude concreta do mundo, de modo que qualquer pessoa pode realizá-lo, mesmo que exteriormente não se pareça uma pessoa religiosa, no sentido comum do termo. Mas, precisamente porque o duplo movimento só se realiza na finitude, no tempo, tanto a resignação/entrega, quanto a fé/retomada desenvolvem-se simultaneamente. O cavaleiro da fé é aquela pessoa que renuncia ao que ama por crer que receberá de volta na força do absurdo. Se por um lado há uma entrega na resignação, por outro, há uma devolução do todo pela fé. Afinal, o que é perdido é a totalidade da finitude, para que esta também seja retomada em sua totalidade. Quando o centro da existência assumido é a relação absoluta com o absoluto, tudo o mais se relativiza, de forma que não é possível ceder apenas parte de si ou do que se tem. A entrega da fé é uma entrega da pessoa toda, incluindo tudo o que considera que tem.

A relação com Deus, nos moldes da vida de fé, transforma toda a realidade do indivíduo, todas as outras relações possíveis, como já fora apontado. Se a fé promove tal mudança na totalidade da existência, também a razão/racionalidade é ressignificada pela eternidade do absoluto. Ao abandonar Isaac na resignação, Abraão reconhece os limites de seu entendimento que não pode ir além da impossibilidade da retomada. A razão é ainda capaz de calcular que, a partir do conceito de *Deus*, enquanto “aquele ser transcendente e bom para quem tudo é possível”, que este ser concederá a finitude de volta, ou que ele realizará suas promessas, apesar de tudo. Mas entre a compreensão ideal do conceito e sua realidade efetiva há um abismo que só pode ser transposto pelo salto da fé, aquele segundo movimento. Aqui a razão precisa ceder lugar ao paradoxo (de modo semelhante ao abordado por Climacus em *Migalhas*). Contudo, a razão, longe de ser aniquilada ou invalidada, passa pela transformação da fé, que a envolve na ressignificação de toda a realidade do mundo, incluindo a cultura, a ciência, a religião e o próprio fazer filosófico.²⁸² Dessa forma, o duplo movimento da fé corresponde a um deixar o mundo rumo ao infinito e voltar ao mesmo mundo, ao ponto

²⁸¹ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 131-2.

²⁸² Cf. ROOS, J. **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações**. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 83.

de onde se havia partido, mas com a experiência de uma relação profunda com Deus, que permanece e renova a totalidade da vida do indivíduo.

Fortalecido pela fé, pode-se encarar a realidade do mundo, e também a realidade do mundo do pensamento; não se fecha os olhos às filosofias do iluminismo, de Kant, de Shleiermacher, de Hegel, e de outros. Vemo-las e tomamo-las; elas são o fruto de nosso tempo e de nosso mundo.²⁸³

Além disso, “Kierkegaard nunca pretendeu dizer que o cavaleiro da fé tinha que renunciar à argumentação racional na teologia ou na filosofia.” Com *Temor e Tremor*, ele reivindica um lugar mais elevado para a fé, caso se pretenda que esta tenha alguma relação, de fato, com uma realidade transcendente. Kierkegaard critica tanto as teologias racionalistas quanto as irracionais. “Manter a mera racionalidade é hipocrisia. A mera renúncia à racionalidade é [...] *nonsense*. O duplo movimento da fé [...] é a resposta, pois ele implica em reapropriar-se daquilo a que se renunciou [...]” A fé implica o reconhecimento de que o impossível para o ser humano está disponível em Deus.²⁸⁴ A paradoxalidade da fé não espera da razão a tentativa de solucionar um problema – o que não é possível –, mas o consentimento de sua limitação e o reconhecimento de que o ato de crer está além de seus poderes de solução.

A pretensão de Kierkegaard não é, portanto, afirmar um irracionalismo, por enfatizar a limitação da razão. Sua intenção é levar o leitor a perceber que a fé envolve uma complexidade originada de sua natureza paradoxal. O paradoxo da fé é, de fato, um paradoxo para o entendimento. Contudo, constitui-se como uma categoria que não deve, propriamente, ser relacionada unicamente à inteligência, visto que se trata de fé, e sim, à interioridade do indivíduo. Em outros termos, Kierkegaard quer mostrar que a fé não se posiciona, por si mesma, contra a razão, mas além dela, sendo a fé, inclusive, a possibilidade de sua amplitude.

Dessa forma, *Temor e Tremor* também se erige como crítica à ideia kantiana de fé como um elemento funcional da ética (racionalidade), e à ideia hegeliana de fé como imediatidade do conhecimento pré-conceitual. Tanto para Kant quanto para Hegel, a fé é considerada como elemento inferior à razão. Johannes de Silentio usa o exemplo de Abraão, considerado por judeus, cristãos e islâmicos como o pai da fé, para expressar o conflito nem sempre percebido entre a esfera ética do dever comum, universal, fundamentado na

²⁸³ GOUVÊA, R. Q. **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. p. 193-4.

²⁸⁴ Cf. GOUVÊA, R. Q. **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. p. 196, 197 e 198.

racionalidade, e a esfera religiosa do dever absoluto para com Deus. De outro ângulo, pode-se dizer: um conflito entre o indivíduo/interioridade e o geral/exterioridade. Kierkegaard sustenta que cada momento na existência capaz de provocar uma mudança real (qualitativa) constitui um salto, ou ato de liberdade. O ético refere-se ao universal e se aplica a todo indivíduo. Para mostrar que a fé não pode ser plenamente compreendida na esfera racional, Johannes apresenta Abraão como exemplo de fé, mas de uma fé que significa a maior paixão humana, que afeta toda a existência individual.

Neste aspecto, Johannes apresenta claramente o problema: “Há uma suspensão teleológica da moralidade?”²⁸⁵. De outra forma: “As máximas universais da ética ou moral podem ser suspensas pela busca de um fim particular revelado diretamente por Deus?”²⁸⁶ O ato de Abraão exemplifica tal suspensão. Mas, observe-se, trata-se de uma suspensão, não de uma abolição. Diferente do herói trágico, que abre mão de um bem ético em prol de outro maior, enquanto referido à coletividade, Abraão não pode encontrar apoio no geral. Sua ação corresponde a um caso privado e a uma transgressão do dever universal. Como o cavaleiro da fé age para realizar a vontade divina, contra o geral, o ético ganha a expressão de tentação, uma pressão para dissuadi-lo de obedecer a Deus, o que faz com que sua empreitada fique marcada pela angústia e pelo tremor. A suspensão do ético só foi possível a Abraão porque ele creu, não porque concluiu racionalmente. O cavaleiro da fé se move na esfera do paradoxo. Abraão assumiu a perspectiva religiosa como superior a todas as exigências éticas, isto é, gerais. Do contrário, quer dizer, se a vontade de Deus não for o motivo de tal suspensão, por conseguinte, Abraão passa a ser considerado um assassino.

A questão não é se um indivíduo deve agir contra sua consciência (i.e., quando ele rompe com os padrões éticos da sociedade) ou não, mas se há um valor interno ou algo que é mais profundo e mais real que todas as categorias éticas de nossa vida cultural. [...] A relação de Abraão com Deus [...] dispensou tais intermediários universais como comunidade, estado, humanidade e tradição.²⁸⁷

Ao ascender à esfera da fé, Abraão ganha uma *consciência religiosa*, para além da consciência eterna adquirida na resignação infinita, que lhe permite “ver além” do geral, sem que o mundo finito deixe de ser sua habitação normal. Com o duplo movimento, Abraão retorna ao mesmo ponto, mas sob novas condições existenciais. A relação com o finito é mais

²⁸⁵ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 141.

²⁸⁶ THOMTE, R. **Kierkegaard's Philosophy of Religion**. Princeton: Princeton university press, 1948. p. 59.

²⁸⁷ *Ib.* p. 59-60.

profunda e constante: o finito é assumido em seu lugar próprio, a finitude, mas a relação de Abraão com ele é fundamentada em sua relação com a eternidade de Deus. A consciência religiosa do patriarca muda sua concepção do real, que passa a ser vivido e compreendido (segundo a razão transformada pela fé) a partir de sua relação primordial com Deus.²⁸⁸ É neste sentido que, para Johannes, o indivíduo é maior que o geral, pois,

[a] fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral [...] e sempre de tal maneira que, note-se, é o Indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o indivíduo, e como tal superior a este [...].²⁸⁹

E isso, de modo que

o Indivíduo determina a sua relação com o geral tomando como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral. Pode ainda formular-se o paradoxo dizendo que há um dever absoluto para com Deus; porque nesse dever, o Indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto. [...] se esse dever [amar Deus] é absoluto, a moral encontra-se rebaixada ao relativo.²⁹⁰

O cavaleiro da fé sabe que o universal é, circunstancialmente, sua habitação. Portanto, não o ignora. Mas reconhece que sua nova forma de vida é um caminho solitário que, de uma forma especial, o põe fora desse mesmo universal. No caminho da fé, não há companheiro de jornada. Trata-se de uma trajetória na interioridade. Esta é a condição para se estabelecer uma relação absoluta com o absoluto. “A fé é este paradoxo, e o Indivíduo não pode de forma alguma fazer-se compreender por ninguém.” Mesmo “[u]m cavaleiro da fé não pode de maneira alguma socorrer um outro. [...] Nessas regiões [do paradoxo] não se pode pensar em ir acompanhado. O Indivíduo nunca pode receber, senão de si próprio, a explicação apropriada do que é necessário entender-se por Isaac.”²⁹¹

²⁸⁸ Segundo Evans, “[d]a perspectiva da fé, a relatividade e o caráter histórico da ‘razão’ e do ‘ético’ tornam-se claros, e novas formas de pensar e agir se abrem, as quais podem ser julgadas pela sociedade como ‘irracionais’ e ‘antiéticas’, mas que podem ser vistas pelo ‘indivíduo singular’ como a realização, num modo mais autêntico, dos ideais que a sociedade mesma afirma sustentar.” (EVANS, C. S. *The Silencing of Philosophy*. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **Fear and Trembling and Repetition**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1993. (International Kierkegaard Commentary, v. 6). p. 24).

²⁸⁹ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 142.

²⁹⁰ *Ib.* p. 151.

²⁹¹ *Cf. ib.* p. 152.

Enquanto *indivíduo*²⁹², o único apoio na finitude que o cavaleiro da fé encontra é em si mesmo. Ele “sofre por não poder fazer-se compreender.” Entretanto, “sua dor é sua segurança”, visto que é a certeza (portanto subjetiva) de que está no caminho da fé, o mais elevado que um ser humano pode percorrer. “O verdadeiro cavaleiro da fé é uma testemunha, nunca um mestre; nisso reside sua profunda humanidade [...]. Quer-se (sic) ser simplesmente testemunha: confessa-se implicitamente que ninguém [...] tem necessidade de compaixão humana”, pois “sabe que a verdadeira grandeza” – relacionar-se absolutamente com Deus, tornar-se um *indivíduo* – “é, igualmente acessível a todos.”²⁹³ Se a fé é uma paixão paradoxal, uma relação absoluta, não pode ser ensinada nem transmitida; antes, trata-se de uma experiência a ser assumida como tarefa para a existência. Em suma, viver a eternidade no tempo – que é o que a relação absoluta com o absoluto possibilita – é uma empreitada paradoxal, e é esta a marca principal da fé na existência do indivíduo. Nesse sentido, a fé é tanto uma *paixão* – e a maior – quanto um *modo de viver* no mundo.

Destarte, *Temor e Tremor* apresenta a noção de fé como uma paixão elevada e, nesse sentido, como reação positiva estimulada pelo paradoxo. Muitos leitores (pesquisadores ou não) podem interpretar, a partir dessa valorização da fé passional, que Kierkegaard está, simplesmente, revertendo a tradicional relação de oposição entre razão e paixão/sentimento. Com isso as paixões, em geral ganhariam novo status – dessa vez, superior. Essa ideia não deve ser descartada de todo, visto que Kierkegaard valoriza sentimentos, paixões em vários de seus textos como relevantes para a tomada de decisão existencial e mesmo como sinal de vida da existência. Entretanto, o empenho de Kierkegaard está mais próximo de revelar e defender uma nova categoria existencial, uma espécie de “supra-paixão”. *Temor e Tremor* oferece uma noção de fé que, relacionando-se com o paradoxo numa paixão feliz (*Migalhas*), o *indivíduo* faz de sua existência uma síntese de finitude e infinitude, do temporal e do eterno (*A Doença...*). Enquanto as outras paixões humanas e sentimentos restringem-se ao âmbito da finitude e da temporalidade, a paixão da fé é de natureza outra. Ela reconfigura a totalidade da vida humana a partir do eterno transcendente, e reconfigura, inclusive, aquelas paixões e sentimentos. Contudo, o mais provável é que Kierkegaard tenha optado pela categoria antropológica “paixão”, em determinada medida, em contraposição à racionalidade (relações conceituais) enquanto critério fundamental de discernimento da realidade. Sendo assim, a fé

²⁹² Em sentido técnico; basicamente: aquele ser humano particular que mantém uma relação absoluta com Deus, fundamentando sua existência nele por meio da fé. Como versa este trabalho (cf. item 3.1.2, mais especificamente), em conformidade com o pensamento de Kierkegaard, para ser um indivíduo, é preciso tornar-se.

²⁹³ Cf. ib. p. 158.

como paixão não emerge como contrária à razão, mas como denunciadora de limite, que indica que o real é mais amplo e possui dimensões que a razão sozinha não pode alcançar.

Por outro lado, essa elevada paixão – até porque se põe além da razão – não se limita à mera passividade, ou reatividade. Ao contrário, é uma *re-ação* no sentido de uma tarefa assumida para o resto da vida, marcada por um movimento duplo de ascensão ao infinito (entrega) e descida ao finito (retomada), que deve ser realizado a todo tempo pelo indivíduo. *Migalhas* apresenta o conteúdo da fé, implicado nesse movimento, bem como a condição de relação entre conteúdo e forma (*Temor e Tremor*). Por seu turno, *A Doença para a Morte*, com outra perspectiva, também apresenta o conteúdo e a condição para a fé. Enquanto a primeira se foca na relação de fé como relação do ser humano particular com o paradoxo do Deus-Homem, a segunda apresenta a configuração antropológica desta relação. Em *Migalhas*, o conteúdo da fé é entendido como o objeto, que é o paradoxo. Assim também em *A Doença...*, porém, com um diferencial: nesta obra (posterior às outras), Kierkegaard identifica o objeto da fé com o fato de que “para Deus tudo é possível”²⁹⁴ e sua condição fundamental com a fórmula: “ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o *si-mesmo* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu [Deus].”²⁹⁵

Em *Migalhas*, a condição para a fé – que é a condição para compreender o paradoxo, seu objeto – identifica-se consigo mesma, visto que é algo trazido e dado pelo “deus”. A fé é uma paixão feliz que compreende o paradoxo; é a compreensão do paradoxo, quando a inteligência se choque com ele. Mas “paradoxo” é uma categoria racional. Daí que, para Kierkegaard, o paradoxo o é para a mera razão, que não pode re(dis)solvê-lo. Se a fé compreende o paradoxo, então este não é um paradoxo diante dela, mas somente diante da inteligência. O paradoxo absoluto do Deus-Homem, do eterno no tempo, não é paradoxo para a fé, mas objeto que oferece a própria condição.

Já em *A Doença para a Morte*, o objeto da fé é expresso numa dupla perspectiva: uma da *crença* e outra da *constituição antropológica*. Quanto à primeira, o objeto é afirmado como “[crer que] para Deus tudo é possível”. Analiticamente, pode-se inferir que, neste caso, trata-se de uma crença que pressupõe outra crença, pois uma coisa é *crer em Deus/ na existência de Deus*; outra é *crer que, para este Deus – o qual creio que existe – tudo é possível*. Acreditar que para Deus tudo é possível é acreditar ou aceitar que Deus é Deus e, que, portanto cabe somente a ele o papel de fundamento de meu si-mesmo. Qualquer outro fundamento seria inadequado. Observe-se que, neste ponto, a segunda perspectiva de objeto (antropológica)

²⁹⁴ SUD, 38.

²⁹⁵ SUD, 49.

comunica-se com a primeira.²⁹⁶ Crer que para Deus tudo é possível é mais que acreditar na onipotência divina; é fazer disso um repouso, um alicerce para a edificação da própria individualidade. Na perspectiva da constituição antropológica, o objeto da fé é dado indiretamente, no interior da sentença: *o poder que estabeleceu o si-mesmo*. A sentença antropológica é mais ampla e mais complexa. Implica na ação do sujeito fundamentada na *consciência* (“ao relacionar-se a si mesmo”) e na *vontade* (“e ao querer ser si mesmo”) e orientada *por e para* uma relação primordial (“o *si-mesmo* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu”). Assim, o conteúdo da fé, ou seu objeto é Deus mesmo. Cada pseudônimo/obra o desenvolverá conforme seu lugar-linguagem e objetivo específicos, apresentando-o a partir de algumas de suas inumeráveis facetas. Cabe estabelecer a relação entre o conteúdo/objeto da fé (Deus) e sua forma específica (duplo movimento existencial), pois essa conexão é a que representa a concretude dinâmica da fé como o processo de tornar-se si-mesmo, tornar-se um indivíduo.

3.1.2 Tornar-se um indivíduo: dinâmica e processualidade da fé

Como o título do presente tópico indica, há uma identificação entre tornar-se um indivíduo e a dinâmica da fé. Tornar-se um indivíduo é um processo que depende da relação do sujeito com Deus, enquanto relação de fé. Não se trata de uma relação abstrata como a conexão intelectual entre sujeito e objeto, mas sim de um *relacionamento* interpessoal, em que um ser humano particular confia em Deus como o fornecedor do sentido primeiro de sua existência. Esse é o foco de *Temor e Tremor*. Abraão manteve um relacionamento com Deus enquanto referência absoluta para sua vida na finitude. Uma vida que só poderia ser compreendida pelo patriarca como eterna, na medida em que, a cada instante vivido, mantinha a presença incomensurável do eterno oferecido pela relação absoluta com Deus, mergulhada na finitude de sua existência.²⁹⁷ Johannes de Silentio apresenta a forma da fé como duplo movimento. Enquanto constituído por resignação e retomada, o movimento apaixonado da fé envolve uma processualidade que, embora não aconteça nos moldes de um objeto

²⁹⁶ Em *A Doença para a Morte*, “Deus”, na medida em que pode ser tratado como um conceito, a partir de uma análise filosófica do texto, pode ser identificado com o único fundamento do indivíduo ou do si-mesmo. De um lado, se há um Deus, enquanto divino, não há sentido em fundamentar o próprio ser em outro ser. De outro, visto que, segundo Anti-Climacus, o espírito é uma síntese que só se efetiva quando na correta relação com Deus e, sendo o ser humano mais especificamente espírito, então, o fundamento do espírito só ocorre na relação com Deus. Do contrário, não há fundamento; pode haver um pseudofundamento.

²⁹⁷ Note-se que a figura de Abraão, escolhida por Kierkegaard para personificar de certo modo a fé, em *Temor e Tremor*, não possuía a noção de vida pós-morte, nem via reencarnação nem via ressurreição. “Abraão acreditou para esta vida.” Isso permite a Johannes de Silentio enfatizar o peso do comprometimento da fé e seu caráter paradoxal e absurdo ante a mera probabilidade humana.

condicionado pelo espaço e pelo tempo, envolve a integração a todo momento de finitude e infinitude, de possibilidade e necessidade, do temporal e do eterno.

No entanto, embora a ideia de processo implique também em certa dinâmica, a ênfase no movimento expressa no título deste tópico não é mera redundância. Indica que tal movimento relacional se dá, pelo menos, numa dupla dimensionalidade: no âmbito ontológico e no âmbito da ação. De um lado, segundo Anti-Climacus, o ser humano é criado por Deus como ser relacional. Tanto o corpóreo quanto o anímico já são, em si, relacionais e permitem que se fale de relações exteriores e interiores da pessoa. Esta unidade básica, porém, é dada: todo ser humano, enquanto humano, constitui-se de corpo e alma, conforme a antropologia seguida por Kierkegaard. A vida humana, já nesse aspecto, é marcada pela dinamicidade. Contudo, de outro lado, tem-se que o ser humano “é” espírito, um caráter que o distingue dos outros animais. Como, porém, o espírito é dado em potência, cabe a cada ser humano particular efetivá-lo por si próprio, como uma tarefa, fundando-o em Deus. Essa fundação não deve ser pensada como se o espírito fosse uma *coisa* (objeto) de posse particular a ser entregue a, ou que devesse se fundir com Deus. Retomando aquela concepção muito relevante: trata-se de uma relação entre o ser humano particular e o seu criador. O estabelecimento de tal relação é outro tipo de movimento, não dado, mas que exige de cada pessoa seu comprometimento com a realização de seu si-mesmo, de sua individualidade. O que só acontece numa permanente relação (de fé) com Deus – fundamento do si-mesmo, do indivíduo.

Quanto à demonstração da configuração antropológica dessa relação *fundamental*, *A Doença para a Morte* surge como uma obra importante. Não só por ser fruto de um pensamento mais amadurecido do autor dinamarquês, mas, sobretudo, porque – tendo como pseudônimo um autor cristão por excelência – demonstra a inseparabilidade entre a dimensão ontológica do ser humano e o modo de sua existência: o *espírito* mal efetivado e o *desespero* (pecado), de um lado, e o *espírito* bem efetivado e a *fé*, de outro. A antropologia kierkegaardiana sustenta-se, portanto, numa *ontologia relacional*, isto é, numa dinâmica em que seus elementos opostos devem ser integrados e harmonizados (não exatamente neutralizados nem eliminados) numa síntese.²⁹⁸ A constituição dessa síntese se dá por meio de

²⁹⁸ A dinâmica de integração deve-se ao fato de que “[a] personalidade é uma síntese de possibilidade e necessidade. Portanto as coisas se passam com a sua continuidade assim como com a respiração (*Respirationen*), que consiste num inspirar e num expirar.” (SUD, 40). O organismo precisa executar o movimento ora numa direção ora na outra, de acordo com as condições atuais de sua existência concreta. Mas os dois tempos de orientação constituem um único movimento de respirar, de modo que este não ocorre sem ambos nem se poderia falar em respiração sem a alternância deles. Portanto, o equilíbrio promovido pela

um esforço constante do sujeito, exercido como um movimento mais complexo, porque livre e ativo. A pessoa deve *tornar-se* algo que, em ato, ela ainda não é, numa relação bem específica com sua origem criadora. A grandeza do ser humano está, segundo Kierkegaard, em ser espírito, e o espírito sadio é uma relação direta e constante com Deus, a origem absoluta de toda a criação. Contudo, a efetivação do espírito é uma ação. Em outros termos, tornar-se um indivíduo depende da consciência e do empenho pessoal nessa tarefa contínua nos caminhos da vida.

A antropologia ontológico-relacional envolve uma teleologia de fundo que se concretiza pela tentativa pessoal de auto-realização como um si-mesmo, isto é, como um ser humano *individual*. Em *A Doença para a Morte*, esse *telos* é expresso por essa antropologia desenvolvida por Anti-Climacus. Cada ser humano particular já nasce com potencialidades que podem ser desenvolvidas. Mas o que é determinante para a constituição da individualidade, até porque envolve todos os elementos constitutivos de cada ser humano particular, é a *concretização* do si-mesmo – a efetivação sadia do espírito. Longe de ser apenas uma propriedade dentre outras a ser atualizada, o si-mesmo é a totalidade integrada do ser da pessoa, fundamentada numa relação absoluta com Deus. O si-mesmo é uma condição existencial humana, alcançável por toda pessoa, que faz dela um *indivíduo*, para além da repetição numérica da espécie a qual pertence. O si-mesmo é o ser humano em relação íntima e fundante com a eternidade, cuja realidade precisa ser efetivada e mantida a todo instante. Em conformidade com isso, pode-se afirmar que ninguém, apesar de nascer humano, nasce na condição de um si-mesmo pronto, atual. Ou seja, nenhum ser humano *é* imediatamente um si-mesmo. Diversamente, precisa *tornar-se*. Ninguém nasce indivíduo, apesar de ser uma unidade biológica e cultural representativa de uma espécie e de um grupo humano. Antes, precisa *tornar-se* um indivíduo.

Desse modo, fica claro que, na concepção de Kierkegaard, o si-mesmo – o alcance da individualidade – envolve um verdadeiro processo existencial. O si-mesmo não é “uma constante dada [...], mas um ato.”²⁹⁹ Por isso, o autor fala de “tornar-se”, não de *ser* um si-mesmo ou indivíduo. Em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus usa categorias aristotélicas ao se referir ao movimento de efetivação do espírito, que precisa passar da *potência* ao *ato*: “[...] a cada instante que o *si-mesmo* existe ele está em um processo de tornar-se, pois o *si-*

efetivação adequada do espírito não se dá ao modo de um meio termo entre os extremos ou fusão dos mesmos, mas pela integração deles na constituição de uma unidade pessoal harmônica.

²⁹⁹ NORDENTOFT, K. **Kierkegaard's Psychology**. Eugene: Wipf and Stock, 2009. p. 95.

mesmo κατά δυνάμιν [em potência] não existe efetivamente [em ato], mas é simplesmente o que deve vir a existir.³⁰⁰

O recurso buscado em Aristóteles auxilia o autor cristão a precisar sua explanação dialética, expressando um tipo de movimento que é existencial, e não mecânico. Enquanto este ocorre com um deslocamento *quantitativo*, significando a saída de um lugar, ou ponto em direção a outro, “tornar-se si mesmo, porém, é um movimento no mesmo lugar. Tornar-se é um movimento a partir do lugar, mas tornar-se si mesmo é um movimento no mesmo lugar.”³⁰¹ Refere-se, pois, a uma mudança que envolve, sim, categorias quantitativas, mas a transformação gerada pelo movimento equivale a uma mudança *qualitativa* no ser da pessoa. Kierkegaard investe na categoria do indivíduo como uma categoria que relaciona existência e movimento, *telos* e responsabilidade, envolvendo a dinamicidade do tornar-se. O próprio verbo “tornar-se” (*vorde*) remete a dinamismo, à mudança de um *vir-a-ser*.

A ideia de um movimento *no mesmo lugar* aparece de forma bem discreta no texto de *A Doença para a Morte*. Surge no contexto específico do desespero visto sob a “determinação possibilidade – necessidade”. Não que esteja só aí. Bem ao contrário, pelo fato de o si-mesmo ser uma unidade (ainda que não plenamente integrada ou atualizada), esse movimento no lugar envolve sua totalidade, pois o movimento no mesmo lugar não se restringe à relação entre possibilidade e necessidade. Ele envolve a existência como um todo. Mas o fato de Anti-Climacus ter escolhido o contexto dessa relação específica para oferecer ao leitor essa informação importante, não parece mera casualidade. Importa ter em mente que a síntese de possibilidade e necessidade é a noção dialética básica de “liberdade” na antropologia de Anti-Climacus. Pois, se

a possibilidade ultrapassa a necessidade, então o *si-mesmo* escapa dele mesmo na possibilidade, de modo que não tem nada de necessário para onde deva retornar [...]. Este *si-mesmo* se torna uma possibilidade abstrata [...] que

³⁰⁰ SUD, 30. Note-se o comedimento de Anti-Climacus ao usar a terminologia aristotélica. Ele a emprega de modo muito econômico. Parece querer apenas favorecer a compreensão da natureza do movimento de tornar-se si mesmo, com ênfase no próprio movimento, na processualidade, em vez de pô-la na categorialidade. Sua perspectiva é existencial, e não metafísica. Nessa questão, é possível distinguir o movimento da potência ao ato em Anti-Climacus e Aristóteles. Enquanto que para este o ato pressupõe uma forma *a priori*, à qual o ser em potência deve se configurar, para Anti-Climacus, o si-mesmo, longe de equivaler a uma essência humana universal, cujas possibilidades devam ser atualizadas, significa, antes, o alcance de uma individualidade absoluta, que transcende a repetição numérica da espécie biológica e cultural, sem negar essas dimensões, mas ressignificando-as sob sua absolutidade. Significa assumir um “como” existencial próprio, um modo de existir fundamentado numa relação de intimidade transformadora com o absoluto. Quanto a esse aspecto, a unidade dos seres humanos está em que todos os humanos são capazes alcançar esse “como” específico da fé. (Cf. HANNAY, A. **Kierkegaard**. London: Routledge & Kegan Paul, 1982. p. 326-7).

³⁰¹ SUD, 36. De modo breve e simples, pode-se dizer que toda pessoa é um ser humano em ato, mas um si-mesmo ou indivíduo em potência. É preciso *tornar-se* um indivíduo, um si-mesmo.

nem sai do lugar e nem chega a lugar nenhum, pois o necessário é justamente o lugar [...].³⁰²

Neste caso, portanto, o problema acontece quando a possibilidade ultrapassa a necessidade. A liberdade pessoal só se torna efetiva na medida em que o sujeito correlaciona suas possibilidades em sintonia com o que a necessidade concreta que o constitui é capaz de oferecer de fato. Daí que o que é possível à vida de um si-mesmo, o é em conformidade com seu caráter necessário, ou seja, apenas a partir de sua base necessária. O lugar do movimento da possibilidade é a necessidade do si-mesmo. Também se poderia afirmar que o lugar em que se move a necessidade é a possibilidade, pois o movimento do necessário se dá dentro de seu possível. Aqui a dialética se mostra, já que a limitação do que é possível é que constitui o necessário. O possível emerge com as inúmeras possibilidades de articulação dos elementos necessários. O necessário se mostra nos limites de alcance das possibilidades. Nisso reside a liberdade antropológica básica. Ao menos no sentido da liberdade quanto à própria existência. O movimento do processo de tornar-se si mesmo é, assim, um movimento de liberdade³⁰³ que ocorre *no mesmo lugar*, porque quem se torna move-se, não em direção a outro ser, mas em direção a si mesmo; move-se em si mesmo. E o mais relevante está implícito nesse movimento. Ele aponta, de modo muito sutil, para a relação de fundo entre duas importantes categorias existenciais: o “salto” e o próprio “tornar-se”. Estabelecer a correlação precisa entre essas categorias, que alicerçam a noção de *indivíduo*, “é aquilo ao redor do que tudo gira”³⁰⁴.

Tornar-se si mesmo é um movimento no mesmo lugar: em si mesmo. Esse movimento é, por um lado, a integração dos pólos opostos (finitude/infinitude, necessidade/possibilidade, temporal/eterno) numa síntese, que é o espírito. É, por outro lado, aquele duplo movimento do cavaleiro da fé, que deve, a todo instante, deixar a finitude em direção à infinitude, a

³⁰² SUD, 36.

³⁰³ Quanto à *liberdade* em Kierkegaard, trata-se de uma noção bastante complexa, apresentada em diversos níveis, e que, conforme o contexto, indica relações também diversas. Sua complexidade (noção de liberdade) fundamenta-se em bases variadas das quais origina. A noção de liberdade tem íntima dependência da interpretação de Kierkegaard dos pressupostos dogmáticos, filosóficos e antropológicos, aos quais tinha acesso em sua época e com os quais manteve uma relação de assimilação e crítica, de aproximação e distanciamento. Trata-se, portanto, de um tema que precisa ser desenvolvido à parte e que exige, para isso, considerável dedicação, não encontrando espaço no presente trabalho, mas num futuro, na oportunidade de uma pesquisa de doutorado.

³⁰⁴ Essa construção encontra-se em *O Conceito de Angústia*. Fora escolhida como um estímulo para que se tenha em mente a conexão temática entre as obras, apesar de todas as diferenças implicadas. A construção ajuda a lembrar também que tornar-se si-mesmo é o movimento da fé, e este não ocorre sem angústia e tribulação. Isso é bem marcado no tratamento dado por Johannes de Silentio à experiência de Abraão como cavaleiro da fé. Assuma-se a perspectiva de uma categoria – o *salto* – ou de outra – o *tornar-se*, o processo é o mesmo e envolve temor e tremor.

necessidade em direção à possibilidade, o temporal em direção ao eterno, mas – e o que é fundamental – retornando ao ponto inicial: à finitude, à necessidade e ao temporal. Mas todas essas polaridades encontram-se, já, no sujeito, de modo que o movimento, de fato, realiza-se no mesmo lugar. É um movimento da interioridade e, por isso, a mudança essencial é de caráter qualitativo: há uma mudança na subjetividade, cuja dimensão total é reassumida em outras condições, conforme a relação absoluta do sujeito com Deus, poder que fundamenta e mantém sua individualidade (condição em que o indivíduo está acima do geral). O que permite ao sujeito retomar a finitude, a necessidade e a temporalidade (que é o que limita), numa nova relação com seus opostos (que é o que expande) – não de disputa, mas harmônica, porque sintética – é a relação com Deus que, enquanto absoluta, fundamenta todas as demais relações.

Esse é o tornar-se concreto do si-mesmo que pode ser compreendido como um *salto*, isto é, como uma mudança qualitativa na existência do sujeito. O movimento da interioridade que configura o tornar-se si mesmo não provém de acúmulos quantitativos fornecidos pelo avanço da história, pelas conjugações genéticas, pelo aumento de conhecimento e seus relativos, mas pelo querer ser si mesmo, relacionando-se a si mesmo, tendo como critério a relação absoluta com o absoluto. Esta é a fonte da qualidade nova, que, portanto, não é aumento de nenhuma condição já presente, mas um salto de um modo de existir para outro essencialmente distinto, sem mediação entre eles. Mas um “modo de existir” é, também, por sua vez, uma configuração relacional, sendo que a qualidade nova se expressa em todas as relações do indivíduo. Esse salto para uma relação absoluta com Deus, que é o salto da fé, é o movimento fundamental do tornar-se si mesmo. Embora a categoria do “tornar-se” expresse a ideia de um movimento mais prolongado que a do “salto”, isso se explica porque a primeira é empregada, mais especificamente, no âmbito da ação e enfatiza o aspecto do si-mesmo como uma tarefa subjetiva. Já a segunda, o salto, é empregada no âmbito da mudança qualitativa, com ênfase na diferença entre um estado precedente e um seguinte sem passagem mediana. De qualquer maneira, as duas categorias dizem da mesma realidade. O processo do tornar-se si mesmo encontra sua processualidade na *conjugação* que precisa fazer entre a interioridade, ou experiência interna e a exterioridade, ou experiência externa. Na medida em que ocorre o movimento interno do tornar-se, ocorre o movimento externo das condições espaço-temporais. A subjetividade que muda pelo salto existe na finitude do espaço e do tempo.

O que Kierkegaard faz é apresentar, de formas diferentes, uma mesma realidade que se reflete em diversas direções. Cada posição em que ela é captada permite percebê-la de modo distinto. Caso se foque na *diferença de qualidade* (radical) envolvida na relação entre ser

humano particular e Deus, percebe-se um *salto*: a diferença entre a interioridade que se relaciona absolutamente com Deus e aquela interioridade que não se relaciona assim, de modo algum pode ser compreendida como mera gradação, visto que a diferença é absoluta. Trata-se de modos totalmente distintos, sem interseção. Caso se foque no fato de que a individualidade (o si-mesmo, ou o ser cristão) não é um *dado* ou *aquisição* pontual e definitiva, mas que envolve um *esforço*, um *processo* de transformação interior, com duração para toda a vida, então, percebe-se que não se é um indivíduo, mas que é preciso *tornar-se* o indivíduo que se é capaz de ser. É para essa realidade que Kierkegaard, por meio de diferentes obras, quer chamar a atenção de seu leitor ou ouvinte.

O que há de comum entre as categorias, nesse caso, é a continuidade, a permanência, que implica em responsabilidade por parte de quem salta e se mantém no estado novo, ou de quem assume um tornar-se. Porém, mais que um estado, tal permanência é uma posição que deve ser confirmada ou negada a cada instante em que é assumida. A partir do momento em que um sujeito dá o salto da fé, ele precisa se manter no modo da fé a todo instante. Assim, também, quem salta no pecado, salta por própria culpa e se mantém neste estado como responsável. Vendo de outro ângulo, na medida em que o sujeito não se torna si mesmo, mantém-se a todo instante no desespero, e está em desespero porque saltou no pecado. Ao contrário, se o sujeito está continuamente envolvido num tornar-se indivíduo, ou cristão, está comprometido em tornar-se si mesmo a cada instante em que se torna ele mesmo, pela fé. Tudo depende de que tipo de relação se mantém com a origem criadora, que é Deus. Para Kierkegaard, a única relação em que o ser humano pode encontrar *repouso* para suas dimensões antropológicas assimétricas e sentido para relativizar as angústias e tribulações na vida é a relação de fé com Deus.³⁰⁵ Não há individualidade fora dessa relação. A individualidade é a condição absoluta da pessoa. Fora da relação de fé com Deus, a própria subjetividade fica relativizada. Entretanto, essa relação só ocorre na temporalidade e, como não há mediação possível, ela apenas se realiza enquanto relação que o sujeito estabelece com o paradoxo absoluto do Deus que entrou no tempo: Jesus Cristo, o Deus-Homem.

Como já fora visto, *Migalhas* inicia-se com o problema da verdade. Supondo dois tipos de verdade, as *lógicas* e as *de fato*, na medida em que a relação com Deus é expressa em

³⁰⁵ Note-se que, segundo Johannes de Silentio, fé é “o que torna difícil o sacrifício.” (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 125). A vida de fé inclui angústias e tribulações, sobretudo, por não se encontrar apoio no geral. Contudo, a fé permite uma relativização do sofrimento e da dificuldade, na medida em que se fundamenta em Deus como segurança absoluta para a própria vida. Para Deus tudo é possível. Qualquer dano pode ser restituído por Deus, de um modo que ele apenas conhece e pode realizar.

termos do primeiro tipo, a inteligência se antecipa à fé e não reconhece o objeto da mesma, topando-se contra o paradoxo, sem compreendê-lo. Com o texto de *Migalhas*, Kierkegaard espera que seu leitor reconheça, pelas palavras de Climacus, que a relação adequada com o paradoxo não ocorre na dimensão do intelecto, mas na interioridade subjetiva. Mesmo porque esse paradoxo – que é o objeto da fé – é uma pessoa, é Deus encarnado na história. Ao tentar resolver esse paradoxo, a inteligência só o reforça e ele se mostra como absoluto. Daí, ou a pessoa aceita o paradoxo pela fé (que não é uma racionalização, mas uma paixão) de que Deus entrou no tempo ou a pessoa se escandaliza.

A verdade é, então, uma pessoa e, por conseguinte, não cabe relacionar-se com ela como uma categoria intelectual abstrata, ou um conceito. Em vez disso, cabe relacionar-se interpessoalmente. A análise intelectual e a dialética podem promover, no máximo, uma aproximação e reconhecer seus limites. Mas estarão sempre diante de um paradoxo. A fé, de modo diverso, constitui-se como um comprometimento pessoal e um vínculo de intimidade entre a pessoa do Deus encarnado e a pessoa do crente, em que este efetiva, alicerça seu espírito na onipotência do Deus presente no mundo. Isso não significa a desvalorização da atividade intelectual ou da razão, mesmo porque esta atividade é expressa em toda a obra de Kierkegaard. Em vez disso, o que o autor quer ajudar o leitor a ficar atento ao fato de que, para perceber essas relações de natureza existencial, referidas, inclusive, ao absoluto divino, das quais depende o processo de tornar-se indivíduo, é preciso rigor e clareza na definição de conceitos.

Aqui, a questão é de grande relevância: Deus, o poder que estabeleceu a síntese, ou que fundamenta o si-mesmo, encarnou-se na temporalidade. Considerando isso, há uma referência histórica, contingente para a eternidade e para a felicidade eterna. Segundo o ponto de vista cristão de Kierkegaard, esta referência é Jesus Cristo, Deus no tempo: “se se é um crente, se crê que Cristo era Deus.”³⁰⁶ Curiosamente, em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus faz referência ao Cristo apenas na introdução e na última parte da obra (Parte II – B). Nestas partes, o autor apresenta ao leitor a importância da relação do ser humano com o Cristo. Se, nessa obra, o oposto do desespero é a fé, e esta equivale a *querer ser si mesmo, fundando seu si-mesmo em Deus*, a porta de entrada (a última antes do texto “principal”), a *introdução*, estrategicamente oferece uma chave de leitura para o texto.³⁰⁷ Anti-Climacus usa

³⁰⁶ SUD, 116.

³⁰⁷ Considerando-se que a introdução antecede imediatamente o desenvolvimento, mas sem perder de vista que sua função “preparatória” recebe a colaboração da epígrafe e do prefácio, portas anteriores que constituem, juntamente com a introdução e o desfecho, a atmosfera para a adequada compreensão da obra, de acordo com o método kierkegaardiano. É preciso, também, levar em conta, que nas obras de Kierkegaard, fica difícil

o episódio neotestamentário da morte de Lázaro³⁰⁸ como mote para indicar que, “compreendida do ponto de vista cristão, nem mesmo a morte é ‘a doença para a morte’, e muito menos tudo aquilo que se chama sofrimento terreno e temporal”³⁰⁹. A justificativa que Anti-Climacus dá para isso é:

porque Ele [Cristo] existe, por isso esta doença não é para a morte. Pois humanamente falando, a morte é o fim de tudo, e humanamente falando há esperança apenas enquanto ainda há vida. Mas entendido do ponto de vista cristão, a morte é de modo algum o fim de tudo, mas apenas um evento menor naquilo que é tudo, uma vida eterna [...].³¹⁰

Considerando que a doença para a morte é o desespero, e que este é, em sentido dialético, a ausência de espírito, de si-mesmo – isto é, um rompimento para com a eternidade –, a maior preocupação de um ser humano deve ser em livrar-se dessa doença. Segundo Anti-Climacus, a única forma de fazê-lo é fundando-se no poder que estabeleceu o ser humano como espírito: Deus. Mas, na perspectiva cristã, este Deus revelou-se na história como Jesus, o Cristo, que é a maior expressão de proximidade entre o ser humano e Deus. Consequentemente, a fundação em Deus passa por uma relação com o Cristo. Pois,

Deus se permitiu nascer, tornar-se humano, sofrer e morrer, também por causa deste *si-mesmo*. Como foi dito anteriormente, quanto maior a concepção de Deus, tanto maior o si-mesmo; então aqui isso se aplica: quanto maior a concepção de Cristo, tanto mais *si-mesmo*. Qualitativamente um *si-mesmo* é o que é o seu critério. Que Cristo seja o critério é a expressão, confirmada por Deus, da enorme realidade que tem um *si-mesmo*, pois apenas em Cristo é que Deus é a meta e o critério do ser humano, ou o critério e a meta.³¹¹

assumir alguma parte como sendo a principal. No caso, esta denominação quer apenas representar o que, comumente, é chamado na academia de “desenvolvimento” ou “corpo do texto”. As obras de Kierkegaard são de uma espécie tal que, ao se desconsiderar alguma parte, sobretudo, prefácio, introdução, epígrafe e epílogo, perde-se consideravelmente em compreensão. Suas obras foram escritas para serem lidas como um todo, em que cada parte tem um papel único e não compensável pelas outras. Veja-se, por exemplo, *Temor e Tremor*, em que é possível perceber que um prolongamento das partes introdutórias, de modo que o leitor acaba por ter a sensação de que a obra nunca começa de fato. É quase possível afirmar que a intenção de Kierkegaard era a de fazer com que seu leitor primeiro se aproximasse da experiência de fé de Abraão, sentido como ela se desenvolveu, para, então, já envolvido de certa forma com essa experiência (ao se pôr no lugar do patriarca), discutir intelectualmente os problemas envolvidos, sem, contudo, perder o tom poético de quem, honesta e respeitosa, (ainda) se põe de fora. Poder-se-ia pensar que toda introdução, por própria natureza e fim, serve de chave de leitura para a obra. Entretanto, nas obras de Kierkegaard, ela é indispensável para a correta compreensão da obra. Com outras obras, é até possível ler apenas partes isoladas, sem comprometimento da compreensão das noções desenvolvidas.

³⁰⁸ Cf. Evangelho segundo João, capítulo XI.

³⁰⁹ SUD, 8.

³¹⁰ SUD, 7.

³¹¹ SUD, 113.

Cristo é *modelo* de ser humano e *redentor* oferecido por Deus.³¹² Só o tendo como critério efetivo para edificar-se como um si-mesmo, é que alguém se funda transparentemente em Deus e se cura da doença para a morte. É a configuração de si ao Cristo, na processualidade existencial dialeticamente desenvolvida no processo histórico que concretiza a dinâmica da relação absoluta e apaixonada com Deus. Neste ponto, pode-se perceber como Anti-Climacus expressa, à sua maneira, a forma da fé delineada por Johannes de Silentio. O movimento da fé, que é o movimento de fundação do si-mesmo em Deus, consiste em que: primeiro, a pessoa abandone em *resignação* toda a substância finita de sua vida, na medida em que esta é concebida a partir “[d]o ser humano como critério”³¹³ para o si-mesmo; e, então, retome toda a finitude, na perspectiva da eternidade, isto é, tendo Cristo como critério para fundar sua individualidade.³¹⁴ Assim, quanto maior a concepção/consciência de Cristo, mais *si-mesmo*. No entanto, ter o Cristo como critério – o que depende de ter certa concepção e grau de consciência de Cristo – não é algo que ocorre de súbito na vida pessoal. De fato, conforme *A Doença para a Morte*, assumir uma relação de fé (absoluta) com Cristo (Deus no tempo) equivale a uma mudança qualitativa na interioridade, tratando-se de um salto. A mudança do tipo de relação com Deus só se dá por um salto. Por outro lado, há uma gradação na consciência dentro do processo de tornar-se si mesmo. Entre ter e não ter consciência há um salto, mas na medida em que já se tem consciência, dentro dessa qualidade nova de existência, há graus diversos. Assim também, em relação à concepção de Deus ou de Cristo: a passagem do não ter ao ter uma concepção de Deus ou de Cristo se dá por salto, mas, tendo já uma concepção, é possível ampliá-la, aprofundá-la ou enriquecê-la. Trata-se de uma relação dialética que Anti-Climacus estabelece entre mudança *quantitativa* (grau) e mudança *qualitativa* (condição). Isso pode ser ilustrado pelos seguintes trechos:

³¹² “[...] como um ser humano *individual* ela [a pessoa] está diretamente diante de Deus e [...], o que segue disso, de que o pecado de uma pessoa deveria ser do interesse de Deus [e, portanto, a redenção em Cristo].” (SUD, 83). Esse “estar diante de Deus” não deve ser entendido como uma analogia da situação espaço-temporal, mas como uma categoria cristã (como já apresentado neste trabalho) que se refere à consciência de que Deus é o fundamento de “meu” si-mesmo individual. Mais que isso, trata-se de uma relação efetiva de fundamento de si em Deus, que Johannes Climacus (*Migalhas*) chamaria de “paixão feliz” e que Johannes de Silentio (*Temor e Tremor*) chamaria de “duplo movimento”. Essas terminologias dos pseudônimos não são totalmente equivalentes. Apenas expressam aspectos importantes, porém distintos, de uma mesma realidade.

³¹³ SUD, 113. Para Anti-Climacus, o uso desse critério pode variar desde o que ele nomeia “desespero que é ignorante de ser desespero”, em que esse critério é usado espontânea e irrefletidamente, até o “desespero desafio”, em que é usado conscientemente em contraposição ao critério divino, que é Cristo.

³¹⁴ Cf. SUD, 114. Kierkegaard foi quem elaborou as afirmações pseudonímicas, tendo em vista um objetivo comum. Dessa forma, embora as formulações se difiram, a base conceitual é a mesma. Todas partem *da* e apontam *para* a mesma realidade (verdade de fundo da obra total). Assim, é possível estabelecer identificações entre as noções comuns das obras aqui relacionadas. Trata-se de demonstrar em que medida as diferentes perspectivas, ou lugares de compreensão do mesmo objeto se correspondem, ainda que não sejam precisamente equivalentes.

A seção anterior se concentrou em chamar a atenção a uma gradação na consciência do si-mesmo; primeiro veio a ignorância de ter um si-mesmo eterno (C. B. a.), então um conhecimento de ter um si-mesmo no qual há algo eterno (C. B. b.), e nisso (a. 1. 2. β), por sua vez, gradações também foram demonstradas. Toda essa deliberação deve agora dialeticamente tomar uma nova direção. A questão é que a gradação anteriormente considerada na consciência do si-mesmo pertence à categoria do *si-mesmo* humano ou do si-mesmo cujo critério é o ser humano. Mas este si-mesmo toma uma nova qualidade e qualificação ao ser um si-mesmo diretamente diante de Deus.³¹⁵

A lei para o desenvolvimento do *si-mesmo* no que diz respeito ao conhecimento, enquanto for verdade que o *si-mesmo* se torna si mesmo, é que o aumento no grau de conhecimento corresponde ao aumento no grau de autoconhecimento, de modo que quanto mais o *si-mesmo* conhece tanto mais ele conhece a si mesmo.³¹⁶

O grau de consciência sobe em escala ou a ela corresponde algo que aumenta, a potenciação sempre crescente do desespero; quanto mais consciência tanto mais intenso é o desespero. Isso se vê em toda parte, e com a maior clareza no máximo e no mínimo do desespero.³¹⁷

Em suma, na mudança de um estado a outro (p.ex., ter ou não Cristo como critério, ter ou não consciência do desespero) há um salto, enquanto que dentro de cada estado há níveis de gradação. À dialética da relação entre qualidade e quantidade corresponde a *intensificação*. Anti-Climacus fala de uma “lei da intensificação”, “cujo movimento volta-se sempre para dentro de modo cada vez mais profundo.”³¹⁸ Quando Anti-Climacus se refere à intensificação, seja do desespero, seja da consciência do si-mesmo, refere-se exatamente nesses termos, ou seja, como um processo: a primazia é do termo “intensificação”, não de seus correlatos adjetivos, como intenso(a) ou intensificado(a). Isso se justifica porque a ênfase é na dinâmica no interior de um processo existencial que, de fato, é uma relação. O estar em desespero ou o tornar-se si mesmo são condições dialéticas de um mesmo processo existencial. A superação do desespero ocorre no processo de tornar-se um indivíduo, um si-mesmo, pela fé. Esta, como se sabe, é o oposto do desespero. Mas a passagem do desespero à fé, embora ocorra na imediatidade do salto, não ocorre sem mudanças graduais dentro dos respectivos estados. Por exemplo, “[o] próprio desespero é uma negatividade, e a inconsciência do desespero é uma

³¹⁵ SUD, 79.

³¹⁶ SUD, 31.

³¹⁷ SUD, 42.

³¹⁸ Cf. SUD, 18. O contexto do exemplo é o da intensificação do desespero, mas se pressupõe uma lei geral da intensificação em qualquer estado do si-mesmo.

nova negatividade” dentro do mesmo estado. “Mas para alcançar a verdade deve-se passar por cada negatividade”.³¹⁹

Destarte, para alguém passar a ser um cavaleiro da resignação infinita, precisa dar um salto existencial, mudando a matriz de suas relações, isto é, a paixão fundamental com que as estabelece. Mas há vários graus de resignação que variam conforme a vontade, a consciência, a reflexão, a intensidade da paixão, a grandeza do objeto do qual se resigna. Entre o cavaleiro da resignação e o da fé, há novo salto. E mesmo dentro da condição de cavaleiro da fé, encontram-se estádios diferentes. Embora Kierkegaard não trate diretamente sobre isto em *A Doença...*, *Migalhas* ou *Temor e Tremor*, o fato de deixar claro na primeira que “a cada instante que o *si-mesmo* existe ele está em um processo de tornar-se”³²⁰, aponta para uma variação no interior do próprio modo da fé (estádio religioso). O tipo de relação, de paixão para com Deus pode ser o mesmo, abrigando, entretanto, níveis diferentes de maturidade espiritual, amplitudes/profundidades distintas na mesma concepção de Deus e do si-mesmo.³²¹ Enfim, *tornar-se si mesmo* é um processo, não uma mudança abrupta ou mera escolha, que possa ser feita de forma rápida e superficial. Há grandes exigências; tornar-se indivíduo pressupõe esforço contínuo e consciente.

Assim, para Kierkegaard, a existência humana não deve ser compreendida como simples dado, mas deve ser assumida cuidadosamente como uma tarefa, a tarefa de se *tornar* um indivíduo, um ser humano cada vez mais pleno. Essa compreensão da existência como um processo que chama cada ser humano particular à responsabilidade de cultivar-se como ser humano, a fim de tornar-se si mesmo, de individuar-se a partir de uma relação com sua origem fundadora transcendente, é igualmente a base para a compreensão do religioso em Kierkegaard. A precisão (dialética), a minudência e a originalidade da obra do pensador dinamarquês do século XIX oferecem ricos elementos para se repensar a religião, seu sentido, seu papel e suas relações no complexo contexto contemporâneo.

³¹⁹ SUD, 44.

³²⁰ SUD, 30.

³²¹ Segundo Watkin, quanto mais profundamente o indivíduo adentra na esfera da vida religiosa, mais sua percepção das exigências da fé e da natureza de Deus é ampliada. (Cf. RELIGIOUS, THE. In: WATKIN, J. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham: The Scarecrow Press, 2001. p. 212).

3.2 A RELIGIÃO EM KIERKEGAARD E SUA POSSIBILIDADE DE SENTIDO PARA O SER HUMANO CONTEMPORÂNEO

3.2.1 A noção específica de religião ou o religioso na obra de Kierkegaard

Antes de tudo, convém elucidar o que, ao menos basicamente, poder-se-ia entender pelo “religioso” em Kierkegaard.³²² Neste ponto é que se torna mais evidente a elaboração de uma filosofia da religião propriamente kierkegaardiana. Embora se possa afirmar que a obra de Kierkegaard (pelo menos o conjunto daquelas obras de cunho filosófico) traz implícita uma filosofia da religião, esta se torna mais direta nas reflexões sobre o propriamente religioso. Kierkegaard pressupõe uma instância religiosa em sentido amplo, para além da qual emerge o propriamente religioso, ou o religioso em sentido estrito. Em sentido amplo e comum, o religioso é “o domínio das representações que, na própria imanência, o homem sempre soube se dar para ‘habitar’ humanamente seu mundo e dar sentido à sua atividade.” Assim, como Feuerbach,

Kierkegaard reconhece [...] que o religioso constitui primeiramente uma dimensão antropológica essencial [...] onde o homem busca preencher por si próprio uma nostalgia de um sentido que englobaria a totalidade do que é por meio de representações que, tradicionalmente, a filosofia como metafísica sempre tentou elevar à “cientificidade”. Como tal, o religioso pertence, portanto, ao pensamento *ético*, ligado ao imanente.³²³

Essa dimensão religiosa antropológica (étnica) se expressa por formas históricas variadas, que abrigam, inclusive, as religiões concretas, como budismo, hinduísmo, judaísmo, islamismo, cristianismo, etc. Mas, de modo independente das denominações, instituições e especificidades de crenças religiosas, na filosofia da religião de Kierkegaard há uma classificação mais relevante para sua obra, visto que engloba todas essas variedades. Trata-se da distinção que Johannes Climacus faz entre *religiosidade A* e *religiosidade B*, no *Postscriptum Concludente Não Científico às Migalhas Filosóficas*, editado sob o nome de Kierkegaard. A primeira abarca o religioso em sentido amplo, enquanto que a segunda refere-se exclusivamente ao cristianismo, na medida em que este expressa “o especificamente

³²² Será usado o termo “religioso” para expressar uma esfera, estágio ou modo existencial com suas condições específicas, podendo ser entendido como sinônimo de “religião”. Este termo é evitado em algumas ocasiões para que não se confunda o modo existencial com as religiões particulares historicamente desenvolvidas.

³²³ VERGOTE, H.-B. **Ler Kierkegaard:** filósofo da cristicidade. Traduzido por Álvaro L. M. Valls e Lúcia S. da Silva. São Leopoldo: Unisinos. p. 161.

cristão”, ou a “cristicidade” (*det Christelige*).³²⁴ O que essas formas têm em comum é a consciência do divino, ou de que há algo divino, e da necessidade de realizar suas exigências mínimas.³²⁵ Toda religiosidade, nesse sentido, delinea, em certa medida, a subjetividade por meio de um comprometimento do sujeito com o divino. É a instância religiosa que oferece o ambiente reflexivo apropriado para o questionamento do sentido último da existência. Ela provoca no sujeito uma “agitação” da interioridade que pede por um fundamento e um paradigma de auto-organização que corresponda à realidade mais elevada admitida pelo sujeito religioso.

Ser sacudido (quase no sentido que se fala de sacudir uma pessoa para fazê-la acordar) é a mais universal fundação de toda religiosidade; a experiência de ser sacudido, de ser profundamente movido, o vir a ser da subjetividade na interioridade da emoção, o pagão devoto e o judeu devoto têm em comum com o cristão.³²⁶

Em geral, essa busca de sentido, de fundamento e modelo para estruturar a própria existência não fica sem resposta, ainda que provisória ou mutável. E é neste ponto que se levanta a diferença crucial entre as religiosidades A e B. O cristianismo (B) apresenta condições bem específicas para a obtenção de uma *felicidade eterna*.³²⁷ Tais condições são compreendidas do ponto de vista histórico apenas dialeticamente, visto que são de natureza paradoxal. Elas correspondem a um novo *pathos*, a um novo modo de existir no mundo, que é a paixão da fé. Ainda que Kierkegaard fale de fé também em sentido genérico, para ele, fé – em sentido estrito – é a fé cristã, é o assumir o comprometimento exigido por um *pathos* específico, que implica num modo próprio de existir, em conformidade com um modelo oferecido pelo próprio Deus: Jesus Cristo.

³²⁴ Em sua obra, Kierkegaard distingue entre cristianismo (*Christendommen*) e crmandade (*Christenheden*): o primeiro refere-se à concepção religiosa apresentada no Novo Testamento; a última, por sua vez, refere-se ao “cristianismo expresso na forma de uma instituição sociopolítica histórica.” (Cf. CHRISTIANITY/CHRISTENDOM. In: WATKIN, J. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham: The Scarecrow Press, 2001. p. 45-6). Tradução nossa. Em geral, quando se refere ao cristianismo, Kierkegaard pressupõe a *cristicidade* em seu interior. A diferença básica é que o cristianismo é a expressão adequada do especificamente cristão, a cristicidade.

³²⁵ Cf. RELIGIOUS, THE. In: WATKIN, J. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham: The Scarecrow Press, 2001. p. 212-3.

³²⁶ KIERKEGAARD apud EVANS, C. S. **Subjectivity and Religious Belief: an historical, critical study**. Washington: University Press of America, 1982. p. 114.

³²⁷ A vida religiosa, de modo geral, pressupõe um estado distinto de vida, relativamente superior ao da vida comum de seus adeptos. Nesse outro estado, normalmente localizado no futuro, há uma condição diferenciada de vida para o sujeito que cumpriu as demandas sagradas, ou divinas no âmbito da vida comum. Esse estado futuro de maior realização do sujeito pode ser compreendido como uma “felicidade” (não necessariamente hedonista), se não eterna, ao menos *duradoura*, visto que a pluralidade de religiões ou movimentos de cunho religioso pode, na diversidade de crenças, pressupor que não haja um “além” ou vida pós-morte, ou algum tipo de ciclo vital, em que há estados que se alternam, etc.

Em outros termos, a grande diferença entre religiosidade A e religiosidade B está no fato de que a primeira é uma religiosidade de imanência, e a segunda, de transcendência. O tipo A já pressupõe (não na plenitude de seu significado) uma consciência do aspecto eterno do *si-mesmo*. Contudo, o sujeito encontra a origem da religião em si mesmo, fundamentando seu conhecimento do divino na imanência humana. Segundo Climacus, falta a esse tipo de religiosidade o caráter paradoxal que permite ao sujeito se relacionar verdadeiramente com a transcendência.³²⁸ Do contrário, a transcendência será, no máximo, fruto da atividade imaginativa, ao modo de uma “pseudotranscendência” de construção psicológica.³²⁹ O problema de *Migalhas* pode ser traduzido também na questão da passagem de um tipo de religiosidade ao outro, quando se esbarra com o paradoxo. Daí, ou se crê ou se fica escandalizado, pois o paradoxo é a síntese do temporal e do eterno dentro da história.

Isso não significa que a religiosidade B se limita ao transcendente. Muitas vezes a ênfase dada por Kierkegaard faz parte de seu plano para chamar a atenção de seu leitor sobre o valor de um outro lado, de outra dimensão, sem a qual, ou sob o prejuízo da qual a compreensão de determinada realidade fica como que “capenga”. Assim, diferentemente do que pregavam algumas teologias imanentistas de sua época, Kierkegaard tentou esclarecer que a origem do cristianismo era transcendente, isto é, o cristianismo é uma religião baseada na revelação do próprio Deus, que, portanto, vem de fora do sujeito por ele criado. Além disso, longe de ser uma religião da pura transcendência – o que nem seria propriamente religioso – o cristianismo é uma religião da síntese do temporal e do eterno, expressa, sobretudo, pela encarnação de Deus em Jesus Cristo. A plenitude da revelação cristã se dá no evento da encarnação. Nas formas de religiosidade A, o sujeito busca relacionar-se com o eterno via pensamento, num processo de internalização que equivale a uma possibilidade e a um esforço meramente humanos. Nesse processo centrado no pensamento, entretanto, o elemento da realidade fatural está ausente, enquanto que, na religiosidade B, o sujeito alcança uma relação com o eterno que entrou no tempo a partir dessa realidade fatural. A relação com o eterno, para o cristianismo, é um *evento* para a existência pessoal, não uma relação atemporal no pensamento. “A felicidade eterna do indivíduo é decidida no tempo através de uma relação com a figura histórica de Deus-homem, Jesus Cristo.” Por conseguinte, a

³²⁸ Cf. GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 220-1.

³²⁹ Sobre a *pseudotranscendência*, cf. AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, v. 19) e também VAZ, H. C. L. A metafísica da interioridade – Santo Agostinho (1954). In: **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 77-88. Segundo Vaz, “Agostinho mostra como o espírito, em luta com as ‘diversões’ do sensível [...], constrói um absoluto espacial, distendendo ao infinito a luz corpórea que parece escapar de algum modo à densidade da matéria [...]. Transcendência enganosa: é querer transportar para fora do mundo as próprias grades da imanência e da prisão no mundo [...]” (p. 83).

religiosidade B põe o ponto de contato com Deus fora do sujeito. “O eterno é oferecido ao homem apenas num tempo e lugar definidos na vinda histórica de Jesus Cristo” e a “relação que se fez possível lá e então entre Deus e o homem tornar-se uma de transcendência e, portanto paradoxal para o homem.”³³⁰

Assim, também, toda categoria especificamente cristã – p.ex., pecado, expiação, perdão dos pecados, encarnação e ressurreição – tem caráter paradoxal para a razão humana. Nesse sentido, a fé, nos textos de Kierkegaard, emerge como uma nova categoria que vem a significar a possibilidade do acesso humano à realidade essencialmente transcendente da mensagem religiosa que lhe fora revelada por Deus.³³¹ Ainda que a mensagem se encarne no tempo, continua a ser transcendente, e sua assimilação só pode acontecer via paradoxo, que, por sua vez, só pode ser compreendido de modo passional, ou seja, pela fé, como já sabido. Dessa forma, para aceder à religiosidade B, o sujeito precisa fazer o movimento da fé, que exige um salto de qualidade existencial, viabilizada apenas com o auxílio divino. Enquanto a religiosidade A pressupõe uma continuidade entre divindade e humanidade, a do tipo B afirma uma diferença qualitativa infinita entre Deus e os humanos, mas possível de ser superada pela revelação divina via encarnação de Deus. Com a entrada do eterno transcendente no tempo, há, por um lado, um ponto histórico pelo qual cada ser humano pode se relacionar com Deus, e, por outro, há a condição de que essa relação com o divino só se realize de modo paradoxal, pela fé em Jesus Cristo como o Deus no tempo. Com isso,

O que Kierkegaard quer dizer é que eu posso conhecer Deus apenas como ele próprio se revela a mim em Jesus Cristo, que é uma figura histórica, não um ideal mítico latente em minha consciência. Kierkegaard insiste que a Encarnação é opaca para a razão humana nua, um paradoxo, até uma ofensa.³³²

Assim, a diferença entre os dois tipos de religiosidade se torna clara: a religiosidade B, ou o cristianismo, é a única religião de transcendência verdadeira. Aqui, poder-se-ia questionar se não há outra concepção religiosa que também se oriente pela transcendência, como é o caso, por exemplo, do judaísmo. A isso, Kierkegaard poderia responder que, definitivamente, o que diferencia o cristianismo das outras formas de religiosidade é seu *pathos* próprio, concretizado pela paixão da fé como relação com uma transcendência que entra no tempo e requer que cada sujeito se relacione com ela a partir do tempo. Portanto, a fé

³³⁰ Cf. GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 220-1.

³³¹ Cf. *Ib.* p. 221.

³³² *Ib.* p. 223.

cristã não é só de orientação transcendente, mas também paradoxal. Nesse aspecto, o cristianismo comunga com as outras formas o fato de ser uma religiosidade, mas se impõe como única do tipo B por sua paradoxalidade. A categoria da fé, assumida nessas condições, faz do cristianismo a única religião que envolve fé, de fato, pois esta paixão humana, concedida pelo divino, é o diferencial *strictu sensu* do cristianismo.

Que Kierkegaard entenda que há uma diferença entre a fé cristã e a fé nas outras religiões, é ponto praticamente pacífico. No entanto, a compreensão da relação entre religiosidade A e B já não é tão consensual entre os estudiosos do autor dinamarquês. Por exemplo: conforme Gouvêa, “[o] verdadeiro divisor de águas localiza-se [...] entre as religiosidades A e B. Portanto, a dicotomia final é entre as estações não cristãs e a única estação cristã.”³³³ Mas, segundo Evans, “seria um erro considerar estas duas diferentes esferas como mutuamente excludentes, como religiões competidoras”, pois, “a religiosidade A deve ser vista como um estágio no desenvolvimento da religiosidade B”, a ser incorporado nesta como um momento essencial desse último estágio mais elevado.³³⁴ Para Evans, essa é uma interpretação dialética da passagem de um tipo ao outro. Entretanto, consideramos difícil dar razão tanto a um quanto a outro, ao menos totalmente. Gouvêa parece certo ao afirmar uma ruptura radical entre os dois tipos, visto que a fé cristã instaura um modo de relação com o divino totalmente diferente. Por outro lado, Evans tem razão ao perceber uma continuidade que faz de ambos os tipos “religiosidade”. Dependendo da perspectiva, ambos podem estar certos, pondo ênfase em aspectos distintos.

Caso se parta do princípio de que a distinção é feita pelo pseudônimo Climacus, como o fez Gouvêa, considerando que ele não é cristão, de fato há uma distinção radical. Afinal, para o cristão – aquele que mantém uma relação absoluta com o absoluto – qualquer outra religiosidade não permite uma experiência autêntica de Deus. Mas essa diferença só tem sentido no nível da experiência pessoal na interioridade, pois, do ponto de vista da exterioridade, como o vê Climacus e com ele qualquer outro observador, não é possível fazer distinções definitivas. Só se pode presumir uma distinção teórica entre dois tipos de religiosidade, pressupondo que seja possível uma experiência autêntica da transcendência e outra, restrita à imanência. Então, pode-se também presumir que algum sujeito esteja realizando, em algum lugar, o movimento da fé cristã. E, ainda do ponto de vista externo, como não se é capaz de perceber tal movimento, o máximo que se pode fazer é pressupor que

³³³ Ib. p. 224.

³³⁴ Cf. EVANS, C. S. **Subjectivity and Religious Belief**: an historical, critical study. Washington: University Press of America, 1982. p. 103.

esse alguém, partindo do lugar da religiosidade A (imanência), atinja, por assumir uma nova paixão existencial, a religiosidade B, nos moldes explicitados por Evans. Consideramos que, enquanto religiosidade, tanto A quanto B o são. Porém, a categoria da fé, no sentido de paixão paradoxal e duplo movimento, apenas se encontra na religiosidade B – o cristianismo.

Considerando, desse modo, que o diferencial do cristianismo é a fé, como Kierkegaard a entende (a partir do caráter multifacetado da mesma conforme apresentada nas várias obras), é possível afirmar tanto que ela equivale à categoria central da filosofia da religião desse autor, quanto que esta filosofia acaba por corresponder ao desdobramento dessa noção em suas diversas facetas. É a partir dessa noção que se pode compreender mais precisamente o que é a religião ou o religioso em Kierkegaard. O propriamente religioso é, assim, o caráter de todas as relações que um indivíduo estabelece em sua existência, a partir da relação primordial de fé – sua única relação absoluta. Por outras palavras, pode-se dizer que o especificamente religioso refere-se ao comprometimento pessoal com o processo de tornar-se um si-mesmo, tornar-se “um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade”.³³⁵ Esse comprometimento envolve uma atenção cuidadosa para com a existência, e “[o] cuidado constitui a relação para com a vida, para com a realidade³³⁶ da personalidade e, assim, no sentido cristão, constitui a seriedade [...]”.³³⁷ Essa compreensão profunda e dinâmica da fé e do religioso, intimamente relacionada à existência, pode ser considerada a maior contribuição de Kierkegaard para a contemporaneidade em geral e para a religião, de modo específico.

3.2.2 O religioso e suas bases de sentido para a contemporaneidade

Partindo dessa concepção do religioso, é válido retomar *A Doença para a Morte* e perceber que suas duas partes não são apenas duas perspectivas diferentes a respeito do mesmo tema ou a discussão em vários níveis da oposição dialética entre desespero (pecado) e fé. Antes, são duas abordagens sobre aspectos distintos do mesmo processo de tornar-se um indivíduo, baseados na perspectiva propriamente religiosa. *A Doença para a Morte* é uma obra religiosa que faz uso do instrumental filosófico para mostrar que a natureza profunda do

³³⁵ SUD, 5.

³³⁶ *Virkelighed*: realidade no sentido de efetividade, realidade efetiva. Assim como no alemão, o dinamarquês tem duas palavras para dizer realidade: *Virkelighed* e *Realitet*. (Nota de Jonas Roos, segundo sua tradução, em preparação, de *A Doença para a Morte*).

³³⁷ SUD, 5-6.

ser humano é igualmente religiosa e, precisamente por isso, se expressa, ainda que de modo dialeticamente oposto (desespero), na constituição antropológica da pessoa. Na linguagem de *Anti-Climacus*, Kierkegaard pretende mostrar que o aspecto antropológico, assim como o psicológico são, do ponto de vista religioso, inseparáveis do aspecto teológico, visto que as questões da fé referem-se ao ser humano enquanto totalidade teleologicamente orientada para a integração. Além disso, cada ser humano deve assumir a empreitada de tornar-se si-mesmo, por um processo de individuação que só ocorre na vida de fé. E esse processo envolve a pessoa em todas as suas dimensões. Essa é a mensagem de fundo de *Anti-Climacus*; é esse o significado de espírito: a totalidade integrada da existência do indivíduo. Uma integração que é *dom*, visto que é possível, mas também *tarefa*, visto que precisa ser atualizada durante a vida pessoal.

Importa retomar a ideia de que a individualidade do ser si mesmo não é algo dado desde a concepção ou o nascimento humano. Diferentemente, ela corresponde a um vir a ser que deve ser assumido por cada ser humano em particular. Implícita nisso está a ideia de Kierkegaard de que o início do processo de tornar-se indivíduo requer o reconhecimento pessoal desse processo como uma tarefa, cujo fim, entretanto, não se pode alcançar por si mesmo. É preciso crer que se terá a condição necessária para tal, o que implica em que ela deve vir de fora. O que tudo indica é que nunca a humanidade se organizou de maneira tão complexa na história quanto na época atual. Por maiores que sejam as trocas culturais e as aproximações entre os diversos povos, nunca o ser humano foi tão múltiplo, nunca antes teve acesso a tantas formas de ser, inclusive na estética corporal. A contemporaneidade é marcada pelo pluralismo em várias dimensões: pensamentos, crenças, sexualidades, estéticas, instituições, organizações sociais e políticas, realidades factuais e virtuais, etc. Com base no pensamento de Kierkegaard, é possível afirmar que há um movimento das interioridades que se reflete exteriormente, gerando tal pluralismo. Entretanto – e isso é o mais relevante – a concretude dessas formas possíveis de ser humano hoje (e em qualquer época) não garante que haja verdadeira liberdade e nem, conseqüentemente, individualidades. A obra de Kierkegaard estimula, chama a atenção do leitor para refletir com mais cuidado e seriedade sobre sua própria situação existencial. O fato de se poder expressar em modos tão diversos, desde a dimensão intelectual, até o arranjo estético do corpo, é indicativo do alcance da individualidade, ou avanço na realização pessoal? Não poderia ser, antes, sintoma do velho desespero que atinge os humanos de todas as épocas?

O ser humano é espírito, cada um é criado para ser um si-mesmo. É a presença do espírito no ser humano que permite que haja tanta variedade. No entanto, a variedade em si

não significa realização humana nem que a humano concreto que cada um é esteja alicerçado em fundamento seguro. E não estando, tudo é desespero, isto é, tudo é relativo: não há existência propriamente dita, não há individualidade, não há critério absoluto que fundamente nenhuma instância da vida humana. Todas as questões de interesse pessoal e coletivo acabam por se resolver na esfera das vantagens (nível estético), ainda que aparentemente não o seja. Para Kierkegaard, categorias como “espírito”, “si-mesmo”, “indivíduo” e “fé”, ou seja, aquelas que constituem o *propriamente religioso*, só têm sentido de ser na medida em que há uma base absoluta para que se fundamentem e se ergam. Ser indivíduo é ser humano numa dimensão absoluta. Mas esta absolutidade não provém da pessoa, que nem mesmo escolhe todas as suas contingências e necessidades. A questão é: ou há uma absolutidade ou não. Ou há uma absolutidade sobre a qual o ser humano pode tornar-se indivíduo, realizar-se como um si-mesmo, ou isto não é possível de modo algum, e, por conseguinte, tudo passa a ser relativo. Em vez de tentar impor ao leitor uma doutrina ou um conjunto de ideias sistematizadas, Kierkegaard pretende provocá-lo para que perceba na orientação da própria existência o problema central de sua vida. E quando o assunto é a existência, a postura adequada é o cuidado. O cuidado exige clareza sobre as bases que se deve assumir na própria vida e coerência em relação às mesmas. Refinando-se mais os termos, trata-se de uma honestidade para consigo mesmo e de uma transparência no trato para com a própria existência.

Com sua filosofia da religião Kierkegaard apresenta ao leitor elementos suficientes para que perceba que só é possível falar legítima e seguramente do religioso e da existência em geral, a partir de determinada concepção antropológica. Esta, ele mesmo oferece de sua parte, por Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte*. Ao expor suas bases antropológicas, o autor cristão rompe com o dualismo corpo e alma, afirmando que o ser humano é espírito e que este, por sua vez, é uma síntese dos anteriores. A concepção de que a natureza mais específica do ser humano é o espírito, e que este inclui, necessariamente, a dimensão corpórea, traz à tona novas exigências para se pensar a relação ser humano/mundo.

A corporeidade incluída no espírito quer significar que a promessa de Deus a Abraão é para esta vida, como acentua Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor*³³⁸, uma vida no mundo. Mais: uma vida *enquanto mundo* que recebe o divino em si. Se Deus se encarna e, a partir de então, a relação absoluta com ele – que torna um ser humano um indivíduo – só pode ser estabelecida no tempo, então, o mundo não pode mais ser concebido da mesma forma: ele é o lugar de encontro com a eternidade, com o absoluto, com o divino. É nele e com ele que se

³³⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 120.

pode aceder ao absoluto e alcançar a mais alta possibilidade humana: o indivíduo. Por isso a fé é um modo de existência no mundo, mas, também, um modo de relação com o mundo. Se o encontro com Deus, a única possibilidade de integração efetiva do ser humano, está condicionado a uma relação dentro do espaço e do tempo, é *aqui* que a experiência religiosa deve ser buscada e levada a cabo. Um ponto de partida para a eternidade na história é, ao menos em princípio, um ponto acessível a todos os seres humanos.

Para Kierkegaard, “ser um *si-mesmo* é a maior, a infinita concessão feita a um ser humano, mas também a exigência que a eternidade lhe impõe.”³³⁹ Enquanto concessão, ou seja, como possibilidade, o si-mesmo de cada um é um *dom*; enquanto exigência, o si-mesmo é um *tarefa*, a de tornar-se si-mesmo, de tornar-se um indivíduo. O si-mesmo é a maior dádiva e a tarefa mais importante de cada ser humano existente. A aceitação desse dom e o cumprimento dessa tarefa dependem de que cada um reconheça o Deus no tempo como o doador da nova condição existencial: a da vida absoluta no tempo. Tal reconhecimento equivale ao reconhecimento de Cristo como “evento histórico”.³⁴⁰ Essa ideia do Cristo como *evento* está vinculada à noção climaciana de *contemporaneidade*. Kierkegaard indica que, se a relação com o absoluto, que individua o ser humano, é estabelecida com o Deus encarnado no tempo, a principal tarefa de qualquer um na existência é realizar um encontro com ele. Pois, só a partir desse encontro, é possível ganhar a si mesmo. Mas, se sua divindade não pode ser percebida de forma imediata, senão apenas pela fé, esse Deus-homem só pode ser reconhecido como evento, na medida em que um ser humano particular estabelece com ele uma relação de contemporaneidade. Certamente, essa contemporaneidade é dada apenas pela fé, e não por algum fator histórico objetivo; afinal, a presença histórica de Jesus não representou nenhum evento para muitos de seus contemporâneos.

O evento Cristo introduz na história – e por isso é um evento – “uma *qualidade nova* que, logo que dela nos apropriamos, modifica necessariamente a experiência que fazemos de nós mesmos, dos outros e da totalidade do que é quando nos situamos, pensando e agindo, nessa totalidade.”³⁴¹ Entendido como evento, o acesso ao Cristo se dá exclusivamente pela liberdade da fé, até porque a verdade de que “Jesus é Deus encarnado no tempo” não está no enunciado, mas na qualidade de quem enuncia. Trata-se de uma verdade que passa pela experiência da pessoa de Cristo como o absoluto que vem ao “meu” encontro, e não de uma

³³⁹ SUD, 21.

³⁴⁰ Categoria sugerida por Vergote para se repensar a contemporaneidade com o Cristo. Cf. VERGOTE, H.-B. **Ler Kierkegaard:** filósofo da cristicidade. Traduzido por Álvaro L. M. Valls e Lúcia S. da Silva. São Leopoldo: Unisinos. p. 160.

³⁴¹ *Ib.* p. 162.

verdade enquanto correspondência intelectual. Assim, o pensamento limita-se a “mostrar que, se a fé cristã é o que ela pretende ser, ela implica necessariamente numa qualidade que dá às proposições do crente um sentido que elas não teriam, se pronunciadas por outro locutor.”³⁴²

A compreensão de Cristo como evento permite a Kierkegaard, por um lado, afirmar a seus leitores de todos os tempos que qualquer ser humano, mesmo que não tenha estado historicamente presente diante de Cristo, pode se tornar contemporâneo dele pela fé e, assim, tornar-se si mesmo; e, por outro lado, permite que as gerações que tomaram consciência da existência de Jesus de Nazaré fiquem livres para crer. A fé é a garantia cristã de que Deus não se impõe ao ser humano nem se limita à mera objetividade. O evento só o é para aquele que crê.

Tendo como centro o eterno divino no tempo – que tanto possibilita que cada pessoa se torne si mesma como a incita a fazê-lo – a filosofia da religião de Kierkegaard reconfigura dois elementos valiosos para o ser humano contemporâneo: *liberdade e sentido da existência*. Ambos encontram sua realização histórica máxima na profundidade do processo de tornar-se si mesmo. A autêntica liberdade é a liberdade de tornar-se um indivíduo, um absoluto ante o absoluto, vivendo numa correta relação consigo mesmo, com os outros e com Deus.³⁴³ Somente nessa condição pode o sujeito realizar adequadamente todas as suas potencialidades humanas. Qualquer ação humana que dificulte ou impeça alguém de se tornar um indivíduo expressa a situação de não liberdade, de desespero. De outro ângulo, a tarefa-dom de tornar-se si mesmo oferece ao sujeito que assume – com Deus (fé) – essa empreitada, uma existência marcada pela presença de sentido, tanto porque está investindo no que há de mais importante na própria existência, quanto porque o fundamento de sua existência é o absoluto – a plenitude de sentido. Tornar-se si mesmo pela fé tem como oposto o desespero, o pecado. Aqui, novamente, Kierkegaard oferece aos cidadãos contemporâneos uma concepção de pecado relevante para sua vida. O desespero, ao atribuir ao finito valor infinito – e, desse modo, relegando o absoluto à finitude ou mesmo à indiferença – exila o terreno de si mesmo e nada põe em troca, a não ser o equívoco de que o finito é infinito. Nisso há uma perda de sentido irremediável, a menos que se aceite que o absoluto veio à história e pode restituir a ela seu valor a partir do eterno. Por outro lado, o problema da falta de sentido é o problema da desconsideração de que Deus veio para dentro do tempo, pois o terreno temporal perde sentido apenas para quem não percebe, pela fé, a presença divina na temporalidade.

³⁴² Ib. p. 165.

³⁴³ Cf. BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. 2. ed. Milwaukee: Marquette University, 2009. p. 160.

Primando-se pela honestidade, importa afirmar que a obra de Kierkegaard está, primeiramente, voltada para aquele sujeito imerso na cultura cristianizada (cristandade) que se pensa cristão por ter nascido nessa cultura, ter sido batizado e frequentar a igreja aos finais de semana. Kierkegaard quer mostrar que, para ser cristão, isso de modo algum basta. Pelo contrário, pode ser exatamente a marca de uma doença silenciosa que ele decidiu chamar desespero – a doença para a morte. Para ser cristão é preciso tornar-se, e afirmar esse comprometimento na fé a todo instante em que se existe. Mas o autor dinamarquês deixa claro que o problema do desespero tem um alcance universal, sendo “o que há de mais comum.”³⁴⁴ Tendo isso em consideração, o desespero deve ser uma preocupação de toda pessoa, em todos os tempos.

Crendo ou não em Deus, sendo ou não cristão, o leitor pode ao menos aceitar de Kierkegaard que a orientação que se escolhe para a existência se reflete profundamente na mesma e configura limites específicos que constituirão a subjetividade de cada um. Ainda que o leitor não concorde com os pressupostos teológicos kierkegaardianos, não pode deixar de identificar em sua vida pessoal elementos que apontam para a relação entre interioridade/exterioridade, anímico/corpóreo, integração/desintegração da personalidade, presença/ausência de sentido. A perspicácia de *Anti-Climacus* e sua minúcia ao tratar das formas de desespero oferecem uma caracterização psicológica da qual, raramente alguém se veria livre. Num estado ou noutro, alguém sempre acaba se enquadrando. No mínimo, tem que se pensar se essa identificação corresponde a uma desarmonia no ser particular. Caso o leitor concorde com o fato de haver uma desarmonia em sua subjetividade, deve pensar até que ponto vale à pena entendê-la como um problema. De qualquer modo, o que fica é que se deve aceitar, por conseguinte, que ou se é movido, predominantemente, pela sensibilidade (predomínio do corpóreo sobre o anímico), ou se é movido por afetações psicológicas (predomínio do anímico sobre o corpóreo) e, então, fica-se à mercê dos humores e das paixões esporádicas e corriqueiras. Com isso, o leitor é convidado a pensar na necessidade de integração pessoal, a qual Kierkegaard chama de espírito, ou si-mesmo. Caso o leitor aceite isso como um problema especialmente seu, a solução, logicamente, deve passar pela integração de si, a qual depende de uma referência. Kierkegaard aponta duas possibilidades: uma alicerçada na imanência, e, assim, a partir da relação com elementos relativos; outra na transcendência, que implica numa relação absoluta com o absoluto, como já visto.

Ao se optar pela primeira via, haverá apenas uma mudança relativa, e o lugar existencial continuará sempre o mesmo, visto que o fundamento da pessoa equivale a algo

³⁴⁴ SUD, 23.

puramente relativo. De outro modo, a segunda via oferece um fundamento absoluto e eterno para a pessoa que, então, poderá vir a tornar-se um indivíduo específico, acima da relatividade imanente. Mas como o encontro entre a imanência humana (enquanto ser histórico) e a transcendência do absoluto não pode acontecer diretamente, ao risco de não se comunicarem ou de uma se transformar simplesmente na outra, com a perda da possibilidade de ajuda, Kierkegaard afirma que o maior (absoluto), o verdadeiramente livre toma a iniciativa de vir ao encontro do ser humano na história, assumindo sua imanência para que a comunicação de sua mensagem salvadora seja possível, sem se reduzir, porém, à mera imanência. Claro que manter a transcendência desde a imanência não é possível, a não ser para alguém para o qual tudo é possível. Na pena de Anti-Climacus, é essa uma empreitada assumida pela divindade, pois “Deus é isto, que tudo é possível”.³⁴⁵ A comunicação só é possível na igualdade absoluta: filosoficamente, isto justifica a encarnação; mas para quem não tem fé, isso é, no máximo, um “ensaio poético”. Segundo Climacus, a comunicação se dá a partir do rebaixamento de Deus à condição humana humilde, servil. Já isto justifica a acessibilidade universal ao absoluto na história. Mas, ainda assim, para manter a transcendência doadora de sentido absoluto, o divino não pode se reduzir totalmente à imanência. Daí que, entre o Jesus histórico e o Deus encarnado, entre o fenômeno do servo humilde e o Cristo divino há um limite intransponível pela ciência e pelo pensamento: o paradoxo absoluto, indissolúvel. Consequentemente, o acesso à transcendência trazida pelo paradoxo só se realiza pela paixão feliz da fé. Em geral, para Kierkegaard, ou se aceita fundar seu si-mesmo, tornando-se um indivíduo, no Deus-homem – único acesso à transcendência – ou tudo gira dentro da imanência, todo método de pensamento se reduz ao socrático. Qualquer transcendência pensada ou insinuada fora daquelas condições paradoxais é exercício da imaginação, que formula ou projeta uma pseudotranscendência.

Kierkegaard é um autor cristão e, considerando-se o que fora desenvolvido anteriormente, é viável afirmar que ele sustenta a superioridade do cristianismo (única expressão da religiosidade B) em relação a outros tipos de religiosidade. Uma análise superficial pode dar a entender que há um etnocentrismo ou certa arrogância de fundo. Quanto a isso, Anti-Climacus já fazia referência:

Tão sublime é o modo como o cristianismo ensinou a pessoa cristã a pensar sobre tudo o que é terreno e mundano, inclusive a morte. É quase como se a pessoa cristã pudesse tornar-se arrogante com essa elevação orgulhosa [...] sobre tudo o que normalmente se chama o maior dos males. Mas então o

³⁴⁵ SUD, 40.

cristianismo, por sua vez, descobriu uma condição miserável que o ser humano enquanto tal nem sabe que existe; esta condição é a doença para a morte.³⁴⁶

Essa arrogância é, na verdade, aparente, visto que o motivo para se desconfiar de sua existência não é anunciado como uma virtude, um privilégio imediato; uma posição confortável, seja pelo prazer, seja pelo poder; seja pela beleza, seja pela glória. O motivo é anunciado, antes de tudo, como a descoberta de “uma condição miserável que o ser humano enquanto tal nem sabe que existe; esta condição é a doença para a morte.” A superioridade do cristão está em que só ele “sabe o que se entende por doença para a morte”, o verdadeiramente terrível que é ignorado pelo “ser humano natural”.³⁴⁷ Pois, como se sabe, a doença para a morte é o desespero, ou seja, uma doença em que não há uma adequada efetivação do espírito, que por sua vez é uma relação de fundação individual em Deus. Para Kierkegaard, apenas o cristão concebe que o espírito é uma relação de fundamento de si mesmo em Deus como sua origem criadora. E, se a doença para a morte deve-se a uma relação inadequada no espírito, quem não conhece o cristianismo, não pode compreender-se como desesperado e, assim, não pode vir a sair dessa situação negativa.³⁴⁸

De qualquer forma, a solução se mantém acessível a todo ser humano, visto que a fé – que torna qualquer pessoa contemporânea do evento Cristo – é uma experiência individual do Deus encarnado, e não um conjunto de regras, doutrinas, ou a participação em determinada comunidade. Tal constatação não significa que essas dimensões da religião histórica devam ser simplesmente dispensadas, mas sim ressignificadas pela experiência da relação absoluta com o absoluto, que plenifica a existência do indivíduo de sentido. Não é aleatório que Kierkegaard tenha optado por Abraão como figura central para ilustrar a forma da fé. Enquanto “pai da fé”, ele é modelo e referência para determinada compreensão da fé. Num primeiro momento, parece mais plausível entender que Kierkegaard, na sombra do etnocentrismo cristão europeu do século XIX, tenha apenas confirmado o cristianismo como o topo da elite das religiões, ao expressar as condições do mesmo de modo dialeticamente mais refinado. Entretanto, há uma diferença bem sutil, porém de grande relevância: Kierkegaard, antes de tecer uma espécie de elogio ao cristianismo histórico, ele o submete às exigências da

³⁴⁶ SUD, 8.

³⁴⁷ SUD, 8.

³⁴⁸ O acesso ao cristianismo, da forma como Kierkegaard o entende, não precisa passar, necessariamente, pelo conhecimento da doutrina sistematizada (formal) das denominações cristãs. Embora o cristianismo se expresse também por uma doutrina específica, a essência dessa doutrina é o próprio Cristo, o paradoxo do Deus no tempo. Com isso, não se quer negar o papel relevante da comunidade cristã histórica na transmissão do cristianismo por palavras e testemunho, mas dar ênfase ao conteúdo essencial da mensagem cristã, que é o Deus-homem, o eterno encarnado no tempo.

forma da fé que encontra em Abraão, para que possa provar a si mesmo sua autenticidade. O cristianismo que Kierkegaard reconhece é “filho” de Abraão. Qualquer outra forma de ser cristão não se identifica com a fé originária. Neste ponto, importa ter em mente que Abraão precede o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. O que importa para Kierkegaard não são tanto os nomes, os conceitos, mas a experiência específica envolvida na produção do conceito, ou seja, o tipo de experiência a que o conceito, de fato, remete.

Certamente, o conteúdo da fé é tão importante quanto sua forma para quem faz essa experiência da relação com o divino. Embora a forma da fé seja expressa em *Temor e Tremor* pelo exemplo de Abraão, um hebreu, o conteúdo da fé cristã é o paradoxo absoluto do Cristo – Deus encarnado no tempo. Sendo assim, toda relação de fé, segundo a perspectiva pela qual Kierkegaard compreende o cristianismo, é uma relação com esse paradoxo singular. Ao nosso ver, não é possível compreender honesta e corretamente a filosofia da religião desenvolvida pelo pensador dinamarquês retirando dela esse elemento cristológico. De qualquer modo, ainda que não se aceite tal condição, o pensamento religioso de Kierkegaard, no mínimo, pode lançar luz sobre as outras formas de religiosidade, e mesmo sobre outras esferas da vida humana, no sentido de ajudar a refletir sobre o sentido das mesmas e de chamar a atenção do leitor para que esclareça para si mesmo o lugar e o significado precisos de tudo o que sua religiosidade e sua existência em geral envolve. Para tanto, o papel da reflexão é indispensável.

Em conformidade com isso, vale dizer que o religioso em Kierkegaard é precisamente a dimensão de sentido da existência. A vida de uma pessoa é mais ou menos religiosa na medida em que essa pessoa se empenha na busca e na solidificação de sentido para sua existência. Deve-se entender por sentido a orientação existencial que permite à pessoa organizar sua vida a partir de um telos pressuposto, considerando que todo telos aponta para o absoluto (ainda que seja um pseudoabsoluto). No âmbito do propriamente religioso, a busca de sentido está intimamente relacionada com o processo de tornar-se um indivíduo. Porque o ser humano é espírito, ele busca sentido, ele atribui sentido. Mas a qualidade de seu espírito está no que fundamenta essa significação existencial: ou o relativo imanente ou o absoluto eterno. É para esse problema da existência que a obra de Kierkegaard convida seus leitores de todos os tempos a voltarem sua atenção, para que, assim, reflitam sobre a situação de suas próprias vidas e assumam a empreitada de buscar a realização de sua própria individualidade, fundando-a em Deus.

CONCLUSÃO

Certamente, se não o principal, a relação entre ser humano e Deus é um dos temas mais importantes de toda obra de Kierkegaard. Esta relação não é apenas uma ao lado das outras, mas a única capaz de levar um ser humano à sua realização enquanto tal. Trata-se de uma relação absoluta por meio da qual a individualidade é alcançada. A partir das obras *A Doença para a Morte*, *Migalhas Filosóficas*, *O Conceito de Angústia* e *Temor e Tremor*, escritas por Kierkegaard sob pseudônimos diferentes, é possível promover uma investigação filosófica a respeito da relação entre ser humano e Deus, em seu sentido mais radical.

Um estudo cuidadoso desses escritos permite concluir que o ser humano existe sob uma dupla condição: uma referente à sua constituição onto-antropológica dada, universal; outra referente às particularidades contingentes, sob as quais cada um nasce e vive. São duas dimensões distintas da existência humana. A primeira corresponde ao ser humano enquanto síntese do corpóreo e do anímico, que deve ser efetivada ao longo da vida. Essa síntese é o espírito – o que há de eterno no ser humano e o que este tem de mais específico, pois é pelo espírito que cada sujeito se individua. A segunda condição, por sua vez, corresponde às características dadas, aos elementos históricos não escolhidos pela pessoa, a partir dos quais ela deve erigir sua individualidade, seu si-mesmo. Estas diferenças contingentes, por mais numerosas e dessemelhantes que sejam em comparação com a de outras pessoas, não fazem destas propriamente indivíduos. Somente ao estabelecer uma relação absoluta com o absoluto, ou seja, com Deus, é que se alcança a individualidade.

Mas a individualidade não é um lugar estático, ao qual se pode chegar e nele permanecer sossegado pelo resto da vida. Antes, refere-se a um processo de tornar-se – e tornar-se a todo instante – o indivíduo que se pode ser, por meio de uma relação de fundamento no único e verdadeiro poder capaz de oferecer a individualidade absoluta. Para Kierkegaard, o sinal de que o ser humano não nasce pronto, mas que precisa conhecer e reconhecer suas condições e, então, tornar-se alguém mais amplo, mais pleno, é a própria constituição antropológica humana. Pois, o ser humano é espírito, e este, segundo o pensador dinamarquês, expressa a ontologia relacional daquele. O espírito é uma realidade dinâmica, que é dada por Deus ao ser humano em potência e que precisa ser atualizado a todo momento como tarefa subjetiva. O movimento entre a potencialidade do espírito e sua realidade efetiva é a possibilidade da liberdade humana, o lugar da vida, das escolhas, e nesta medida, também da angústia, do temor e tremor. Vivendo numa constante tensão existencial, cada sujeito pode se perceber como orientado para uma nova relação, pela qual poderá se constituir de modo

mais pleno. Nessa perspectiva, o espírito em potência é uma realidade aberta, que “pede” uma relação de status absoluto, capaz de oferecer sentido profundo e pleno para a existência. Na medida em que seu criador é o absoluto, apenas ele – Deus – pode conferir ao espírito uma saudável efetividade, uma plena realização do si-mesmo.

Com isso, Kierkegaard reapresenta a seus contemporâneos, mas também a seus leitores de todos os tempos, conceitos relevantes para uma vida religiosa, mas que não podem ser compreendidos adequadamente quando limitados à esfera intelectual. Devem, antes, ser relacionados à existência subjetiva. Dentre os principais conceitos, estão o de *pecado* e o de *fé*, já desgastados na época de Kierkegaard e bem distorcidos em nosso contexto. Querer ser si mesmo ou não querer ser si mesmo são, ambos, uma postura antropológica universal; não há meio termo. Na medida em que alguém existe, existe querendo ou não ser si mesmo. A grande diferença está no modo: se *desesperadamente* ou se *pela fé*. Assim, para Kierkegaard, o oposto de pecado não é a virtude, mas a fé, visto que ambos se referem ao processo de tornar-se si-mesmo, ou indivíduo, e que este processo não é um conjunto de atitudes isoladas, mas uma relação. Desespero e fé dependem de como uma pessoa se relaciona com Deus. Uma relação de *fundamento espiritual* em Deus é fé, uma de *distanciamento* de Deus é desespero.

Fundamentar-se em Deus é constituir, realizar o ser humano particular que se é, de acordo com a vontade de Deus. Antropologicamente, significa efetivar a síntese entre finitude e infinitude, possibilidade e necessidade, temporal e eterno, com o espírito. Dessa forma, Kierkegaard oferece ao ser humano contemporâneo, sobretudo aos cristãos, novas bases para assumir a responsabilidade sobre o próprio pecado, na medida em que este não equivale, primeiramente, a um ato imoral, a uma atitude errada, mas a um modo de existir e de se relacionar com a própria origem criadora, que corresponde a uma conformação inadequada e distorcida do que um ser humano realmente deve ser. Equivale a abrir mão tanto do infinito e do eterno, sendo estes alcançáveis, quanto do finito e do temporal, visto que não serão experienciados em sua plenitude.

Entretanto, a relação de fundamento estabelecida com o processo de tornar-se indivíduo não ocorre sem parâmetros nem se dá com uma entidade abstrata. Ao contrário, trata-se de uma relação com o Deus encarnado no tempo, paradoxo absoluto do Deus que veio a ser um ser humano individual: Jesus, o Cristo. O tornar-se si mesmo pela fé corresponde ao tornar-se contemporâneo desse Deus, como o Absoluto e Eterno que entrou no tempo. Todas as outras relações são, assim, relativizadas, e isso expõe os limites de toda ação humana, incluindo a racionalidade, a linguagem e a ciência. Por conseguinte, tornar-se um indivíduo depende do reconhecimento do gesto divino da encarnação e de assumir o Cristo como

modelo de existência e redentor do desespero/pecado. Somente dessa forma Deus pode ser fundamento da individualidade. Somente assim alguém efetiva seu espírito e se torna um si-mesmo.

Ao desenvolver, ao longo de sua obra, as condições de relação entre ser humano e Deus, Kierkegaard chama a atenção de seu leitor para o compromisso com a própria existência, que não deve ser considerada como mero dado a ser sofrido ou usufruído, mas como tarefa de tornar-se um indivíduo com o auxílio e o exemplo de Deus. A existência é a condição específica do ser humano no mundo e, por isso, deve ser cuidada. Cada ser humano deve ter uma atenção especial para com sua existência, ao modo de quem, pela fé, fundamenta seu ser no absoluto, no eterno.

Por estarem estreitamente ligados à existência humana e, assim, por alcançarem uma significância não meramente contextual, mas universal, os conceitos desenvolvidos por Kierkegaard e também as relações que esse autor estabelece entre eles oferecem à pesquisa sobre a religião elementos importantes. Estes elementos auxiliam na delimitação do âmbito religioso e apontam para a relevância do fazer próprio da Ciência da Religião, na medida em que estabelecem a relação do objeto específico desta com a existência e o afirma como objeto *sui generis*, que não pode ser totalmente apreendido pela racionalidade e que, portanto, pede uma ciência própria que se dedique ao esclarecimento de suas particularidades.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, v. 19)
- ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2007.
- BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. 2. ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2009.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.
- BUKDAHL, J. **Søren Kierkegaard and the common man**. Traduzido e editado por B. H. Kirmmse. Michigan: Eerdmans, 2001.
- DESCARTES, René. Discurso do Método: para um bem conduzir a própria razão... In: LEBRUN, Gerard (org.). **Obra Escolhida: Descartes**. 2. ed. São Paulo: Difusão européia do Livro, 1973.
- _____. **Princípios da Filosofia**. Ed. bilingue latim/português. Rio de Janeiro: Editor UFRJ, 2002.
- DIEM, Hermann. **Kierkegaard: an introduction**. Trad. de David Green. 2 ed. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1967.
- DUPRÉ, L. The Sickness unto Death: Critique of the Modern Age. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).
- EVANS, C. S. **Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. (The Indiana Series in the Philosophy of Religion).
- _____. **Søren Kierkegaard's Christian Psychology: Insight for...** 2.ed. Vancouver: Regente College Publishing. 1997.
- _____. **Subjectivity and Religious Belief: an historical, critical study**. Washington: University Press of America, 1982.
- FABRO, C. Faith and reason in Kierkegaard's dialectic. Tradução de J. B. Mondin. In: JOHNSON, H. A.; THULSTRUP, N. (Eds.). **A Kierkegaard critique**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1962.
- GLENN, J. D. (Jr.). The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).
- GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã**. São Paulo: Novo Século, 2000.

GOUWENS, David J. **Kierkegaard as Religious Thinker**. New York, USA: Cambridge University Press, 1996.

GRØN, Arne. **The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard**. Macon: Mercer University Press, 2008.

HANNAY, A. **Kierkegaard**. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

_____. Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).

KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. 3. ed. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Diário de um Sedutor; [Temor e Tremor]; O Desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. Postscriptum. In: _____. **Textos selecionados**. Tradução e notas de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 1978.

_____. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7 Index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78. (versão eletrônica).

_____. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980b. (KW XIX) (SUD).

MARSH, J. L. Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).

NORDENTOFT, K. **Kierkegaard's Psychology**. Eugene: Wipf and Stock, 2009.

PATTISON, G. **The Philosophy of Kierkegaard**. Chesham: Acunen, 2005.

PERKINS, Robert L. (Ed.) **Fear and Trembling/ Repetition**, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1993. (International Kierkegaard Commentary, v. 6).

_____. (Ed.) **The Concept of Anxiety**, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8).

_____. **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).

ROOS, J. **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard**: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. p. 22-3. (Série Teses e Dissertações v. 31).

SONTAG, Fredeick. The Self. In: THULSTRUP, Marie M. (ed.). **Concepts and Alternatives in Kierkegaard**. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980. (v. 3)

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

THEUNISSEN, M. **Kierkegaard's concept of despair**. Princeton: Princeton University, 2005.

THOMTE, R. **Kierkegaard's Philosophy of Religion**. Princeton: Princeton University Press, 1948.

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

VAZ, H. C. L. A metafísica da interioridade – Santo Agostinho (1954). In: _____. **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001.

VERGOTE, H.-B. **Ler Kierkegaard**: filósofo da cristicidade. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Lúcia Sarmiento da Silva. Porto Alegre: Unisinos (Apostila não publicada).

WATKIN, J. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham: Scarecrow Press, 2001.