

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

**Fernanda Maria Leite Winter de Oliveira**

**O TORNAR-SE SUBJETIVO E A INTERDEPENDÊNCIA DOS  
CONCEITOS DE CRISTIANISMO E SUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA  
DE KIERKEGAARD**

**Juiz de Fora**

**2018**

Fernanda Maria Leite Winter de Oliveira

**O Tornar-se Subjetivo e a Interdependência dos Conceitos de Cristianismo e  
Subjetividade na Filosofia de 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 a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora

2018

*Para os meus pais, Rodrigues e Rosângela, que através de sua coragem, determinação e carinho, sempre me motivaram a seguir em frente, lembrando-me amorosamente de “buscar primeiro o Reino de Deus.”*

## **Agradeço**

Ao professor Dr. Jonas Roos pela dedicação, pela amizade e por todo o apoio e cuidado desde a graduação. Pela oportunidade de, através deste feliz encontro que tanto me ensinou, e ensina a cada dia, vivenciar o verdadeiro sentido da intersubjetividade.

Aos meus familiares, em especial à Baí, às minhas madrinhas Maria Lúcia e Lourdes e aos meus padrinhos Célio e Bilé, à vó Ilda, ao Daniel e a todos os primos e parentes que me incentivaram e sempre me apoiaram.

Aos amigos, colegas, professores e funcionários do PPCIR-UFJF, especialmente aos kierkegaardianos Aline Grünewald, Humberto Quaglio, Letícia Lamha e Paulo Henrique Lopes, pelas conversas e trocas instigantes, pelo apoio, pela atenção e pelo carinho.

À Patrícia Azarian e à Dorothy Pritchard, pelas aulas, conversas e, sobretudo, pela amizade e pelo carinho que intensificaram minha paixão pelo aprendizado de línguas, através de sua competência e amorosidade, o que me permitiu, hoje, ter acesso a obras fundamentais para este trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida, que me permitiu prosseguir nos estudos e realizar este mestrado.

## RESUMO

Esta dissertação pretende analisar a relação entre subjetividade e cristianismo no pensamento de Søren Aabye Kierkegaard. Essa reflexão inicia-se com a reivindicação kierkegaardiana de que o cristianismo é um problema subjetivo e com sua consequente oposição a um tratamento objetivo dos conceitos cristãos. Sócrates será apresentado como importante influência sobre a obra do pensador dinamarquês, inclusive sobre o tema da subjetividade. Será analisado através dos pseudônimos Climacus, Haufnienses e Anti-Climacus, de que modo a antropologia kierkegaardiana, fundamentada em categorias cristãs, como aquelas do pecado e da fé, compreende que a subjetividade é a não-verdade e que ela só pode tornar-se a verdade através da relação com Deus, isto é, com o paradoxo cristão do Deus-Homem. No segundo capítulo será analisada a inter-relação entre subjetividade e fé, especialmente a partir da obra *Temor e Tremor* e, a partir de uma reflexão sobre a dialética “desespero e fé” / “pecado e fé” em *A Doença para a Morte*, a fé será enfatizada como a própria possibilidade do tornar-se si mesmo/tornar-se subjetivo. O terceiro capítulo apresentará o processo do tornar-se subjetivo como uma tarefa ético-religiosa, especialmente a partir do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Posteriormente, o amor será analisado, a partir de *As Obras do Amor*, como aspecto fundamental da tarefa ético-religiosa, e o processo do tornar-se subjetivo será enfatizado como a tarefa do tornar-se amoroso. Por fim, iremos refletir sobre como a tarefa do tornar-se subjetivo passa a ser também uma tarefa intersubjetiva quando vinculada ao amor.

**Palavras-chave:** Subjetividade; Fé; Tornar-se subjetivo; Amor; Intersubjetividade.

## ABSTRACT

This Thesis intends to analyze the relation between subjectivity and Christianity in Søren Aabye Kierkegaard's thought. This consideration begins with the kierkegaardian claim of Christianity as a subjective issue and its corresponding objection to an objective consideration of Christian concepts. Socrates will be presented as an important influence in the writings of the Danish philosopher, also in regard to the theme of subjectivity. It will be examined through the pseudonymous authors Climacus, Haufnienses and Anti-Climacus, how the kierkegaardian anthropology, based in Christian categories such as sin and faith, understands that subjectivity is untruth and that it can only become truth through establishing a relationship with God, i.e., with the Christian paradox of the God-man. In the second chapter, the interrelation of subjectivity and faith, especially through the work *Fear and Trembling*, will be analyzed and, by reflecting upon the dialectic "despair and faith" / "sin and faith" from *The Sickness unto Death*, faith will be emphasized as the very possibility of becoming oneself / becoming subjective. The third chapter will present the process of becoming subjective as an ethical-religious task, especially through the *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Love will be subsequently analyzed, through *Works of Love*, as a fundamental aspect of the ethical-religious task and, the process of becoming subjective will be emphasized as the task of becoming a loving person. Finally we are going to reflect on how the task of becoming subjective becomes also an intersubjective task when connected to love.

**Keywords:** Subjectivity, Faith; Becoming Subjective; Love; Intersubjectivity.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>8</b>
<b>Capítulo 1: <i>Este ser humano individual específico e o cristianismo</i>.....</b>	<b>11</b>
1.1 O cristianismo como problema subjetivo.....	11
1.2 A subjetividade como uma disposição socrática.....	20
1.3 A inverdade da subjetividade: uma antropologia cristã.....	29
1.4 A subjetividade como problema cristão.....	31
<b>Capítulo 2: A inseparabilidade dos conceitos de Subjetividade e Fé.....</b>	<b>43</b>
2.1 Esclarecimentos preliminares.....	43
2.2 Interioridade e fé: sua inter-relação na obra <i>Temor e Tremor</i> .....	44
2.3 Desespero e fé: a dialética do tornar-se si mesmo.....	53
2.4 Pecado e fé: um diálogo entre Anti-Climacus e Climacus.....	66
<b>Capítulo 3: O Tornar-se subjetivo como tarefa e suas implicações para a inter-subjetividade.....</b>	<b>73</b>
3.1 A tarefa ético-religiosa de tornar-se subjetivo.....	73
3.2 A tarefa ético-religiosa do tornar-se subjetivo como a tarefa do amor.....	84
3.3 O tornar-se subjetivo como tarefa também intersubjetiva .....	91
<b>Conclusão.....</b>	<b>102</b>
<b>Referências.....</b>	<b>107</b>

## INTRODUÇÃO

A autoria de Søren Aabye Kierkegaard dedica-se de maneira global a um único problema: o tornar-se cristão. O que isso poderia significar, no entanto, em meio a uma sociedade onde todos se assumiam como cristãos? O propósito de sua obra foi precisamente aquele de, direta e indiretamente, desfazer essa ilusão, a ilusão de que a cristandade, o grande público que nascera e crescera numa sociedade cristã fosse por razão dessa herança cultural ou por força do costume, efetivamente cristão.

Ainda que o cristianismo fosse tema recorrente também nas cátedras de filosofia, teologia e alvo da pesquisa histórica, isso não significava uma maior clareza sobre o sentido de ser um cristão, ao contrário, Kierkegaard criticara a filosofia de sua época e a postura acadêmica de maneira geral, por conferirem às questões centrais do cristianismo, como a encarnação de Deus e a fé, um tratamento objetivo e distanciado e por crerem que com isso estavam realizando uma leitura correta dos conceitos cristãos.

Segundo Kierkegaard, esse interesse em torno do cristianismo é, em termos cristãos, curiosidade, e o saber adquirido em torno dos estudos e pesquisas, um conhecimento aproximativo. O cristianismo, como defende nosso autor, não é objeto do conhecimento ou apenas uma questão doutrinária, mas uma “comunicação existencial.”<sup>1</sup>

Uma comunicação existencial acontece, para o filósofo de Copenhague, apenas numa relação e não em qualquer relação, mas naquela em que o existente, enquanto um indivíduo singular, se apropria subjetivamente da mensagem comunicada. Kierkegaard constatara entre seus contemporâneos, no entanto, que a dificuldade de assumir o cristianismo como uma comunicação existencial, residia num problema anterior, o de haver esquecido o que era existir.

Existir enquanto multidão ou através de um título social ou acadêmico, não é, para o filósofo de Copenhague, de modo algum existir. A existência tem a ver com a subjetividade e apenas o indivíduo, enquanto um ser humano singular, pode colocar-se subjetivamente numa comunicação existencial.

O cristianismo é, para Kierkegaard, um problema subjetivo e relaciona-se com a interioridade. É na subjetividade, na interioridade, que reside o verdadeiro interesse, já não

---

<sup>1</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 97.



mais pautado num conhecimento aproximativo, mas numa apropriação apaixonada daquilo que o cristianismo quer comunicar.

O tornar-se cristão passa, portanto, por um processo de individuação, isto é, por um tornar-se subjetivo. Com efeito, ambos os processos são análogos no pensamento de Kierkegaard e devem ser apropriados ao longo da existência como tarefa.

É objetivo desta dissertação, retomar o itinerário aqui exposto através de uma análise da relação entre cristianismo e subjetividade no pensamento de Kierkegaard. Irei, no primeiro capítulo, refletir sobre o que significa para o filósofo de Copenhague assumir o cristianismo como um problema subjetivo e de que maneira Sócrates - tido por Kierkegaard como um modelo de pensador que sustentara o “ponto de vista da subjetividade”<sup>2</sup> - servirá de inspiração na sua tarefa de desfazer a ilusão da cristandade.

Sócrates possuía, para Kierkegaard, uma disposição subjetiva, marcada por uma consciência dos limites de seu próprio pensamento frente à existência, mas a subjetividade socrática dá-se apenas enquanto possibilidade. Faltava a Sócrates a categoria trazida com o cristianismo e a partir da qual uma nova concepção antropológica é inaugurada, aquela da não-verdade do ser humano, que o projeto B apresentado pelo pseudônimo kierkegaardiano Climacus em *Migalhas Filosóficas* irá denominar *pecado*.

O existente só vem a tomar consciência de seu estado de não-verdade através da revelação trazida por aquele que é a verdade e que Climacus apresenta como o paradoxo do eterno no tempo. O paradoxo do Deus-Homem traz, contudo, não apenas a revelação do estado de não-verdade, mas a condição para a verdade.

A possibilidade de estar na verdade é dependente da relação que o existente estabelece com o próprio paradoxo, o que nos termos do autor pseudônimo Anti-Climacus, na obra *A Doença para a Morte*, é compreendido como o repousar no poder que estabeleceu o ser humano enquanto síntese.

Repousar nesse poder, o que equivale a colocar-se na correta relação com o paradoxo cristão, é o determinante para que a subjetividade venha a ser a verdade ou para que, na linguagem de Anti-Climacus, o ser humano venha a tornar-se si mesmo. A mudança essencial da não-verdade para a verdade é operada, no entanto, por uma condição trazida pelo próprio paradoxo, a *fé*.

---

<sup>2</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 172.

No segundo capítulo, irei analisar a inter-relação entre os conceitos de fé e subjetividade, especialmente através da obra *Temor e Tremor*, onde Abraão é compreendido pelo pseudônimo Johannes de Silentio como aquele que através da fé colocou-se, enquanto singular, numa relação absoluta com o absoluto.

Tendo Abraão como modelo para a fé cristã, passo a uma reflexão da subjetividade em categorias propriamente cristãs a partir de Anti-Climacus, e como o processo do tornar-se subjetivo ou tornar-se si mesmo relaciona-se com a dialética *desespero e fé*, que quando colocada perante um novo critério, aquele de “estar diante de Deus”, será analisada como a dialética *pecado e fé*.

No terceiro e último capítulo analisarei de que modo Climacus em seu *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, apresenta o tornar-se subjetivo como tarefa ético-religiosa, a ser assumida na continuidade da fé. Posteriormente irei relacionar a tarefa ético-religiosa apresentada por Climacus, como uma tarefa do amor, através da análise de alguns discursos da obra não-pseudônima *As Obras do Amor*.

No último ponto do terceiro capítulo irei apontar de que modo a tarefa ético-religiosa do tornar-se subjetivo, quando compreendida como uma tarefa do amor, é também uma tarefa intersubjetiva, e como as acusações de que Kierkegaard seria um autor solipsista, que ignora o mundo e as relações sociais, são desafiadas a partir de sua análise do dever cristão de *amar ao próximo* em *As Obras do Amor*.

Na conclusão, retomarei as relações entre cristianismo, subjetividade e fé desenvolvidas na dissertação, argumentando a importância de se compreender essa inter-relação à luz da tarefa ético-religiosa, compreendida enquanto uma tarefa do amor, o que nos levará ao tema da intersubjetividade como aspecto que não deve ser ignorado para a correta compreensão do conceito de subjetividade em Kierkegaard.

## CAPÍTULO 1

### *Este ser humano individual específico e o cristianismo*

#### **1.1 O cristianismo como problema subjetivo**

O que significa ser um cristão? O que significa ser um cristão em meio a tantos cristãos? O que significa para mim ser um cristão? Quem é afinal, esse eu que se pergunta pelo cristianismo? Esse roteiro de perguntas é representativo do caminho percorrido pelo pensamento kierkegaardiano ao se debruçar sobre a relação entre cristianismo e existência. Ao longo de sua obra percebemos que sua ênfase é colocada não naquilo que conhecemos em relação ao cristianismo, mas no que somos perante o cristianismo.

Numa análise sintática poderíamos afirmar que o sujeito que executa a ação ou realiza a pergunta é sempre mais importante do que o objeto que sofre a ação ou é investigado. A pergunta mais adequada da filosofia kierkegaardiana seria, portanto, “quem é esse sujeito?” ao invés de “o que é esse objeto?”. Quando nos ocupamos de um objeto, investigando suas propriedades, classificando-o, conferindo-lhe uma função, não estamos necessariamente envolvidos enquanto sujeitos nesse processo. Ainda que nos ocupemos de um objeto apenas de maneira abstrata, sem nos preocuparmos com sua funcionalidade, não significa que estamos envolvidos enquanto sujeitos com este pensamento, ou seja, não significa que esse pensamento esteja diretamente relacionado à minha existência.

O que está em jogo no pensamento kierkegaardiano, de todo o modo, não é o valor em si da objetividade. Sabemos dos avanços tecnológicos alcançados com o aprimoramento científico que não seria possível sem uma análise objetiva meticulosa, capaz de manipular variáveis e controlar resultados. A humanidade muito avançou, objetivamente falando, e disso Kierkegaard não discordaria. A polêmica kierkegaardiana refere-se, entretanto, à relação desses avanços com a própria existência, ou seja, o que significou para nós, não enquanto gênero humano e sim *qua* indivíduos, termos avançado tanto em termos objetivos.

Esse parece ser um problema tangenciado de diferentes maneiras através dos pseudônimos kierkegaardianos, mas é especialmente com Johannes Climacus que a tensão dialética entre objetividade e subjetividade figura como tema central e é, de modo mais explícito, no *Pós-Escrito*, que o cristianismo será assumido pelo filósofo como um *problema subjetivo*.

Climacus está em debate direto com os hegelianos de sua época e a tendência de transformar o cristianismo em um problema especulativo, ou seja, de pensá-lo objetivamente. O pseudônimo kierkegaardiano autor de *Migalhas* e *Pós-Escrito* defende ser o cristianismo um problema subjetivo e procura, coerentemente, desvincular seus escritos de uma pretensão científica. No prefácio de *Migalhas Filosóficas*, lemos: “Isso que aqui se oferece não passa de um pequeno folheto, *proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio*, sem nenhuma pretensão de participar da evolução da ciência (...).”<sup>3</sup>

Esse é o tom que guiará a postura do autor em suas *Migalhas* e em seu livro subsequente, *Pós-Escrito*, onde a citação acima é repetida também no prefácio, e que marcará sua polêmica não só em relação ao pensamento sistemático e científico predominante nas cátedras de filosofia e teologia da época, mas também em relação à indiferença e à ausência de paixão por parte de seus contemporâneos em relação ao cristianismo.

Climacus percebera a impossibilidade de se pensar o próprio cristianismo em um ambiente onde a objetividade passara a ser o mais alto a se alcançar e onde as relações eram marcadas por esse distanciamento objetivo, o que o autor também denomina *exterioridade*. Nesse sentido, veremos que a subjetividade, especialmente no *Pós-Escrito*, será entendida como o modo que a relação com o cristianismo deve ser estabelecida.

A partir desta definição, será possível perceber a centralidade do conceito de subjetividade para a compreensão daquilo que motivara o pensamento kierkegaardiano: o tornar-se cristão. Essa é a questão maior por detrás dos diferentes tópicos abordados pelos seus pseudônimos e que nos foi revelada em sua publicação póstuma *O Ponto de Vista Da Minha Obra Como Autor*:

O conteúdo, portanto, deste pequeno livro é: o que eu sou em verdade como autor, que eu sou e fui um autor religioso, que toda a minha autoria pertence ao Cristianismo e à questão: tornar-se um cristão, com o propósito polêmico direto e indireto perante aquela enorme ilusão, Cristandade, ou perante a ilusão de que em tal país todos são de alguma maneira Cristãos.<sup>4</sup>

Kierkegaard tinha consciência da dificuldade desta tarefa sobre a qual dedicara toda sua autoria. Com efeito, falar sobre o tornar-se cristão para aqueles que já se autodenominam cristãos soa minimamente como uma tarefa tautológica sem grande alcance. Para o filósofo,

<sup>3</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p.19.

<sup>4</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author*. p. 23. Na tradução consultada: “The content, then, of this little book is: what I in truth am as an author, that I am and was a religious author, that my whole authorship pertains to Christianity, to the issue: becoming a Christian, with direct and indirect polemical aim at that enormous illusion, Christendom, or the illusion that in such a country all are Christians of sorts.”

no entanto, esta suposta tautologia é apenas ilusória e revela uma confusão em relação ao que está implicado em ser um cristão.

Johannes Climacus é o pseudônimo kierkegaardiano que se dedicará a refletir sobre essa confusão ao problematizar a maneira indiferente e o tratamento excessivamente objetivo conferido ao cristianismo na sua época. Essa intenção nos é revelada em sua obra de 1846, *Pós-Escrito*<sup>5</sup>:

Procurei, porém, principalmente, através de reflexão própria, encontrar aquela pista que me levasse ao mal entendido em sua última instância. Minhas numerosas equivocções, não preciso relatar, mas ao final ficou claro para mim que a desorientação da especulação e seu presumido direito de a partir daí reduzir a fé a um momento, poderiam não ser algo acidental, poderiam estar situados muito mais profundamente na tendência de toda a época, e – provavelmente reside em que, em última análise, por causa do muito saber, as pessoas esqueceram o que é **existir** e o que há de significar **interioridade**.<sup>6</sup>

Para que possamos compreender o dilema que o autor nos apresenta, é necessário retomarmos as questões por ele introduzidas em sua obra anterior, *Migalhas Filosóficas*, e que guiarão todo o seu projeto até o *Pós-Escrito*. Somos confrontados com elas já na folha de rosto: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?”<sup>7</sup>

Ao retomar as questões propostas nas *Migalhas Filosóficas* na introdução de seu *Pós-Escrito*, Climacus relembra já haver esclarecido na obra anterior que essas questões relacionam-se unicamente ao cristianismo:

Como se sabe, o cristianismo é, com efeito, o único fenômeno histórico que, apesar de histórico, melhor dito, precisamente por causa do histórico, pretendeu ser para o indivíduo o ponto de partida de sua consciência eterna, pretendeu interessar-lhe de uma outra maneira que não a meramente histórica, pretendeu fundamentar-lhe a sua salvação em relação a algo histórico.<sup>8</sup>

<sup>5</sup>Embora as *Migalhas Filosóficas* já enunciem este problema, é na sua obra subsequente que este projeto revela-se de modo mais enfático, o que já podemos notar no próprio título da obra: *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico Às Migalhas Filosóficas: Coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus. Grifo meu.*

<sup>6</sup>KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 254. *Grifo do autor.*

<sup>7</sup>KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Folha de Rosto.

<sup>8</sup>KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p. 147 apud KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 20-21.

O aspecto subjetivo deste esclarecimento, expresso na oração “ser para o indivíduo”, é o que motivou Climacus a prosseguir com o problema já apresentado em *Migalhas*. O esforço do autor é empreendido no *Pós-Escrito*, na tentativa de esclarecer que esse problema “não é o da verdade do cristianismo, mas sim sobre a relação do indivíduo com o cristianismo”<sup>9</sup>, em outras palavras, o que encontramos no *Pós-Escrito* é o cristianismo enquanto um *problema subjetivo*.

Sabemos que nas *Migalhas Filosóficas* a mesma questão tampouco conduz a uma compreensão objetiva do cristianismo, ao contrário, o argumento central de *Migalhas* centra-se no caráter paradoxal que o cristianismo anuncia com o fato de a verdade eterna vir a ser na temporalidade e, com ele, a impossibilidade de se compreender o paradoxo através de uma mediação objetiva.

Pia Søltoft nos chama a atenção de algo que pode passar despercebido até mesmo para o leitor mais atento, a saber, para o fato de que a expressão “subjetividade” não aparece nem sequer uma vez nas *Migalhas*<sup>10</sup>. De todo modo, a ausência da terminologia não nos impede de afirmar a presença do conceito expressa de maneira subjacente a toda a discussão sobre o paradoxo em seu aspecto relacional mestre e discípulo que ocupa toda a obra.

Climacus parece ter sentido a necessidade de tornar patente o aspecto existencial da questão inaugurada nas *Migalhas* ao desdobrar o “opúsculo” de 130 páginas num *Pós-Escrito* de, ironicamente, quase 700 páginas dedicadas ao problema subjetivo. Não devemos, contudo, assumir que essa diferença quantitativa representa uma diferença qualitativa. Com efeito, o *Pós-Escrito* não inaugura nada em relação às *Migalhas Filosóficas*, se quisermos compreender o problema de Climacus devemos recorrer primeiramente às *Migalhas* e não ao *Pós-Escrito*. É nesta obra subsequente, no entanto, que Climacus evidencia o antagonismo entre o problema objetivo: “o da verdade do cristianismo”<sup>11</sup> e aquele subjetivo: “o da relação do indivíduo com o cristianismo.” O autor sustenta a impossibilidade de conciliação entre as duas abordagens e se coloca em franca oposição ao ponto de vista especulativo e à consideração histórica que transformam a relação para com o cristianismo num problema exclusivamente objetivo.

Para Climacus, aderir ao cristianismo por razões históricas ou especulativas, não é de nenhuma maneira estabelecer uma relação com o cristianismo. Retornamos com isso novamente às *Migalhas* e ao seu problema central: “Pode haver um ponto de partida histórico

<sup>9</sup> KIERKEGAARD, Søren A. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 21.

<sup>10</sup> SØLTOFT, Pia. The Unhappy Lover of Subjectivity: Is The Pseudonym Johannes Climacus an Unequivocal Figure? p. 260.

<sup>11</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 22.

para uma consciência eterna?” Segundo Valls, essa questão paradoxal das *Migalhas* remete ao dilema de Lessing quanto à distinção, já pensada por Leibniz, entre dois tipos de verdade: as necessárias (lógicas) e as contingentes (históricas):

O que faz então Lessing é acentuar o quanto as verdades do cristianismo pertencem a esta segunda espécie, de tal maneira que os pensadores educados de maneira racionalista não podem deixar de perceber um abismo, largo e antipático, que teria de ser transposto por um “salto” por quem quisesse assumir esta mensagem revelada.<sup>12</sup>

Climacus assume a postura de Lessing de que “verdades históricas contingentes nunca podem se tornar uma demonstração de verdades racionais eternas; e também (p.83) que a transição, pela qual se quer construir sobre uma informação histórica uma verdade eterna, é um salto.”<sup>13</sup> O salto será compreendido por Climacus como a categoria da decisão<sup>14</sup> para a qual a consideração objetiva, seja ela histórica ou especulativa, não pode contribuir de maneira definitiva. Tomar uma decisão baseada nas evidências que a pesquisa histórica possa nos oferecer em relação à veracidade das narrativas bíblicas, o que para Kierkegaard não é decidir, é aproximarmo-nos criticamente da doutrina cristã, é munirmo-nos de informações quanto a ela, mas de modo algum relacionarmos existencialmente com o paradoxo do deus<sup>15</sup> que encarnou na temporalidade.

A maior das certezas históricas, nas palavras de Climacus, é “apenas uma aproximação, e uma aproximação é algo pequeno demais para que se construa sobre ela alguma felicidade, e é tão diferente da felicidade eterna que nenhum resultado pode surgir dela.”<sup>16</sup> Uma aproximação objetiva não me coloca subjetivamente em relação com o cristianismo.

O deus no tempo é certamente um fato histórico, mas até mesmo em relação ao discípulo contemporâneo “este fato histórico quer ter para ele um outro interesse além do meramente histórico, quer condicionar sua felicidade eterna (...)”<sup>17</sup> É nesse sentido que também nas *Migalhas*, Climacus irá rechaçar a expressão “discípulo de segunda mão”, pois a decisão do cristianismo não reside em poder contemplar o mestre com o olho físico.

<sup>12</sup> VALLS, Álvaro. Apresentação. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p. 147.

<sup>13</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. apud KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 97.

<sup>14</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p.103.

<sup>15</sup> A palavra “Deus” na obra *Migalhas Filosóficas* é na maioria das vezes utilizada com letra minúscula e geralmente com o artigo definido “o”.

<sup>16</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 29. *Grifo do autor*.

<sup>17</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 83.

Ao retomar o problema do discípulo contemporâneo e o de segunda mão no *Pós-Escrito*, o filósofo dinamarquês ressalta que eliminar essa suposta diferença é importante “para que o problema (a contradição de que a divindade tenha existido em forma humana) não se confunda com a história do problema, ou seja, com a *summa summarum* [lat.: soma total] de 1.800 anos de opiniões etc.”<sup>18</sup>

Do mesmo modo que a pesquisa histórica em suas análises filológicas e pesquisas documentais dos textos bíblicos não podem interessar-me subjetivamente, tampouco a instituição que corrobora as doutrinas cristãs o pode. Outro aspecto da consideração histórica em relação ao cristianismo, considerado no *Pós-Escrito*, é o apego à Igreja enquanto uma instituição que representa algo presente e palpável do cristianismo.

Embora Climacus não entre no mérito da questão papal no que tange ao catolicismo e tenha como foco desta polêmica a Igreja Estatal da Dinamarca e o peso que ela representa no luteranismo dinamarquês, o autor nos dá a entender que ambos os casos estariam no fim das contas associados a uma espécie de irreflexão, incapaz de sustentar o cristianismo enquanto espírito e assumir que

Se a verdade é espírito, então a verdade é interiorização, e não é uma relação imediata e totalmente desinibida de um *Geist* [al.: espírito, mente] imediato com um conjunto de proposições, ainda que se dê a esta relação, para aumentar a confusão, o nome da mais decisiva expressão da subjetividade: fé.<sup>19</sup>

Assim como a consideração histórica, a consideração especulativa também não pode ser definitiva para a minha tomada de decisão em relação ao cristianismo. Climacus afirma que “a consideração especulativa concebe o cristianismo como um fenômeno histórico.”<sup>20</sup> Fica claro ao longo do capítulo que esta polêmica dirige-se especificamente à filosofia hegeliana e seu caráter sistemático.

Não é o escopo deste trabalho aprofundar esta polêmica entre Kierkegaard e o hegelianismo, no entanto, o contato com algumas obras do filósofo dinamarquês, especialmente as pseudônimas, já são suficientes para perceber a franca oposição kierkegaardiana à filosofia sistemática dos hegelianos e à influência que ela exercia no campo teológico e até mesmo na cultura.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 44.

<sup>19</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 43.

<sup>20</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p.55.

<sup>21</sup> Podemos perceber esse aspecto na citação extraída do *Pós-Escrito* e utilizada na p.13 deste trabalho.



No que tange à compreensão do cristianismo como fenômeno histórico por parte da especulação, Climacus, no *Pós-Escrito*, retoma o problema colocado em seu Interlúdio das *Migalhas Filosóficas*, no qual se contrapõe à concepção hegeliana sobre a necessidade do histórico. Climacus entende que essa “invenção de Hegel (...) consiste em justamente confundir a lógica.”<sup>22</sup> Em seu Interlúdio das Migalhas, lemos sua objeção a essa “confusão”: “Tudo o que vem a ser mostra, justamente pelo fato de devir, que não é o necessário, porque o necessário o é.”<sup>23</sup>

A objeção de Climacus pode ser traduzida na afirmação de Lessing já mencionada de que “verdades históricas contingentes nunca podem se tornar uma demonstração de verdades racionais eternas.”<sup>24</sup> O fenômeno histórico do cristianismo não se deixa explicar objetivamente como a especulação o pretendia, “a verdade eterna surgiu no tempo. É isso o paradoxo.”<sup>25</sup>

Climacus retira o problema da verdade do cristianismo, nesse sentido, da explicação objetiva, da mediação, e devolve-o à categoria subjetiva da decisão, mas entende que o especulante, ao contrário, quer assegurar-se dessa verdade infinitizando o pensamento, igualando ser e pensar.<sup>26</sup> Nisso reside a “inverdade do especulante”, no fato de que “ele, no tempo, quer ser somente eterno.”<sup>27</sup>

Este modelo de especulação, ao qual Climacus se opõe, não deixa espaço para a subjetividade e para um interesse mais do que meramente histórico em relação ao cristianismo. As questões que guiam a inquietação filosófica de Climacus vão, portanto, de encontro a essa postura do especulante. Nosso autor quer saber, afinal, como esse ponto de partida histórico pode “interessar-me mais do que historicamente.” Segundo Roos, essa reivindicação do filósofo de Copenhague extrapola a mera discussão intelectual:

Para Kierkegaard, o modo da cultura dinamarquesa se relacionar com o cristianismo, não seria algo desconectado da explicação do cristianismo pela especulação hegeliana em seu sistema filosófico. A especulação sistemática teria, para Kierkegaard, embaçado o paradoxo do cristianismo. A força da razão teria explicado no nível do conceito a verdade bíblica colocada em forma de imagens e símbolos. Ao mesmo tempo, a cristandade dinamarquesa estaria, grosso modo, concebendo um cristianismo sem paradoxalidade, sem juízo e sem graça, sem condenação e sem cura. *Migalhas Filosóficas* está

<sup>22</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 113.

<sup>23</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p. 102.

<sup>24</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p.97.

<sup>25</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 220.

<sup>26</sup> Climacus chamará essa tentativa da especulação de “fantasia” onde o especulante imagina-se a si-mesmo como *sub specie aeterni*. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 203.

<sup>27</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p.61.

discutindo com a filosofia de sua época, está mostrando seus limites, mas está também mostrando os limites de um modo de vida, de uma concepção de existência, de um entendimento de cristianismo e de um modo de se relacionar com ele.<sup>28</sup>

Essa compreensão do cristianismo como mero elemento de uma cultura, ao qual o indivíduo adere sem grande reflexão, é ironicamente criticado por Climacus diante de uma situação fictícia de um desajustado que passa a duvidar da sua condição de cristão, e para o qual a esposa replica:

Marido, de onde te veio esta ideia? Como poderias não ser um cristão? Afinal de contas, tu és dinamarquês; o livro de Geografia não diz que o cristianismo luterano é a religião predominante na Dinamarca? Porque um judeu tu não és, maometano, de jeito nenhum, o que mais poderias ser, então? Já fazem mil anos que o paganismo foi desalojado; portanto sei que tu não és um pagão. Não cuidas do teu trabalho no escritório como um bom funcionário público? Não és um bom súdito numa nação cristã, num Estado cristão-luterano? Então é claro que tu és um cristão.<sup>29</sup>

A resposta quase automática da esposa retrata uma ausência de reflexão não só em relação ao cristianismo, mas também em relação a sua própria existência. Ao ver a angústia do marido ela não demora em tentar resolvê-la, buscando no dado histórico e geográfico a explicação para a pergunta “quem és tu?”. A reação da esposa nos leva a crer que ela não hesitaria em recorrer às mesmas fontes para também se afirmar como uma cristã, afinal, ela é dinamarquesa, casada com um dinamarquês, súdita de uma nação cristã, membro da igreja luterana, etc. A resposta é sempre proclamada na terceira pessoa: “o livro de Geografia, os mil anos de história, me contaram quem eu sou”. Não lhe ocorre, do mesmo modo, responder à pergunta “Quem sou eu?” na primeira pessoa.<sup>30</sup>

Essa anedota que Climacus nos conta no capítulo sobre a consideração especulativa de seu *Pós-Escrito*, soa como uma ironia destinada ao que ele denomina, quatro páginas adiante, como o “axioma hegeliano”: “de que o exterior é o interior e o interior é o exterior.”<sup>31</sup> Climacus não separa, como Roos nos alertou, o modo como a especulação sistemática concebe o cristianismo do modo como a cultura lida com ele.

<sup>28</sup> ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. p. 89-90.

<sup>29</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol.I*. p. 55.

<sup>30</sup> O pseudônimo kierkegaardiano Anti-Climacus autor de *A Doença para a Morte* descreve este tipo psicológico, como aquele do filisteu (*Spidsborger* equivalente ao termo alemão *Spießbürger*) materialista e sem presença de espírito, que segue os costumes de modo irrefletido. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 39.

<sup>31</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol.I*. p. 59.

Vimos a constatação do próprio autor do *Pós-Escrito* de que “a desorientação da especulação e seu presumido direito de a partir daí reduzir a fé a um momento, poderiam não ser algo accidental, poderiam estar situados muito mais profundamente na tendência de toda a época.”<sup>32</sup> A fé e tudo o que é propriamente cristão passa a ser mediado pela explicação e perde seu caráter paradoxal e subjetivo. A interioridade dissolve-se na exterioridade e o cristianismo, bem como a existência, não mais estão presentes no indivíduo porque encontram seu *locus* no sistema.

Dunning nos ajuda a perceber que embora Climacus conceda uma originalidade ao princípio hegeliano de que o exterior é o interior e o interior é o exterior, “ele, contudo, o rejeita como falso” e prossegue: “Uma mediação especulativa de uma verdade que é externa, fenomênica, e quantitativa não pode abolir o salto requerido para se alcançar a interioridade, o oculto, e a diferença qualitativa da fé.”<sup>33</sup>

O fenomênico, a exterioridade, pode me determinar objetivamente e, é verdade que é possível existir como produto desta determinação, figurando como um número na multidão, assim como nos mostra a anedota da esposa do desajustado. No entanto, como Dunning nos alerta, essa determinação não pode abolir a necessidade do salto em direção à interioridade que, para Climacus, é precisamente onde reside o cristianismo: “O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.”<sup>34</sup>

Climacus entende que o cristianismo e a subjetividade estão intrinsecamente ligados. É com essa constatação em mente que devemos compreender o esforço kierkegaardiano de tornar as pessoas atentas a si, de situá-las na existência como indivíduos singulares. É neste sentido que Evans observa que “Podemos ver agora porque a missão de Kierkegaard de ‘reintroduzir o Cristianismo na Cristandade’ levou-o a outra missão que dificilmente pode ser descrita como sectária – aquela de descrever a estrutura básica da existência humana no decorrer da vida.”<sup>35</sup>

A *missão* kierkegaardiana, servindo ao propósito cristão, serve, justamente por isso, a uma reflexão sobre a própria existência e ao significado do existir enquanto um indivíduo

<sup>32</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p 254.

<sup>33</sup> DUNNING, Stephen. *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A structural Analysis of the theory of Stages*. 182. No Original: “yet he rejects it as false(...). A speculative mediation of a truth that is external, phenomenal, andquantativ cannot abolish the leap that is required to reach the inwardness, hiddenness, and qualitative difference of faith.”

<sup>34</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 38.

<sup>35</sup> EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard: an Introduction*. p.18. No original: “We can see now why Kierkegaard’s mission to ‘reintroduce Christianity into Christendom’ led him to another mission that can hardly be described as sectarian – that of describing the basic structure of human existence as it is lived.”

singular. É nesse sentido, como também observa Evans, que Kierkegaard “recebe merecidamente a fama de ‘pai do existencialismo’.”<sup>36</sup>

## 1.2 A subjetividade como uma disposição socrática

Difícilmente poderíamos falar em subjetividade no pensamento kierkegaardiano sem recorrermos à figura de Sócrates. Algo que poderia causar estranheza sabendo que sua obra, como o próprio Kierkegaard nos relata, pertence ao cristianismo. Não nos esqueçamos, no entanto, que o propósito kierkegaardiano: pensar o cristianismo e especialmente o tornar-se cristão, o levou a empreender, como nos alertou Evans, uma nova tarefa: pensar a existência ou, nas palavras de Climacus, o que é existir e o que significa interioridade.

Sócrates é para o filósofo de Copenhague o modelo do pensador que não abdicou da existência para pensar:

Na proposição de que a subjetividade, a interioridade, é a verdade, está contida a sabedoria socrática, cujo mérito imortal consiste justamente em ter respeitado o significado essencial do existir, de que o cognoscente é existente, razão pela qual Sócrates, no sentido mais elevado em sua ignorância em meio ao paganismo, estava na verdade.<sup>37</sup>

O filósofo ateniense é citado em muitas de suas obras como um pensador cuja tarefa fora sustentar o ponto de vista subjetivo conservando sua suspeição em relação à objetividade. Sócrates compreendia a discrepância entre o pensar e o existir que não se deixava mediar e, embora isso não o impedisse de refletir sobre um princípio universal que fundamentasse a própria existência, o filósofo de Atenas tinha consciência do alcance desse pensamento e da impossibilidade de expressá-lo objetivamente.

Faz-se mister nesse momento, salientar a diferença entre dois possíveis modelos socráticos. O primeiro é o Sócrates reconhecido nos diálogos aporéticos, é aquele a quem a obra kierkegaardiana de modo geral se mostra devotada. O segundo é aquele cuja doutrina é exposta de maneira especulativa, que parece ser o modelo a que Climacus recorre em um momento bastante específico das *Migalhas Filosóficas* quando apresenta a doutrina da reminiscência como proposta para se pensar o problema da verdade.

---

<sup>36</sup> EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard: an Introduction*. p.18. No original: “is justly famous as the ‘father of the existentialism’”.

<sup>37</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol.I*. p. 215.

Quaglio entende que ao expor o segundo aspecto do filósofo de Atenas, Kierkegaard deixa de lidar com o propriamente “socrático” para introduzir uma espécie de “socratismo-platonismo”.<sup>38</sup> O propriamente socrático e o platônico ou socrático-platônico são referências distintas e até mesmo contraditórias se os considerarmos pela lente da questão subjetiva.

De um lado temos o Sócrates que caminha pelas ruas de Atenas valendo-se de sua ironia para tirar o sono dos atenienses ao dissipar suas ilusões fincadas em frágeis construções doxológicas. Do outro lado, temos Platão ou o Sócrates platônico, que não mais abandona os atenienses à própria sorte, mas oferece-lhes uma proposta especulativa sistemática sobre sua doutrina.

A esse respeito Larrañeta nos ajuda a perceber a diferença entre as duas visões de mundo e a esclarecer a necessidade de manter o primeiro modelo, o propriamente socrático, em mente para compreendermos sua importância no pensamento kierkegaardiano:

A distância que separa Sócrates de Platão procede da relevância dada ao sujeito como existente. Ambos defendem que “conhecer é recordar”. Platão, contudo, converte a reminiscência em pura especulação, em eternidade abstrata, distante do existir. O acerto de Sócrates foi o de não dizer adeus à existência e não esquecer que o essencial é existir.<sup>39</sup>

Em sua tese *O Conceito de Ironia* defendida para a obtenção do título de *Magister* na faculdade de Teologia da Universidade de Copenhague (*Københavns Universitet*), Kierkegaard se ocupa especialmente da ironia socrática como aspecto fundamental da subjetividade perante as questões da existência. Embora o escopo da tese de Kierkegaard seja investigar a ironia socrática e sua recepção especialmente entre os filósofos modernos, não pretendemos aqui analisar o conceito de ironia em si, mas sim apontar elementos, a partir desta e de outras obras kierkegaardianas, que contribuam para iluminar o conceito de subjetividade no pensamento do filósofo de Copenhague.

O que nos interessa, portanto, especificamente n’ *O Conceito de Ironia* é a apresentação da perspectiva socrática a partir da convicção kierkegaardiana de que: “O ponto de vista de Sócrates é o da subjetividade.”<sup>40</sup> Kierkegaard, nesse sentido, está em consonância com o pensador alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel para o qual Sócrates fora o primeiro filósofo a conferir um lugar central e definitivo à subjetividade:

<sup>38</sup> QUAGLIO, Humberto. *Tempo, Eternidade e Verdade: Pressupostos Agostinianos da Ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard*. p.24.

<sup>39</sup> LARRAÑETA, Rafael. *La interioridad Apasionada: Verdad y Amor en Søren Kierkegaard*. p.104.

<sup>40</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 172.

O ponto de inflexão da mudança de perspectiva mundialmente renomada constituindo o princípio socrático, é aquele que no lugar do oráculo, trouxe à tona o testemunho da mente do indivíduo e a partir do qual o sujeito passou a se decidir por si mesmo.<sup>41</sup>

A grande contribuição socrática para a história da filosofia, de acordo com Hegel, fora a descoberta da *Noção*, o que levou o pensamento a atingir o conhecimento abstrato<sup>42</sup>, contrapondo-se à mera opinião (doxa). O aspecto subjetivo atribuído por Hegel à filosofia Socrática foi também assumido por Kierkegaard, e podemos notar especialmente em sua tese, *O conceito de Ironia*, citações da *História da Filosofia*, bem como da *Filosofia do Direito*<sup>43</sup> de Hegel a respeito da relação entre a interioridade socrática e sua relação com a liberdade, uma vez que com Sócrates o sujeito passa a assumir a busca pela Verdade e pelo Ser a partir de sua própria consciência.

Embora o filósofo de Copenhague reconheça o mérito hegeliano por sua competência em julgar Sócrates como um divisor de águas no que tange à subjetividade, e se valer de alguns aspectos da leitura de Hegel a esse respeito, os motivos que levam Kierkegaard a se ocupar desse tema, não só n' *O Conceito de Ironia*, bem como em várias de suas obras pseudônimas, toma uma direção muito própria e inaugura uma série de oposições à concepção sistemática da filosofia de hegeliana.

O filósofo alemão associa a virada socrática, marcada pela subjetividade, com o começo que impulsiona em direção à consciência do espírito,<sup>44</sup> compreendendo-a, destarte, como um momento dentro de seu próprio sistema. Kierkegaard, ao contrário do filósofo alemão, entende que Sócrates tem mais a contribuir do que apenas figurar como um momento importante da história e destaca o quão distante o século XIX estava e, se ele pudesse presenciar nossa época também diria, ainda estamos, de poder prescindir da perspectiva socrática.

Para Hegel a ignorância socrática partia do reconhecimento do próprio ateniense de que ele não alcançara uma construção filosófica sistemática,<sup>45</sup> mas sim uma dialética

---

<sup>41</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy, vol 1.* p. 425. Na tradução consultada: "For the turning point (ponto de inflexão) in the whole world-famed change of views constituting the principle of Socrates, is that in place of the oracle, the testimony of the mind of the individual has been brought forward and that the subject has taken upon itself to decide."

<sup>42</sup> Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy, vol 1.* p. 406.

<sup>43</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates.* p.171-172, onde Kierkegaard afirma que Hegel percebera muito bem o aspecto da subjetividade socrática como liberdade.

<sup>44</sup> Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy, vol 1.* p. 410.

<sup>45</sup> Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy, vol 1.* p. 399.

negativa<sup>46</sup>, ou seja, Sócrates não propusera um pensamento sistemático ou uma ciência. Kierkegaard, por outro lado, vê precisamente nesta ausência de um sistema, em sua dialética negativa, aquilo que permitira Sócrates a permanecer um pensador subjetivo. Em sua análise à *Apologia de Sócrates*, Kierkegaard afirma:

Com efeito, quando a subjetividade com seu poder negativo quebrou o feitiço sob o qual transcorria a vida humana submetida à forma da substancialidade, quando emancipou o homem de sua relação para com Deus, assim como liberta o indivíduo de sua relação para com o Estado, aí a primeira forma sob a qual ela se mostra é a ignorância. Os deuses foram embora, e com eles a plenitude, o homem fica para trás como a forma, como aquilo que deve receber em si a plenitude, mas esta relação, no domínio do conhecimento, é concebida corretamente como ignorância. Esta ignorância é, por sua vez, de maneira inteiramente consequente, caracterizada como sabedoria humana, na medida em que aqui o homem alcançou o seu direito, direito que consiste exatamente em não ser o que é.<sup>47</sup>

A ignorância de Sócrates é também uma afirmação de sua liberdade, expressa em uma desconfiança da objetividade que o livra das amarras da tradição e o devolve a si-mesmo. A ignorância é, como expresso por Kierkegaard, a primeira forma sob a qual a subjetividade se manifesta. Sócrates é, nesse sentido, aquele que anuncia um caminho para a subjetividade, mas que o faz negativamente, ou seja, sem propor nenhum conteúdo positivo. A positividade socrática não consistia na proposição de um sistema, mas na afirmação de um princípio universal em contraposição à multiplicidade sofista, à mera *doxa*.

Esta positividade, no entanto, como analisa Kierkegaard está apenas formalmente presente: “A primeira determinação, portanto, com referência ao princípio socrático, é a grande determinação, que, entretanto, é apenas formal, de que a consciência extrai de si mesma o que é verdadeiro. Este é o princípio da liberdade subjetiva: que se remeta a consciência a si mesma”.<sup>48</sup>

O universal em Sócrates permanece como o absoluto sem determinação concreta<sup>49</sup>, “ele chegou até aí, não partiu daí”.<sup>50</sup> Outro aspecto fundamental da dialética socrática, destacado por Kierkegaard, é o de que para chegar ao universal, ele partia sempre de onde o

<sup>46</sup> Termo também conferido por Hegel aos diálogos aporéticos e mencionados por Kierkegaard em sua tese: Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 226.

<sup>47</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 179-180.

<sup>48</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 232-233.

<sup>49</sup> Kierkegaard reforça a visão hegeliana de que Sócrates sustentara o universal apenas como negativo: Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 234.

<sup>50</sup> Kierkegaard reforça a visão hegeliana de que Sócrates sustentara o universal apenas como negativo: Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 233.

indivíduo estava: “Falava com os artistas sobre o belo, deixando que o belo em si e para si se elaborasse (*via negationis*).”<sup>51</sup>

Sócrates relacionava-se com seu interlocutor apropriando-se de sua visão de mundo e, ao indagá-lo ironicamente<sup>52</sup>, deixava que a inconsistência de cada argumento daquele com quem dialogava se elaborasse por si, obrigando-o, por sua vez, a um esforço subjetivo cada vez maior na elaboração de cada contestação. Com efeito, o método socrático, sua maiêutica, não era endereçado a uma plateia, a um público em geral, seu destino era, ao contrário, o indivíduo, porque compreendia que a verdade, enquanto princípio absoluto, só estava disponível subjetivamente.

A tarefa kierkegaardiana é, nesse sentido, análoga à socrática. Enquanto Sócrates desconsertava seus interlocutores pelas ruas de Atenas valendo-se de sua ironia, Kierkegaard provoca seus leitores através de suas obras pseudônimas valendo-se da comunicação indireta. Segundo Watkin,

Kierkegaard nos diz possuir uma tarefa socrática de revisar a definição de cristianismo, de destruir a ilusão da cristandade. Assim como Sócrates começou por onde as pessoas estavam, do mesmo modo Kierkegaard pensa que o escritor religioso resoluto deve começar por onde seus contemporâneos estão e conduzi-los através do uso de comunicação indireta a enxergar a verdade por eles mesmos.<sup>53</sup>

Ambos os pensadores parecem ter reconhecido a ilusão em que viviam seus contemporâneos e sabiam que não havia possibilidade de uma comunicação direta, capaz de torná-los atentos a isso. Kierkegaard nos revela em seu *Ponto de Vista* que esta fora a motivação que o levava a se comunicar através dos pseudônimos em obras classificadas por ele como “estéticas” em contraposição às “religiosas”, onde se comunicava diretamente. Ainda sobre a comunicação indireta, o autor afirma:

Não, uma ilusão nunca pode ser removida diretamente, e basicamente apenas indiretamente. Se é uma ilusão o fato de todos serem cristãos, e se algo deve ser feito, então deve ser feito indiretamente, não por alguém que declare em

---

<sup>51</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 237.

<sup>52</sup> A característica da pergunta irônica, que era o próprio método socrático, era, para Kierkegaard, a de não querer uma resposta, mas sim querer exaurir um conteúdo, deixando atrás de si um vazio. Cf: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 50.

<sup>53</sup> WATKIN, Julia. *Kierkegaard*. p.50. No original: “Kierkegaard tells us that he has the Socratic task of revising the definition of Christianity, of destroying the illusion of ‘Christendom’. Just as Socrates started from where the people were, so, too, Kierkegaard thinks that the effective religious writer must begin from where the writer’s contemporaries are and lead them by use of indirect communication to see truth for themselves.”



voz alta ser ele mesmo um cristão extraordinário, mas por alguém que, melhor informado, declare até mesmo não ser um cristão.<sup>54</sup>

A ironia socrática e a comunicação indireta kierkegaardiana estão, deste modo, a serviço da subjetividade, na medida em que sua forma de comunicar, ao invés de captar a atenção do interlocutor para um objeto, procuram captá-la de modo com que ele possa tornar-se atento a si-mesmo. Esse movimento tira o foco da exterioridade, do aspecto objetivo, para devolvê-lo à interioridade, para a questão subjetiva.

Esse movimento é o único, na visão de ambos os filósofos, capaz de conduzir o indivíduo à verdade. Para Sócrates, a verdade não está disponível objetivamente, mas apenas na consciência do próprio sujeito. O filósofo de Atenas não conclui disto, contudo, que ele já esteja na verdade, quer dizer, a verdade socrática está disponível subjetivamente apenas como possibilidade, mas ainda não efetivamente. Kierkegaard nos esclarece esse aspecto no *Conceito de Ironia*:

Mas o que o sustenta [a Sócrates] é a negatividade que ainda não causou nenhuma positividade. A partir daí se torna explicável que até a vida e a morte percam seu valor absoluto para ele. E, contudo, nós temos em Sócrates a verdadeira e não aparente altitude da ironia, porque Sócrates, como primeiro, *chega* à ideia do bem, do belo, do verdadeiro, como limite, isto é, chega até a infinitude ideal como possibilidade.<sup>55</sup>

Sócrates viveu e morreu por uma ideia sem encontrar respaldo algum na exterioridade. O filósofo de Atenas, num enorme esforço subjetivo, levou a interioridade ao seu limite, à possibilidade, e lá se manteve negativamente suspenso. Esta é, para Kierkegaard, a postura que faltava aos seus contemporâneos, ou seja, a capacidade de interiorização, o esforço de relacionar-se com a verdade subjetivamente. Todos começavam pelo positivo, pelo dado objetivo, pela doutrina, pela letra, pelo sistema, e se esqueciam de si mesmos.

Sócrates nos ensina, portanto, o princípio da liberdade subjetiva, na medida em que entende que a verdade deve ser buscada a partir da consciência individual. Temos aqui uma definição formal da relação da subjetividade com a verdade, uma vez que ela se expressa apenas enquanto possibilidade. Se retornarmos àquele problema das *Migalhas Filosóficas* mencionado anteriormente: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência

<sup>54</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author*. p.43. Na tradução consultada: “No, an illusion can never be removed directly, and basically only indirectly. If it is an illusion that all are Christians, and if something is to be done, it must be done indirectly, not by someone who loudly declares himself to be an extraordinary Christian, but by someone who, better informed, even declares himself not to be a Christian.”

<sup>55</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p.205.

eterna?” veremos que Sócrates encerra essa reflexão respondendo negativamente a esta pergunta e volta a afirmar a verdade da subjetividade enquanto possibilidade.

Esse movimento socrático nos é apresentado por Climacus nas *Migalhas* enquanto um projeto da busca pela verdade, ao qual ele denomina projeto A. O pseudônimo kierkegaardiano nos diz que “considerado socraticamente, todo ponto de partida no tempo é *eo ipso* algo de contingente, algo inconsistente, uma ocasião.”<sup>56</sup> A temporalidade nada tem a me oferecer em relação ao conhecimento eterno e verdadeiro, de acordo com o ponto de vista socrático-platônico. É nesse sentido que o mestre que ensina ao aprendiz é para o filósofo de Atenas apenas a ocasião.<sup>57</sup> Sócrates comparava sua função com aquela da parteira que auxilia no parto, mas de modo algum é capaz de dar à luz.

Climacus endossa esse ponto de vista no que tange à relação entre dois seres humanos e afirma que “de homem a homem a ajuda no parto (*maieuesthai*) é a relação suprema; dar à luz é algo que só cabe ao deus.”<sup>58</sup> A temporalidade, no que diz respeito à inter-relação humana, não pode ser definitiva para a busca da verdade. Para Climacus, enquanto a relação *entre duas pessoas* continua sendo regida pelo socrático ou, poderíamos dizer, pelo projeto A, a relação do *indivíduo* para com a verdade é apresentada sob um novo véis, oposto ao socrático, denominado projeto B. Embora Climacus não nomeie diretamente o referido projeto, fica claro ao longo da obra tratar-se do próprio cristianismo.

Como vimos, os pseudônimos kierkegaardianos prezam sempre pela comunicação indireta, seguindo a prerrogativa socrática de não oferecer ao interlocutor uma resposta objetiva, mas sim, incitá-lo a buscar por si-mesmo a resposta, na medida em que ele se apropria subjetivamente da fala do outro. A comunicação subjetiva tem a ver com apropriação. Climacus argumenta no *Pós-Escrito* que,

Onde quer que o subjetivo seja importante no conhecimento, e então a apropriação seja o principal, a comunicação é uma obra de arte, duplamente refletida, e sua primeira forma consiste justamente na astúcia de manter as subjetividades religiosamente separadas uma da outra, para que não venham, fragilizando-se, a se fundir na objetividade.<sup>59</sup>

Embora o projeto B oponha-se ao A, percebemos que a forma de apresentá-lo permanece socrática. A obra pseudônima de Kierkegaard é estilisticamente marcada por uma forte influência de alguns aspectos tipicamente socráticos, destacando-se entre eles a ironia,

<sup>56</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p. 29.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>59</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 81-82.

utilizada, por exemplo, nas *Migalhas* quando o autor apresenta o cristianismo como se nenhum de seus leitores estivessem familiarizados com o tema.

Kierkegaard tem a Sócrates como um modelo em respeito às questões da existência e compreende que lidar com as questões essenciais<sup>60</sup>, especialmente aquelas que envolvem ser um cristão, requer uma disposição socrática, ou seja, requer reconhecer o cognoscente como um existente e não um pesquisador indiferente que se aproxima das questões com objetividade. O cristianismo requer envolvimento, requer que o indivíduo aproprie-se dele subjetivamente.

A especulação não poderia, no que tange às questões essenciais da existência, figurar como projeto de pensamento para Kierkegaard, uma vez que ela carece da disposição socrática mencionada. O especulante carece do subjetivo: “Mas, para especular, ele precisa tomar justamente o caminho oposto, precisa abandonar e perder-se a si mesmo na objetividade, desaparecer para si mesmo.”<sup>61</sup>

Temos apresentado em *Migalhas*, portanto, dois projetos que formalmente resguardam a disposição socrática, ou seja, que têm por princípio apropriar-se subjetivamente da verdade. Sabemos que o projeto B lida com o cristianismo e a verdade revelada e, por isso, é antagônico ao socrático, o projeto A, em relação ao problema da verdade. Há uma concordância formal entre os dois projetos, a apropriação subjetiva. Eles divergem entre si, no entanto, quando retomamos a questão fundamental da obra: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?” Enquanto o projeto A responde negativamente a essa questão, o projeto B responde de maneira afirmativa.

Sócrates chega à infinitude ideal, como argumenta o próprio Kierkegaard, e sustenta-se negativamente em um esforço subjetivo. A história, a temporalidade, torna-se para ele, no entanto, um empecilho para o encontro com a verdade:

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

<sup>60</sup> A esse respeito conferir à p. 208 do *Pós-Escrito*, vol. I, a relação entre conhecimentos essenciais e existência: “Todo conhecimento essencial tem a ver com a existência, ou só o conhecimento cuja relação com a existência é essencial é conhecimento essencial.” In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 208. E ainda à p. 29 das *Migalhas Filosóficas*: “Esta é a profundidade do pensamento socrático, esta sua humanidade tão nobre e tão completa, que não procura vaidosamente a companhia de boas cabeças, mas também se sente igualmente aparentada com um peleiro, motivo pelo qual desde logo ‘convenceu-se de que a física não é assunto para o homem e por isso começou a filosofar sobre o ético nas oficinas e no mercado’ (Diógenes Laércio, II, 5,21), mas filosofava de maneira igualmente absoluta, qualquer que fosse o seu interlocutor. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p.29.

<sup>61</sup> KIERKEGAARD, Søren A. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p.61.

porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar).<sup>62</sup>

Se para Sócrates a temporalidade não é relevante, para o cristão, ela é o decisivo. O cristão crê que a verdade veio a ser na temporalidade, isto é, veio até ele na temporalidade, nisto consiste o paradoxo.<sup>63</sup>

### 1.3 A inverdade da subjetividade: uma antropologia cristã

O que está em jogo aqui é uma nova categoria, não especulativa, mas paradoxal, que o projeto B, ou seja, o cristianismo, instaura, e a qual Climacus denomina: o instante. É no instante que o eterno penetra paradoxalmente no tempo, o que numa linguagem mais propriamente cristã chamaríamos encarnação. É importante observar, contudo, que a entrada do eterno no tempo não elimina a distinção entre temporalidade e eternidade. O instante é uma categoria paradoxal que, como tal, não elimina essa distinção. Segundo Quaglio,

Sem esta distinção clara e forte, não seria possível a Kierkegaard, pela pena de Climacus, a construção da ideia de Paradoxo Absoluto que, em última análise, depende de uma proposta de junção ou união entre os dois referidos âmbitos que, por sua vez, sob uma perspectiva lógico-argumentativa, não podem ser reunidos de uma maneira que seja acessível ao entendimento.<sup>64</sup>

O instante é a categoria paradoxal e decisiva com a qual o cristão passa a se relacionar no tempo, *qua* existente, com a própria verdade. Climacus opõe a categoria do instante àquela socrática ou socrático-platônica da recordação. Na recordação, a verdade está disponível para o indivíduo enquanto possibilidade, já que o eterno está vedado ao existente que está na temporalidade. O cristianismo traz, portanto, um novo aspecto para a subjetividade. Na recordação socrático-platônica o indivíduo é a verdade, ainda que ela esteja esquecida, e o mestre é a ocasião, apenas uma contingência. Já no cristianismo, o indivíduo é a não-verdade e o mestre é a condição, é quem traz consigo a verdade, e a revelação da própria inverdade da subjetividade:

O mestre é então o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a

<sup>62</sup> KIERKEGAARD, Søren A. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p.31.

<sup>63</sup> Esse aspecto será desenvolvido no ponto 1.4 deste capítulo.

<sup>64</sup> QUAGLIO, Humberto. *Tempo, Eternidade e Verdade: Pressupostos Agostinianos da Ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard*. p.68.

este estado (o de ser a não verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*.<sup>65</sup>

Voltaremos a refletir sobre a questão do pecado no segundo capítulo, embora não seja o objetivo deste trabalho explorar o conceito de pecado. É importante, no entanto, que tenhamos em mente o papel central que ele possui naquilo que poderíamos denominar de antropologia kierkegaardiana. Kierkegaard reflete sobre a possibilidade do pecado através do pseudônimo Vigilius Haufnienses em seu livro *O Conceito de Angústia* e analisa as questões antropológicas que o problema impõe. *Haufnienses* não se propõe a explicar o conceito de pecado, mas sim, a refleti-lo tendo em mente a discussão dogmática. A necessidade da pressuposição do pecado exposta por *Haufnienses* nos remete novamente à situação da não-verdade do discípulo que desconhece o próprio pecado, trazendo-nos de volta ao pré-requisito do projeto B enunciado por Climacus de que o próprio deus é quem revela a não-verdade ao discípulo, ou seja, revela sua condição de pecador.

Em consonância com Climacus, Haufnienses afirma que: “O **conceito de pecado** não tem, portanto, a rigor, sua morada em nenhuma ciência.”<sup>66</sup> O dilema de Lessing, retomado por Climacus, nos mostra, outrossim, que o cristianismo tampouco “encontra morada em nenhuma ciência”, ou seja, que ele não se deixa compreender objetivamente, já que sua verdade não pertence ao âmbito da lógica e nem da história. Do mesmo modo, sendo o pecado uma categoria cristã, não é possível explicá-lo a partir de nenhuma ciência, mas apenas pressupô-lo dogmaticamente.

Haufnienses entende que a dogmática lida com a possibilidade ideal do pecado<sup>67</sup>. Se pensarmos, no entanto, na implicação existencial do pecado para o indivíduo, estamos então lidando com a possibilidade real do pecado e, para tal tarefa, Haufnienses recorre à psicologia.

De acordo com Roos, “*O Conceito de Angústia* é um livro filosófico que, à sua época, se insere dentro daquilo que se chama psicologia, entendida enquanto doutrina do espírito subjetivo, o que, hoje, chamaríamos antropologia filosófica.”<sup>68</sup> Ao refletir sobre a possibilidade real do pecado Haufnienses elabora uma proposta antropológica que nos

<sup>65</sup> KIERKEGAARD, Søren A. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. p.34.

<sup>66</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. p. 23.

<sup>67</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. p.25.

<sup>68</sup> ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. p. 79.

interessa especialmente para avançarmos com o conceito de subjetividade no pensamento kierkegaardiano.

Tanto *O Conceito de Angústia*, de Vigilius Haufnienses, quanto *A Doença para a Morte* de Anti-Climacus trazem em seu subtítulo o termo *psicológico*<sup>69</sup> e propõem uma reflexão antropológica a partir de categorias cristãs, como já foi observado em relação ao pecado. Embora ainda seja possível identificar a antropologia kierkegaardiana em descrições esparsas espalhadas em diferentes obras, como: *Ou/Ou*, *O conceito de Angústia*, *A Doença para a Morte* e *Prática no Cristianismo*<sup>70</sup>, interessa-nos aqui explorar especificamente a descrição antropológica oferecida por Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*, onde encontramos uma definição mais explícita e completa do ser humano e da qual o autor extrai dialeticamente suas consequências, fornecendo-nos um novo critério para a compreensão da definição de cristianismo elaborada por Climacus no *Pós-Escrito*, e lançando, deste modo, uma nova luz sobre o tema da subjetividade.

#### 1.4 A subjetividade como problema cristão

A semelhança entre os nomes dos pseudônimos não é aqui a razão de estabelecer esse paralelo. No que se refere a essa semelhança, contudo, cabe esclarecer que a preposição “Anti” de Anti-Climacus não significa necessariamente que este pseudônimo se oponha àquele de *Migalhas Filosóficas* e do *Pós-Escrito*, Johannes Climacus. Segundo os tradutores das obras de Kierkegaard para o Inglês, Howard e Edna Hong, esse prefixo resguarda seu sentido mais antigo de “Anti” que estaria relacionado com o sentido temporal de “anterior” ou ainda seu sentido espacial “em frente a.”<sup>71</sup> Ainda a esse respeito, Roos nos mostra que

A diferença importante a ser considerada entre Climacus e Anti-Climacus é a relação de ambos com o cristianismo. Ao passo que Climacus não se consideraria cristão – e isso tem um papel importante na estratégia e ironia kierkegaardianas – Anti-Climacus não apenas é propriamente cristão, mas

<sup>69</sup> Os respectivos títulos e subtítulos das obras são: *O Conceito de Angústia: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*; *A Doença para a Morte: Um desenvolvimento psicológico-cristão para a edificação e o despertar*. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. Na tradução consultada: „*Die Krankheit zum Tode: Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung*.“

<sup>70</sup> Cf. WATKIN, Julia. *Kierkegaard*. p. 47.

<sup>71</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. xxii (Historical Introduction).

representa o cristão em um nível extraordinário, por assim dizer, apresentando o cristianismo em toda a sua idealidade.<sup>72</sup>

Enquanto *A Doença para a Morte* se enquadra como uma obra psicológica, cuja linguagem é marcada por elementos claramente cristãos, o *Pós-Escrito* pode ser considerado uma obra mais filosófica<sup>73</sup>, marcada por uma linguagem mais epistemológica. O *Pós-Escrito*, no entanto, não se encaixa totalmente na produção estética kierkegaardiana,<sup>74</sup> embora também não figure como um escrito religioso, como os do pseudônimo Anti-Climacus.

As obras estéticas são aquelas pseudônimas que utilizam a linguagem indireta como estratégia de comunicação e que se contrastam dialeticamente com os escritos religiosos. Anti-Climacus, ao contrário, fala do cristianismo como um cristão. Segundo Roos, “Anti-Climacus, o autor de *A Doença para a Morte* e, também, de *Prática no Cristianismo*, é um pseudônimo diferente, assumidamente cristão. A linguagem do cristianismo é como que sua língua materna; ele demonstra familiaridade ao transitar por ela.”<sup>75</sup>

Quanto ao *Pós-Escrito*, vale ressaltar que o próprio Kierkegaard reserva um lugar diferenciado para ele em sua autoria:

O *Pós-Escrito Não Científico* não é um escrito estético, mas, falando estritamente, ele é tampouco religioso. Por isto ele pertence a um escritor pseudônimo, embora eu tenha colocado meu nome como editor, o que eu não fiz com nenhuma produção puramente estética.<sup>76</sup>

O *Pós-Escrito* é ainda considerado por Kierkegaard como o “ponto de viragem”, porque “esta obra lida com e apresenta o problema, o problema ao qual pertence todo o trabalho como autor: tornar-se cristão.”<sup>77</sup> Enquanto o *Pós-Escrito* lida de maneira mais global com o problema de toda a obra e por isto é considerado um “ponto de viragem”, as obras estéticas, de um modo geral, tratam de temas mais específicos que, no entanto, remetem à preocupação central da produção kierkegaardiana.

Embora o conceito de subjetividade, que nos interessa particularmente, apareça de maneira mais explícita e com maior frequência no *Pós-Escrito*, ele também está

<sup>72</sup> ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. p. 151- 152.

<sup>73</sup> Cf. WATKIN, Julia. *Kierkegaard*. p. 47.

<sup>74</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author*. p.31.

<sup>75</sup> ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*.p.151.

<sup>76</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author* p.31.

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, p.31.

profundamente relacionado com outros aspectos da filosofia kierkegaardiana, como é o caso de sua antropologia descrita em *A Doença para a Morte*.

Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte*, compreende que “O ser humano é espírito”<sup>78</sup> e relaciona o problema central da obra, o desespero, à consciência do indivíduo em relação à própria determinação espiritual. A esse respeito, C. Stephen Evans e Jon Stewart, dois nomes importantes para os estudos de Kierkegaard, alertam para os paralelos entre a fenomenologia hegeliana e a obra *A Doença para a Morte*. O primeiro nos aponta que a concepção kierkegaardiana do ser humano como espírito é bastante devedora da concepção hegeliana, embora Kierkegaard rejeite enfaticamente a tentativa hegeliana de captar toda a realidade como espírito<sup>79</sup>. Já o segundo, analisa a influência do método fenomenológico hegeliano na obra como um todo, especialmente no que tange aos graus de consciência em relação ao si-mesmo (self)<sup>80</sup>, expressão usada por Anti-Climacus em sua antropologia como sinônimo de Espírito.<sup>81</sup>

Essa constatação de ambos os intérpretes não pode ser ignorada, uma vez que o próprio Kierkegaard, ao longo de sua obra, refere-se direta ou indiretamente ao filósofo alemão que exercera enorme influência na Dinamarca do século XIX e, certamente, deixou um legado duradouro na filosofia ocidental. Em várias de suas obras, Kierkegaard acaba por retomar algumas categorias hegelianas, ainda que seja para polemicamente reconfigurá-las a partir de uma perspectiva existencial. Essa postura assemelha-se à estratégia já revelada pelo filósofo de Copenhague de adentrar o universo de seus leitores para corroer suas ilusões por dentro<sup>82</sup>, estratégia que muito se assemelha à ironia socrática.

A associação entre hegelianismo e cristandade no pensamento kierkegaardiano não seria absurda, uma vez que a especulação hegeliana é até mesmo atacada, ainda que em tom irônico, como paganismo revestido de cristianismo: “Pois homem algum jamais esteve tão exposto ao vento como o ficou o cristianismo nos últimos tempos. Ora o cristianismo é explicado de modo especulativo e o resultado é o paganismo; ora não se sabe mesmo o que é o cristianismo.”<sup>83</sup>

<sup>78</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p.13. Na tradução consultada: „Der Mensch ist Geist“.

<sup>79</sup> Cf. EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard: an Introduction*. p.46.

<sup>80</sup> Cf. Jon Stewart. Kierkegaard's phenomenology of despair in “The Sickness Unto Death”.

<sup>81</sup> Lemos na continuação da sentença “O ser humano é Espírito” “Der Mensch ist Geist”, as seguintes orações: “Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo.” “Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst” In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p.13.

<sup>82</sup> Kierkegaard afirma no ponto de vista que aquele que está sob os efeitos de uma ilusão deve ser pego pelas costas, por alguém que se coloque humildemente na mesma situação e demonstre empatia. Cf: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author* p.43-44.

<sup>83</sup> KIERKEGAARD, Søren A. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 80.



Não é o escopo deste trabalho, no entanto, aprofundar as relações entre os dois filósofos, embora esse aspecto dificilmente passará despercebido em qualquer tentativa de compreender o pensamento kierkegaardiano. Utilizando-se ou não de categorias hegelianas, certamente Kierkegaard não pensa seus conceitos em termos especulativos, pois relaciona-os, ao contrário, com a existência, ou seja, com o ser humano enquanto um indivíduo singular e não com uma noção abstrata de ser humano.<sup>84</sup>

No que tange à afirmação kierkegaardiana apresentada por Anti-Climacus, “O ser humano é espírito”, interessa-nos refletir sobre as implicações desta concepção antropológica para o existente, ou seja, o que significa para mim, enquanto indivíduo, ser determinado espiritualmente?

É significativo que Climacus em seu *Pós-Escrito*, uma obra de quase 700 páginas, já tão inicialmente, no Capítulo primeiro à p.38, de modo similar a Anti-Climacus, fará uma declaração categórica bastante semelhante, que se distingue apenas pelo sujeito da frase: “O cristianismo é espírito.”

É preciso, contudo, cautela ao realizar uma rápida associação entre as duas sentenças. Certamente ambas as afirmações não se assemelham por mera coincidência, mas o que nos impede de realizar uma conexão direta entre elas é precisamente seu aspecto dialético implicado em seu caráter existencial que nos impede de assumir esses conceitos com objetividade metafísica.

Isto equivale a dizer que a estrutura antropológica compreendida kierkegaardianamente é um processo que se dá no devir e não um estado metafísico. Nesse sentido, o ser humano é espírito na medida em que é determinado por ele, mas ainda não o é, porque deve subjetivamente, enquanto existente, colocar-se em relação com esta determinação.

Essa ambiguidade, ser e ainda não ser, relaciona-se precisamente ao caráter dialético implicado na estrutura antropológica que Anti-Climacus descreve nas linhas seguintes à sentença já mencionada:

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.

---

<sup>84</sup> Kierkegaard considera-se um autor religioso cuja preocupação é o indivíduo. Cf: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author* p. 37.

Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo.<sup>85</sup>

A descrição antropológica de Anti-Climacus inicia-se com a proposição “O ser humano é espírito”, seguido da afirmação “Espírito é o si-mesmo”, a partir da qual o autor descreve o estado do si-mesmo. Ainda na mesma citação, o ser humano é apresentado através de uma descrição dialética, como uma “síntese de infinitude e finitude, do temporal e do eterno”, etc, ao que o próprio autor acrescenta ao final “assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo.”

Anti-Climacus apresenta, portanto, duas possibilidades da condição humana, o ser humano como si-mesmo e o ser humano como síntese, expressas, por sua vez, em dois tipos de relação definidos da seguinte forma: “Na relação entre dois a relação é o terceiro enquanto unidade negativa.”<sup>86</sup>, neste tipo de relação o ser humano afirma-se como síntese que estabelece uma relação entre os polos dialéticos. “Ao se relacionar, por outro lado, a relação a si-mesma, então é esta relação o terceiro positivo, e este é o si-mesmo.”<sup>87</sup> Este segundo modo de se relacionar é, portanto, aquele em que o ser humano, sem excluir sua condição dialética, ou seja, ainda como síntese, passa a determinar-se efetivamente como espírito.

Em ambas as possibilidades o ser humano é antropologicamente configurado por uma relação e, independentemente do tipo de relação que se estabelece, ele é determinado pelo espírito. Mesmo que a relação restrinja-se à própria síntese, como é o caso do primeiro tipo de relação apresentada no parágrafo acima, Anti-Climacus nos diz que “assim considerado o ser humano *ainda* não é um si-mesmo.”<sup>88</sup> O advérbio de tempo *ainda*, nos mostra que o si-mesmo, o espírito, é parte inerente do humano, *ainda* que neste tipo de relação ele se configure como possibilidade.

Enquanto o tipo da relação estabelecida é dependente do modo como o próprio indivíduo lida com sua existência, Anti-Climacus entende que sua determinação como espírito não é algo que dependa do indivíduo ou do qual ele possa se livrar e afirma que “Uma tal

<sup>85</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p.13. Na tradução consultada: „Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst.“

<sup>86</sup> Ibid., p.13. Na tradução consultada: „Im Verhältnis zwischen zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit.“

<sup>87</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p.13. Na tradução consultada: „Verhält sich dagegen das Verhältnis zu sich selbst, dann ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“

<sup>88</sup> Cf. Ibid., p.13. Na tradução consultada: „So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst.“ *Grifo meu.*

relação que é derivada e estabelecida é o si-mesmo do ser humano, uma relação, que se relaciona a si-mesma e, ao se relacionar a si-mesma, relaciona-se com um outro.”<sup>89</sup>

Ao longo da obra, *Anti-Climacus* refletirá sobre a possibilidade de um ser humano durante a existência não estabelecer uma relação efetiva com seu si-mesmo. Dentro desta possibilidade ele desenvolverá dois tipos de reflexão: uma que levará em conta apenas os momentos da síntese dialética quando o indivíduo não estabelece uma relação com seu si-mesmo, e outra que considerará a determinação da consciência como rejeição ou ignorância do seu si-mesmo.<sup>90</sup>

A reflexão desenvolvida sob esses dois critérios resulta numa complexa tipologia psicológica implicada nesta situação existencial em que o indivíduo não estabelece a correta relação para com a determinação espiritual, e à qual *Anti-Climacus* denomina *desespero*. O *desespero* como conceito kierkegaardiano deve ser, contudo, diferenciado de seu sentido vulgar, o qual é utilizado em situações corriqueiras que não impliquem necessariamente uma relação com a determinação espiritual proposta na antropologia kierkegaardiana. No sentido usual, o *desespero* geralmente é associado a uma situação desagradável ou insuportável para o indivíduo que a enfrenta e está associado à dor e à tristeza. *Anti-Climacus* observa, no entanto, que o *desespero* convive também com a felicidade<sup>91</sup>, já que não é determinado pela exterioridade, isto é, por uma situação que acontece ao indivíduo, mas é uma determinação do espírito.

As implicações psicológicas do *desespero* presentes na obra *A Doença para a Morte*, serão apresentadas no segundo capítulo deste trabalho, onde irei refletir sobre o *desespero* e a fé em relação aos termos *si-mesmo* e *subjetividade*. Fugiria ao nosso propósito realizar uma reflexão mais aprofundada deste conceito no presente capítulo. Interessa-nos, no entanto, o aspecto relacional implicado nesta situação existencial, sobre o qual nos dedicaremos a refletir nos próximos parágrafos.

Vimos que a antropologia kierkegaardiana envolve sempre uma relação, ainda que o indivíduo esteja sob a determinação do *desespero* e relacione-se negativamente com o si-

<sup>89</sup> Ibid., p.13. Na tradução consultada: „Ein derart abgeleitetes, gesetztes verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält.“

<sup>90</sup> Na primeira parte da obra *Anti-Climacus* apresenta ambas as possibilidades sob dois critérios: o ponto A que reflete sobre os momentos das determinações dialéticas da síntese, sob o qual não é relevante a própria consciência diante da relação: “A. Die Verzweiflung so betrachtet, daß nicht darauf reflektiert wird, ob sie bewußt isto der nicht, so daß also bloß auf die Momente der Synthese reflektiert wird”, p.28. E o ponto B, onde o *desespero* é pensado segundo a determinação da consciência: “B. Verzweiflung gesehen unter der Bestimmung: Bewußtsein”, p. 40. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*.

<sup>91</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 25.

mesmo. O que irá diferir uma relação determinada pelo desespero daquela corretamente determinada pelo espírito é o modo com o qual o indivíduo estabelece esta relação.

Este aspecto será mais bem desenvolvido por Anti-Climacus especificamente na segunda parte de sua obra quando o autor retoma sua reflexão antropológica sob uma linguagem mais explicitamente teológica, partindo do aspecto da consciência em relação à determinação do ser humano como espírito. Kierkegaard parece encaminhar, através de Anti-Climacus, nesta segunda parte da obra, seu ataque à cristandade de maneira mais explícita, ao usar terminologias propriamente cristãs. O problema antropológico recebe, neste caso, uma nova qualificação, aquela de estar diante de Deus.<sup>92</sup>

É também na segunda parte que o autor apresenta o desespero como sendo o pecado quando se está diante de Deus ou diante da ideia de Deus<sup>93</sup>. Anti-Climacus entende, no entanto, que estar diante da ideia de Deus não é ainda estabelecer uma relação com o si-mesmo e que essa postura tem algo em comum com o desespero da resignação que encontra refúgio no poético:

Considerado do ponto de vista cristão, uma existência poética (apesar de toda a estética) é pecado, o pecado: de poetizar, no lugar de ser, de se relacionar com o bem e a verdade através da fantasia, ao invés de sê-los, isto é, ao invés de se esforçar existencialmente para sê-los.<sup>94</sup>

Relacionar-se com a ideia de Deus, não é de maneira alguma relacionar-se com Deus. Climacus também diria em outros termos que se relacionar com a ideia de cristianismo, ou seja, relacionar-se objetivamente com o cristianismo, não é de modo algum relacionar-se com o cristianismo. A ênfase colocada tanto sobre o problema antropológico de Anti-Climacus quanto sobre o problema filosófico de Climacus recai sobre o aspecto relacional e, ainda mais especificamente sobre o modo com que esta relação é estabelecida e sobre o critério a partir do qual eu me relaciono com a determinação do espírito, no caso de Anti-Climacus, ou com o próprio cristianismo, no caso de Climacus.

Com a mudança linguística operada por Anti-Climacus ao falar em categorias estritamente cristãs na segunda parte de sua obra, podemos afirmar que ambos os pseudônimos ocupam-se de problemas que, se não podem ser considerados idênticos, são minimamente análogos. Enquanto Anti-Climacus afirma que “o ser humano é espírito”,

<sup>92</sup> Cf. Ibid., p.75.

<sup>93</sup> Cf. Ibid., p.73.

<sup>94</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p.73. Na tradução consultada: „Christlich betrachtet ist (trotz aller Ästhetik) eine jede Dichterexistenz Sünde, die Sünde: zu dichten, statt zu sein, sich zu dem Guten und Wahren zu verhalten durch die Phantasie, statt es zu sein, d.h. existentiell danach zu streben, es zu sein.“

Climacus afirma que “o cristianismo é espírito” e, após termos refletido sobre a conotação existencial que ambos os pseudônimos imprimem em suas definições, podemos finalmente refletir sobre a relação entre as duas proposições tendo em mente que o ponto de encontro entre os dois projetos de pensamento reside no modo e no critério<sup>95</sup> com que a relação do indivíduo para com essas proposições é estabelecida.

Em relação à definição antropológica proposta por Anti-Climacus, interessa-nos notar a associação entre “espírito” e “si-mesmo” quando o pensador afirma que “espírito é o si-mesmo” e que, por sua vez, o si-mesmo é a relação relacionando-se consigo mesma.<sup>96</sup> Essa asserção coloca a própria subjetividade como o modo dessa relação, uma vez que ela não se dá em direção à exterioridade, ou seja, não é determinada por um critério externo, mas se dá em direção a si-mesma, isto é, em direção à interioridade.

Por esta razão não se pode prescindir, mesmo sob categorias cristãs, da disposição socrática<sup>97</sup>, que tem como prerrogativa sustentar o ponto de vista subjetivo em detrimento da determinação objetiva. Ainda que a forma da subjetividade socrática se relacione negativamente com a determinação espiritual, ou seja, que ela ignore a possibilidade real do espírito e com ela a categoria cristã de pecado.

A esse respeito é importante que se esclareça o aspecto decisivo do pecado para o cristão, que será também determinante para a concretude implicada na determinação espiritual do ser humano:

Precisamente o conceito, pelo qual o cristianismo se diferencia qualitativamente de modo mais decisivo do paganismo, é: o pecado, o ensinamento do pecado; e por isto o cristianismo assume de modo bastante consequente que nem o paganismo ou o ser humano natural sabe o que é o pecado, sim, ele assume que se faz necessário uma revelação de Deus, para que se revele o que é o pecado.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Irei lidar mais diretamente com a questão do critério no segundo capítulo ao falar da relação entre subjetividade e fé. Neste capítulo focaremos no modo com que essa relação é, para ambos os pseudônimos, estabelecida.

<sup>96</sup> Cf: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 13.

<sup>97</sup> Sócrates, como vimos no ponto 1.2, é, para Kierkegaard, o modelo do pensador cujo ponto de vista era o da subjetividade. Porque se recusava a recorrer à exterioridade na busca pela verdade e sustentava essa busca apaixonadamente como tarefa para a existência.

<sup>98</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 85. Na tradução consultada: „Gerade der Begriff, durch den das Christentum sich am entscheidendsten qualitativ vom Heidentum unterscheidet, ist: die Sünde, die Lehre von der Sünde; und deshalb nimmt das Christentum auch ganz konsequent an, daß weder das Heidentum noch der natürliche Mensch weiß, was Sünde ist, ja, es nimmt an, daß es einer Offenbarung von Gott bedarf, um offenbar zu machen, was Sünde ist.“

A concretude da relação do cristão para com sua determinação espiritual consiste precisamente na revelação da sua condição de pecador, o que nos termos de *Migalhas* equivaleria a dizer, de sua não-verdade. A determinação socrática carece desta revelação, e do aspecto decisivo do instante que coloca o cristão em relação com sua determinação espiritual, ou seja, com Deus, no tempo, enquanto existente.

Embora a possibilidade desta relação esteja efetivamente disponível para o cristão, ou seja, ainda que essa possibilidade se dê na existência, o perigo de se estabelecer uma relação tendo como critério a exterioridade, (através de mediações objetivas: o pensamento, a igreja, a fantasia poética) é sempre iminente e, por esta razão, tanto Anti-Climacus quanto Climacus reafirmam a necessidade de retomar aquela disposição socrática genuinamente subjetiva:

Sócrates, Sócrates, Sócrates! Sim, deve-se com toda certeza dizer seu nome três vezes, também não seria demais dizê-lo outras dez, se isto ajudasse ao menos um pouco. Acha-se que o mundo precisa de uma república, e ainda que se necessita de uma nova ordem social e uma nova religião: mas ninguém pensa que, o que esse mundo confuso de tanto conhecimento necessita é precisamente de um Sócrates.<sup>99</sup>

Ao refletirmos sobre a definição de cristianismo enunciada por Climacus em seu *Pós-Escrito*, encontramos precisamente esta disposição socrática contemplada, ou seja, encontramos a disposição subjetiva já contemplada na própria definição: “O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.”<sup>100</sup>

A definição de Climacus em relação ao cristianismo e a de Anti-Climacus em relação à estrutura antropológica do ser humano estão intrinsecamente ligadas, uma vez que ao se relacionar com o cristianismo existencialmente, o indivíduo coloca-se em relação com sua própria subjetividade, antropológicamente compreendida como seu si-mesmo. O cristianismo compõe, nesse sentido, a própria estrutura antropológica do indivíduo quando, e apenas quando, a relação é estabelecida subjetivamente. Nas palavras de Climacus, quando na relação enfatiza-se *como* e não o *que*:

<sup>99</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p.87. Na tradução consultada: „Sokrates, Sokrates, Sokrates! Ja, man muß freilich deinen Namen dreimal nennen, es wäre nicht zuviel, ihn zehnmal zu nennen, wenn das etwas helfen könnte. Man meint, die Welt brauche eine Republik, und man meint, man brauche eine neue Gesellschaftsordnung und eine neue Religion: aber niemand denkt daran, daß es gerade ein Sokrates ist, was diese durch viel Wissen verwirrte Welt braucht.“

<sup>100</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 38.

Em termos ético-religiosos, acentua-se outra vez o *como*; contudo isso não deve ser entendido como decoro, modulação de voz, desenvoltura oral, etc., mas se compreende como a relação da pessoa existente, em sua própria existência, com aquilo que ela enuncia. Objetivamente, só se pergunta pelas categorias de pensamento; subjetivamente, pela interioridade. Em seu máximo, esse “como” é a paixão da infinitude, e a paixão da infinitude é a própria verdade. Mas a paixão da infinitude é justamente a subjetividade, e assim a subjetividade é a verdade.<sup>101</sup>

A subjetividade é, portanto, essa disposição interior, esse *como*, decisivo para o problema da verdade. De maneira até mais enfática, Climacus afirma que: *a subjetividade é a verdade*. Essa asserção, contudo, nos apresenta um novo impasse. Ora, vimos com o próprio Climacus em *Migalhas* e também com Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*, que a relação do indivíduo com o cristianismo é marcada pela revelação do pecado, ou seja, pela revelação de que o indivíduo é a não-verdade. Como é então possível que precisamente em termos ético-religiosos a subjetividade possa ser considerada a verdade?

A esse respeito, Climacus irá quatro páginas após afirmar que a subjetividade é a verdade, nos surpreender com outra proposição aparentemente contraditória: “Portanto, a subjetividade, a interioridade, é a verdade; agora, há uma expressão *mais interior* para isso? Sim, se o dito: a subjetividade, a interioridade, é a verdade começar assim: A subjetividade é a inverdade.”<sup>102</sup>

A contradição entre as duas proposições, a subjetividade ser a verdade e a subjetividade ser a inverdade, refere-se ao modo como a relação entre o ser humano, enquanto um indivíduo existente, e o paradoxo cristão, é estabelecida.<sup>103</sup> Vimos em *Migalhas* que juntamente com a revelação da não-verdade do existente, o mestre, que é o próprio deus, traz consigo a verdade e com ela a condição para que ele possa compreendê-la.<sup>104</sup>

Essa mesma reflexão presente em *Migalhas* será reiterada no *Pós-Escrito*, onde Climacus admitirá a própria verdade como um paradoxo quando, e apenas quando, ela se relaciona com o existente: “De que modo surge o paradoxo? Ao serem justapostos a verdade essencial eterna e o existir.”<sup>105</sup> A verdade eterna encarnou no tempo e entrou em relação com o existente. Esse é o paradoxo que opera uma mudança essencial na existência. É na relação com o paradoxo que a mudança essencial da inverdade para a verdade é operada, mas,

<sup>101</sup> Ibid., p. 214.

<sup>102</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 218.

<sup>103</sup> Este ponto será mais detalhadamente trabalhado no capítulo dois, onde refletiremos sobre o problema antropológico de maneira mais aprofundada.

<sup>104</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p. 33.

<sup>105</sup> KIERKEGAARD, Søren A. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 220.

permanece válida nesta relação, a mesma disposição socrática de que a relação com a verdade só é possível subjetivamente.

Estivesse a verdade essencial eterna objetivamente disponível, o discurso então seria o de que a objetividade é a verdade, mas a verdade, ao contrário, repele a objetividade apresentando-se para o existente como o paradoxo do eterno que veio a ser no tempo. Tentar explicá-lo objetivamente é abstrair de sua própria condição de existente, de sua condição de síntese. Na existência, o indivíduo não consegue livrar-se de sua temporalidade e, nesse sentido, retornamos ao movimento socrático que não alcança a eternidade, a infinitude em si, mas apenas a ideia da infinitude, ou seja, apenas sua possibilidade.

A objetividade repele o paradoxo ao querer explicá-lo e com isto não consegue ir mais longe que o socrático, a não ser que confira o nome de cristianismo a outra espécie de doutrina que anule o próprio paradoxo. Mas isso, como vimos, Kierkegaard não chamaria de cristianismo, mas de crandade. O paradoxo é o sinal distintivo do cristianismo<sup>106</sup>, por isso Climacus defende que “O cristianismo não é uma doutrina, mas expressa uma contradição existencial e uma comunicação existencial.”<sup>107</sup> Nesse sentido é que a verdade do cristianismo carece de uma mediação capaz esclarecê-la objetivamente.

A subjetividade é, portanto, o modo que torna possível a relação do existente com o paradoxo e é nela que a mudança essencial da inverdade (do estado de pecado), para a verdade, é operada. A condição para que a subjetividade estabeleça uma relação para com o paradoxo, no entanto, é também trazida pelo próprio paradoxo, não fosse assim, a verdade estaria desde sempre disponível na própria subjetividade e retornaríamos então ao problema da recordação socrática. A esta condição capaz de operar a mudança essencial na subjetividade, Climacus denomina fé.<sup>108</sup> Esta fé expressa-se, por sua vez, como uma paixão infinita que conduz a subjetividade ao seu máximo:

Quanto menos confiabilidade objetiva, mais profunda é a possível interioridade. Quando o próprio paradoxo é o paradoxo, ele rebate em virtude do absurdo, e a paixão da interioridade, que corresponde a isso, é a fé. – Mas a subjetividade, a interioridade, é a verdade; pois de outro modo teremos esquecido o mérito socrático. Mas para a interioridade não há expressão mais forte do que, quando a retirada, da existência para dentro da eternidade, pela recordação se tornou impossível, então com a verdade contra si, como paradoxo, na angústia do pecado e com sua dor, com o

<sup>106</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.253.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>108</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p.83.



tremendo risco da objetividade – crer. Mas sem risco não há fé, nem mesmo a socrática, menos ainda essa de que falamos aqui.<sup>109</sup>

No segundo capítulo abordarei de modo mais específico o conceito de fé no pensamento kierkegaardiano e, para tal, recorrerei especialmente às obras pseudônimas *Temor e Tremor* de Johannes de Silentio, *A Doença para a Morte* de Anti-Climacus e as obras de Climacus já citadas neste capítulo, através das quais poderemos refletir sobre a inseparabilidade dos conceitos de fé e subjetividade no pensamento kierkegaardiano.

---

<sup>109</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p.221.

## CAPÍTULO 2

### A inseparabilidade dos conceitos de Subjetividade e Fé

#### 2.1 Esclarecimentos preliminares

A fé foi abordada, ao fim do primeiro capítulo, como a condição que opera a mudança essencial na subjetividade, ou seja, a mudança da não-verdade para a verdade. Com efeito, não é possível se falar em subjetividade no pensamento kierkegaardiano sem se falar em fé. Climacus denomina a fé como *a paixão da interioridade*<sup>110</sup>, e embora tenha sido colocado maior foco no conceito de subjetividade no capítulo anterior, é importante ressaltar que ambos os conceitos, subjetividade e interioridade, são sinônimos para Kierkegaard.

Percebemos que enquanto o pseudônimo Johannes Climacus enfatiza o conceito de subjetividade, embora utilize em alguns momentos do *Pós-Escrito* subjetividade e interioridade como alternativas para o mesmo conceito<sup>111</sup>, o pseudônimo Johannes de Silentio, por exemplo, autor de *Temor e Tremor*, embora não se valha do termo subjetividade, também relaciona a interioridade diretamente à fé.

Trabalharemos, portanto, com esta sinonímia, entendendo, como já mencionado, que ambos os termos servem ao mesmo conceito<sup>112</sup>. Isto posto, iremos primeiramente nos ocupar da inter-relação que o pseudônimo Johannes de Silentio estabelece entre os conceitos de interioridade e fé na obra *Temor e Tremor* de 1843, o que nos auxiliará a perceber a sua inseparabilidade.

Essa mesma inter-relação e a respectiva inseparabilidade desses conceitos serão reafirmadas em suas obras posteriores, tanto naquelas da primeira fase, como *Migalhas Filosóficas* de 1844 e o *Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas* de 1846, quanto nas obras da

<sup>110</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p.221.

<sup>111</sup> Encontramos essa sinonímia, por exemplo, em sua máxima: “O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.”. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 38.

<sup>112</sup> A respeito da diferença terminológica, é ainda importante levar em conta que, embora o problema de fundo dos pseudônimos Climacus e De Silentio seja o mesmo, a escolha da terminologia está também relacionada à polêmica que cada obra levanta. Deste modo, encontramos em Climacus a subjetividade em oposição à objetividade, enquanto em De Silentio encontramos a interioridade em oposição à exterioridade.

segunda fase como *As Obras do Amor* de 1847, *A Doença para a Morte* de 1849 e *Prática no Cristianismo* de 1850.

Não será possível, contudo, identificar e analisar esse aspecto central do pensamento kierkegaardiano em cada uma dessas obras. Tentaremos estabelecer a partir de algumas delas, a começar por *Temor e Tremor*, diferentes aspectos e terminologias que nos apontam para a interdependência desses conceitos no pensamento kierkegaardiano como um todo.

## 2.2 Interioridade e fé: sua inter-relação na obra *Temor e Tremor*

A obra *Temor e Tremor* de 1843 carrega em si o peso de uma obra genial que encanta por sua originalidade e expressão poética, mas também repele por seu tom enfático e radical ao assumir o absurdo como aspecto central da fé, negando a possibilidade de abordá-la de maneira sistemática e distanciada.

O pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio dispensa um linguajar formal e, embora o texto nos convide a uma densa reflexão filosófica, todos os conceitos ali aventados giram em torno de um único ponto, ou melhor, de um único indivíduo: Abraão. Centrar uma discussão filosófica numa figura bíblica, no entanto, não soa muito bem aos ouvidos acadêmicos, que logo se apressa a chegar aos conceitos e avançar com o pensamento. Essa é, porém, precisamente a crítica que nos fornece o tom da obra *Temor e Tremor* logo em seu prefácio.

O autor pseudônimo não está preocupado em atender às exigências do “Sistema”<sup>113</sup> e, em contraposição a esse modelo de filosofia, presta homenagem ao modo grego de pensar que, para De Silentio, desconhecia a pressa em avançar e preferia cultivar durante toda a vida a dúvida:

Aquilo que os antigos gregos, também tendo portanto um razoável entendimento da filosofia, aceitavam como uma tarefa para toda a vida, porque a prática de duvidar não se adquire em dias ou semanas; o que alcançou o velho lutador já retirado que conservara o equilíbrio da dúvida contra todas as armadilhas, negando a certeza da verdade e a certeza do pensamento, e desafiando sem vacilar a angústia do amor-próprio e as

---

<sup>113</sup> Entenda-se *Sistema* aqui como uma referência ao pensamento filosófico de sua época, profundamente influenciado pelo hegelianismo.

insinuações da compaixão – é aí que no nosso tempo todos começam. No nosso tempo ninguém fica parado na fé, antes avança.<sup>114</sup>

Essa citação é para a reflexão proposta neste trabalho da mais alta valia, uma vez que dela é possível extrair aspectos fundamentais do pensamento kierkegaardiano como a crítica à assunção do sistema hegeliano por parte do pensamento filosófico e teológico de seu tempo e com ela a recusa em se fiar num pensamento sistemático que elimina as incertezas, ou melhor, as supera ou abole juntamente com as dúvidas que eventualmente angustiassem aquele que se ocupasse do problema da fé.

Johannes de Silentio, ao trazer à baila a passagem de Gênesis 22, quer justamente retomar o aspecto do absurdo, da incerteza objetiva que se coloca para o sujeito quando ele se propõe a ocupar-se da questão sem desconsiderar sua própria existência, suportando as angústias que a dúvida encerra.

É precisamente no sujeito bíblico, no caso, Abraão, que De Silentio reconhece a possibilidade de enunciar um conceito que parta de um indivíduo concreto, capaz de nos comunicar algo existencialmente. Nesse sentido, Abraão nos comunica um conceito apenas à medida que nos dispomos a segui-lo na subida ao Monte Moriá e a experimentar, não sem angústia, o terrível segredo que não se deixa pronunciar.

Essa comunicação indireta, que não se revela em fórmulas abstratas do pensamento, perpassa toda a obra kierkegaardiana, já que todos os seus pseudônimos tencionam salvar o cristianismo de tornar-se objeto da pura abstração intelectual ou da conformação social como mera herança cultural.<sup>115</sup> Posso usar a comunicação direta para expressar uma operação matemática, para descrever uma função fisiológica, fornecer previsões meteorológicas, explicar regras gramaticais, enfim, para apresentar dados objetivos. Percebemos sem demora o quão indispensável é a linguagem direta nessas situações onde se exige correção e precisão. O problema da linguagem direta aparece, porém, quando procuro comunicar aquilo que não se adéqua a padrões objetivos.

Esse é para Kierkegaard o erro em que muitos recaem em relação ao cristianismo ou ao religioso propriamente dito. Para o filósofo de Copenhague estamos diante de uma questão

---

<sup>114</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 51.

<sup>115</sup> Como vimos no primeiro capítulo, Kierkegaard deixa isso claro ao revelar sua estratégia de comunicação indireta através dos pseudônimos em sua obra póstuma *Ponto de Vista da Minha Obra como Autor*. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author*. p. 43.

que não se deixa compreender por parâmetros da exterioridade, pelo universal, em outras palavras, o cristianismo só se deixa compreender na interioridade, pelo indivíduo.

Através de uma rica releitura dramática de Gênesis 22, ofertada em quatro possíveis versões que ensaiam diferentes resultados, *De Silentio* demora-se em refletir sobre os preparativos da viagem de Abraão, seus pensamentos, os olhares de Sara, o comportamento de Isaac. O leitor é convidado a explorar os meandros da jornada junto a Abraão e a sentir o peso de sua angústia diante da decisão de oferecer Isaac, o filho da promessa, em holocausto. Chama-nos a atenção ainda o fato de que sua decisão não só deveria ser tomada, mas sustentada nos três dias de jornada até o Monte Moriá.

Todo esse cenário dramático engendra a atmosfera<sup>116</sup> capaz de provocar no leitor o desconforto de se ver na situação em que o pai da fé se encontrava diante da possibilidade absurda de abdicar precisamente daquilo que lhe fora milagrosamente ofertado. É apenas ao nos colocarmos lado a lado com Abraão e nos afinarmos com sua situação que se torna possível ouvir aquilo que ele pode nos comunicar em seu silêncio. É importante ressaltar que Johannes de Silentio, embora se debruce sobre a passagem bíblica e dedique um capítulo inteiro a elogiar o pai da fé, em momento algum tenta explicá-lo. Como nos aponta Roos,

Este nome, Johannes de Silentio, não é acidental. O autor pseudônimo de Temor e Tremor não é alguém que tem fé. Diante de Abraão e da opção da fé, como seu próprio nome já indica, ele silencia – embora, ironicamente, Silentio é capaz de escrever uma belíssima obra, na qual acompanha Abraão em sua jornada.<sup>117</sup>

De Silentio sabe que explicar Abraão é lidar objetivamente com aquilo que não encontra categorias para ser explicado na exterioridade ou, nos termos do autor, no mundo exterior. O mundo exterior é para De Silentio regido pela lei da indiferença, enquanto o mundo do espírito é regido por uma “eterna ordem divina.”<sup>118</sup> O pseudônimo kierkegaardiano instaura destarte uma polêmica em relação a Hegel, já que, diferentemente do filósofo alemão, discorda que o singular encontra seu *telos* no universal. Assim como

---

<sup>116</sup> O título deste capítulo em dinamarquês é precisamente “Stemming” que pode ser traduzido como atmosfera. Este termo se aproxima do alemão “Stimmung” e do Inglês “Mood”. A tradutora portuguesa da obra, Elisabete M. de Sousa, da tradução que está sendo utilizada como referência neste trabalho, optou, no entanto, pelo termo “Disposição”, que também caberia para indicar uma disposição de ânimo.

<sup>117</sup> ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. p. 66.

<sup>118</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.79.

Johannes Climacus, Johannes de Silentio irá também refutar o que vimos no primeiro capítulo como o “axioma hegeliano” que para Kierkegaard é aquele de o interior ser o exterior.

Johannes de Silentio vai mais longe, no entanto, e afirma que “na filosofia hegeliana, das Äußere (die Entäußerung) [o externo (o externalizado)] é superior a das Innere[o interno]”<sup>119</sup> e afirma que ao aplicar essa mesma lógica a Abraão e à fé, Hegel não tem razão. Para De Silentio, “ao invés, a fé é este paradoxo – o de a interioridade ser superior à exterioridade, ou recordando de novo uma expressão anteriormente citada, o número ímpar é superior ao número par.”<sup>120</sup>

De Silentio recorre novamente a Abraão para evidenciar o absurdo irreparável que sua história anuncia, não podendo sob quaisquer hipóteses ser o pai da fé remediado por uma concepção ética. Como poderia um pai possuir justificativa ética pelo sacrifício de seu próprio filho? De Silentio insiste que o julgamento ético da questão não encontraria saída a não ser julgar Abraão como assassino:

Não há expressão superior a esta para o ético na vida de Abraão: um pai deve amar o seu filho. Nem sequer se pode aqui falar do ético no sentido do que é moral. Por muito que o universal estivesse presente, estaria deveras encriptado em Isaac, escondido por assim dizer nos costados de Isaac, e teria de gritar pela boca: não faças tal coisa, que tudo destruirás.<sup>121</sup>

Se Abraão não se deixa justificar eticamente e se sua decisão não está determinada por nenhuma outra categoria externa, restam-nos apenas duas opções: ou estamos diante de um apaixonado ou de um louco. Alguns poderiam argumentar que entre a paixão e a loucura não há limites claros, esse impasse pode ser, no entanto, iluminado pelo pseudônimo Climacus em seu *Pós-Escrito*.

Ao refletir sobre a relação entre subjetividade e loucura, Climacus traz como modelo o personagem Dom Quixote, de Miguel de Cervantes. Segundo o pseudônimo kierkegaardiano, “Dom Quixote é o modelo da loucura subjetiva na qual a paixão da interioridade envolve uma representação particular finita e fixa.”<sup>122</sup> Dom Quixote direciona sua paixão para suas próprias fantasias, as quais ganham realidade em seus delírios, tornando-o motivo de piada para

---

<sup>119</sup> Ibid., p. 128.

<sup>120</sup> Ibid., p. 129.

<sup>121</sup> Ibid., p. 118.

<sup>122</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 206.

aqueles que enxergam a contradição. Como bem aponta Climacus, a paixão de Dom Quixote restringe-se a uma representação finita e fixa.

Climacus parece deixar implícito nesta análise, a diferença entre fixação e fé. É certo que Dom Quixote vivia suas fantasias com paixão, mas é importante diferenciarmos os níveis de paixão que separam definitivamente o personagem de Cervantes do pai da fé. Essa diferença nos é apresentada tanto por Climacus quanto por Johannes de Silentio. Para ambos os pseudônimos, a fé é uma paixão infinita ou ainda, uma paixão suprema. Ao falarmos de fé estamos, portanto, falando de paixão, mas não de qualquer paixão.

O teólogo e filósofo da religião, Paul Tillich, que também se ocupou intensamente da obra de Kierkegaard, nos ajuda a compreender melhor esta relação. Assumindo essa mesma concepção, Tillich entende que esta paixão implica em estar tomado pelo incondicional, ou seja, implica em que o infinito esteja presente no ser humano através da fé.

Esta definição leva Tillich a defender a fé como “o ato mais íntimo e global do espírito humano.”<sup>123</sup> Trata-se, portanto, de um ato que não parte meramente da vontade ou da imaginação. A fé envolve fundamentalmente uma passividade perante o infinito ou, nas palavras de Johannes de Silentio, uma resignação perante o absoluto. Nesse sentido é que lemos em *Temor e Tremor* que “Abraão foi maior que todos, grande pela fortaleza cuja força é fraqueza.”<sup>124</sup>

A paixão do cavaleiro andante que parte de La Mancha nasce de um ato íntimo, mas não de um ato global e, certamente, sem nenhum traço de resignação. Suas representações fantasiosas são frutos de um ensimesmamento, que carece do critério da infinitude e que acaba por transformar o personagem de Cervantes num ser fragmentado, escravo de suas próprias fantasias, sendo obrigado a reinventá-las constantemente para sustentar suas crenças.

A paixão do cavaleiro da fé, diferentemente daquela do fidalgo do século XVII, não se restringe a uma representação finita, direcionada a um objeto particular e finito, ao contrário, ela carece de representação, justamente por conter em si a própria infinitude. Fica claro aqui o caráter essencialmente paradoxal da fé, através do qual o infinito participa de um ser finito e no qual “o singular, enquanto singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto.”<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. p.7.

<sup>124</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 67.

<sup>125</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 114.

A subjetividade de Dom Quixote configura-se através de suas fantasias e, precisamente por isto, apresenta-se de maneira instável e fragmentada, característica esta típica dos casos de loucura, em que o louco ora se identifica como Júlio César e ora como uma borboleta.

Climacus chega a denominar a paixão quixoteana de “delírio da interioridade”<sup>126</sup>, que, como vimos, carece da infinitude que sustenta a paixão da fé. É importante ter em mente que o critério segundo o qual é possível diferenciar a loucura quixoteana da paixão da fé ou, em termos imagéticos, Dom Quixote de Abraão, é precisamente aquele da relação com a infinitude que, por sua vez, se não pode ser medida objetivamente, pode ter seus parâmetros conceituais estabelecidos.

Somos com essas considerações, portanto, apresentados novamente ao aspecto paradoxal da fé. Reconhecer um paradoxo não é, no entanto, encerrar quaisquer possibilidades de discussão, mas sim reconhecer um limite que nos impede de operar uma conclusão racional, lógica, passível de comunicação direta. Indiretamente, no entanto, aquilo que Abraão nos comunica é justamente esse paradoxo: sua paixão. E a fé é precisamente essa paixão.

Do ponto de vista ético, a paixão de Abraão não passa de loucura, já que o ético exige que ela seja expressa exteriormente, comunicada diretamente. Aquilo que está radicalmente atrelado à interioridade carece, no entanto, de uma expressão exterior. Nas palavras de De Silentio: “o paradoxo da fé consiste em haver uma interioridade que é incomensurável em relação ao exterior.”<sup>127</sup>

Cabe aqui uma observação em relação à polêmica de Johannes de Silentio em relação ao ético. O ético é para De Silentio, o universal e, as questões pertencentes à interioridade, como a fé, não encontram, para ele, expressão no universal, isto é, não podem ser esclarecidas pelo universal. No terceiro capítulo veremos, contudo, que Kierkegaard pensa uma segunda ética, fundada no amor, e que se relaciona com a fé.

De Silentio não afirma que Deus, o absoluto, não é o ético, mas sim, que Deus não pode ser somente o ético. Kierkegaard rejeita o ético como o limite da existência, já que ele não deixa espaço para o incomensurável, para as questões da interioridade. Como vimos no primeiro capítulo, não é possível pensar categorias como subjetividade e interioridade em Kierkegaard sem considerar a condição de não-verdade em que se encontra o ser humano na

<sup>126</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 206.

<sup>127</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 129.



existência. Esse aspecto nos traz uma perspectiva epistemológica fundamental para compreendermos a dissociação que Kierkegaard realiza entre o absoluto e o ético.

O risco de reduzir tudo ao ético é o mesmo de restringir a existência a uma ideia, a um sistema em que “a existência da humanidade arredonda-se então toda em si mesma numa forma perfeitamente esférica, e o ético é simultaneamente o limite e o completamento.”<sup>128</sup> Enquanto existente, ou seja, na condição de não-verdade, o ser humano não pode abarcar a totalidade da realidade, ou seja, conceber Deus e a existência de modo sistemático, como uma ideia abstrata.

A noção de pecado, descrita por Climacus como a condição de não-verdade em *Migalhas Filosóficas*, deve ser mantida em mente para que não se perca de vista a diferença que ele instaura entre Deus e a humanidade. Segundo Piety,

O próprio pensamento absoluto de Hegel torna-se, por conseguinte, Deus pensando a si-mesmo, e a coincidência entre o sujeito empírico e o absoluto a qual Kierkegaard recusou enfaticamente em Hegel, vem a ser a coincidência do sujeito humano com o divino, a qual Kierkegaard possui objeções ainda mais fortes.<sup>129</sup>

Esse sujeito divino, restrito ao seu aspecto ético transforma-se, segundo De Silentio “num ponto invisível e evanescente, um pensamento impotente, cujo poder se encontra somente no que é ético, que completa a existência.”<sup>130</sup> Deus, enquanto absoluto, não se restringe apenas ao ético, no sentido do universal. Essa distinção certamente nos esclarece de que modo Abraão não se contradiz ao ir além do ético e retoma o aspecto paradoxal da fé em que o singular é superior ao universal.

A fé é, portanto, uma paixão que não se deixa mediar pela exterioridade, mas se ela carece de mediações, poderíamos novamente incorrer no erro de associar a fé a uma paixão ingênua, a uma fixação quixoteana. Faz-se mister, neste sentido, esclarecer outra distinção fundamental: a fé é uma paixão, mas não uma emoção estética. A paixão implica em

<sup>128</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 127-128.

<sup>129</sup> PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. p. 10. No original: “Hegel’s absolute thinking itself thus becomes God thinking himself, and the coincidence of the empirical and the absolute subject to which Kierkegaard objected so strongly in Hegel becomes the coincidence of the human and the divine subject, to which Kierkegaard has even stronger objections.”

<sup>130</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.128.

interioridade, mas a fé não deve ser confundida com uma interioridade estética, ingênua, mas sim numa “nova interioridade.”<sup>131</sup> Segundo De Silentio,

Sem demora, a filosofia moderna permitiu-se substituir “fê” por o imediato. Ao fazer tal coisa, torna-se então ridículo negar que a fé existe desde todo o sempre. A fé aparece agora, de alguma maneira, na companhia relativamente trivial dos sentimentos, da disposição, da idiossincrasia, dos *vapeurs*, etc.<sup>132</sup>

Fosse a fé apenas uma emoção, o indivíduo não estaria diante do absoluto, mas de algum aspecto da exterioridade passível de apreciação estética. A interioridade da fé com que o indivíduo se coloca numa relação absoluta diante do absoluto deve ser, portanto, uma nova interioridade e a fé pode ser entendida, nesse sentido, como uma segunda imediatidade ou uma imediatidade posterior.<sup>133</sup>

Essa nova interioridade diferentemente da apreciação estética, como nos aponta De Silentio, é marcada por um primeiro movimento de resignação. Aquele que crê se faz fraco diante do absoluto e resigna-se infinitamente. Através de Abraão podemos novamente aprender a angústia daquele que renuncia o que possui de mais precioso e se prostra humildemente diante da exigência do absoluto.

O primeiro movimento desta paixão que é a fé consiste numa aniquilação da própria vontade perante a vontade de Deus. A fé configura-se em primeiro lugar, como essa paixão infinita que dispõe infinitamente do si-mesmo, colocando-se numa relação absoluta para com o absoluto. Esse não é, contudo, o movimento definitivo da fé. Se assim o fosse, a fé perderia sua força existencial e se evanesceria num além mundo, se assemelhando a uma melancolia poética tristemente resignada. Essa não foi, no entanto, a paixão que guiara Abraão. Como nos aponta De Silentio: “Abraão, contudo, acreditava e acreditava para esta vida.”<sup>134</sup> A fé de Abraão não consiste apenas em sua resignação, mas sim em crer que receberia de volta Isaac:

De nada abduco por intermédio da fé, pelo contrário, tudo alcanço através da fé, no sentido preciso em que se afirma que aquele que tem fé do tamanho de um grão de mostarda pode mover montanhas. É necessária uma coragem

<sup>131</sup> Ibid., p. 129.

<sup>132</sup> Ibid., p. 129.

<sup>133</sup> Cf. Ibid., p.144.

<sup>134</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.71.

meramente humana para abdicar de toda a temporalidade de modo a ganhar a eternidade; mas eu ganho-a e não posso dela abdicar para toda a eternidade, o que é uma autocontradição. Mas é necessária uma coragem paradoxal e humilde para captar agora toda a temporalidade por força do absurdo, e essa coragem é a fé. Não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac.<sup>135</sup>

A fé caracteriza-se, deste modo, por seu movimento dialético que conduz o indivíduo à infinitude, na mesma medida em que o devolve à finitude. É ao abdicar-se de si que Abraão ganha a si mesmo. Esse movimento paradoxal não se deixa mediar pela exterioridade e, nesse sentido, ainda que se possa falar em uma primeira interioridade estética, ela ainda assim não opera com paixão infinita, pois deixa-se determinar pela finitude, ou seja, carece do critério da infinitude, do eterno.

Johannes de Silentio rejeita-se a nos oferecer o conceito de fé em forma de tratado, como era esperado de um filósofo em sua época. Sua opção de distinguir-se da forma convencional, não é, contudo, mero capricho. O pseudônimo kierkegaardiano tem consciência do aspecto paradoxal implicado no conceito que não se deixa revelar diretamente. De Silentio enuncia este conceito paradoxal ao personificá-lo na figura de Abraão que também paradoxalmente comunica-se ao se silenciar. Abraão comunica-se através de sua angústia e sua paixão, ou seja, apenas indiretamente, e, somente deste modo, é que *Temor e Tremor* logra manter o conceito de fé radicalmente atrelado ao âmbito da interioridade.

A relação entre fé e interioridade que procurei mostrar a partir da obra *Temor e Tremor* não se restringe apenas a essa obra pseudônima e, na verdade, poderia ser até mesmo considerada um dos grandes eixos do pensamento kierkegaardiano. Antes de analisarmos este aspecto em outras obras, é importante realizar ainda uma consideração importante sobre o aspecto da fé na obra *Temor e Tremor*.

Abraão é apresentado por De Silentio como o pai da fé e toda a obra gira em torno da fé abraâmica e daquilo que o pseudônimo apreende e desenvolve a partir dela. Devemos cuidar, contudo, em associar automaticamente a fé de Abraão apresentada por De Silentio, à fé cristã apresentada e desenvolvida em outros pseudônimos, sobretudo nas obras de Climacus. Isto não quer dizer que o conceito de fé em *Temor e Tremor* não se relaciona com aquele de *Migalhas* ou de outros pseudônimos que lidam com o cristianismo de maneira mais

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 105.

explícita. Como nos aponta Roos, “Kierkegaard olha para Abraão a partir do lugar onde se encontra, a fé cristã.”<sup>136</sup>

De Silentio reflete sobre Abraão a partir de um contexto cristão, em que o pai da fé é sempre pensado à luz do cristianismo. Ainda segundo Roos: “A fé de Abraão, embora não se dirija ao paradoxo do Deus-Homem, é uma fé paradoxal e, portanto, pode ser analisada como paradigma da própria fé cristã. A fé de Abraão fornece a forma, a atitude.”<sup>137</sup>

Não se trata aqui da fé revelada, mas da fé vivida por força do absurdo e expressa na atitude de Abraão. A fé de Abraão é acolhida pelo cristianismo, portanto, em seu aspecto formal, já que não se encontra presente aqui o paradoxo do Deus encarnado que ressignifica o próprio conteúdo da fé.

### 2.3 Desespero e fé: a dialética do tornar-se si-mesmo

Em *Temor e Tremor* o conceito de fé gira em torno de um indivíduo, Abraão, cuja história “contém uma suspensão teleológica do ético.”<sup>138</sup> Abraão, através da fé, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto, tornando-se, enquanto um singular, paradoxalmente superior ao universal.

A história de Abraão conta-nos de que modo a fé tem sua morada exclusivamente na subjetividade, na interioridade, e que por isso não é passível de mediações. Abraão nos aparece como modelo, como inspiração, ou nas palavras de De Silentio como “uma estrela que guia e salva os angustiados.”<sup>139</sup>

Diferentemente das tragédias gregas ou das novelas de cavalaria medievais, Abraão não figura como o herói que renuncia a sua vontade por amor aos homens ou como poeta contemplativo que renuncia à realidade por amor às suas fantasias. Abraão é apresentado por Johannes de Silentio como o cavaleiro da fé que renuncia a tudo por amor a Deus e que ao fazê-lo, ganha a si-mesmo.

Sua renúncia, no entanto, não carrega o peso da melancolia. Como vimos, o movimento da fé que Abraão vivencia, não se completa em sua renúncia. Com efeito, De

<sup>136</sup> ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. p. 69.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>138</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 125.

<sup>139</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 72.

Silentio observa que o cavaleiro da fé resigna-se infinitamente “e no entanto saboreia o gosto da finitude com a mesma intensidade do que aquele que nunca conheceu nada de superior.”<sup>140</sup>

Esse movimento dialético da fé, que compreende aqueles da infinitude e da finitude, note-se bem, é realizado por força do absurdo. Esse aspecto é aqui fundamental para uma compreensão do significado da interioridade implicado neste movimento. Como vimos no capítulo anterior, a subjetividade, a interioridade, não pode em momento algum ser dissociada de sua fundamentação antropológica, que é, por sua vez, sua determinação espiritual:

Se no homem não houvesse uma consciência eterna, se na origem de tudo se encontrasse apenas uma força bravia e lêveda que ao contorcer-se em escura paixão tudo criasse, o que fosse grande e o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria então a vida a não ser desespero?<sup>141</sup>

O conceito de fé em Kierkegaard não pode ser separado daquele de ser humano. A fé não seria possível se no homem não houvesse uma consciência do eterno, se ele não estivesse fundamentado em sua determinação espiritual. Os movimentos da infinitude e da finitude que dizem respeito ao indivíduo singular que é Abraão, estão atrelados à sua interioridade, ou seja, acontecem subjetivamente. É na sua subjetividade que Abraão coloca-se em relação absoluta com o absoluto.

As sementes das determinações antropológicas no pensamento de Kierkegaard estão presentes desde suas obras da primeira fase, seja em passagens esparsas e de maneira indireta, como é o caso de *Temor e Tremor*, ou de maneira direta como no caso de *O Conceito de Angústia* de 1844. É em *A Doença para a Morte* de 1849 do pseudônimo Anti-Climacus, no entanto, que, como pudemos já observar no primeiro capítulo, encontramos de maneira mais detalhada e sistematizada sua antropologia, e é também nesta obra que poderemos explorar melhor sua relação com o conceito de fé.

No capítulo anterior, ao me ocupar especificamente sobre o tema da subjetividade, argumentei que os termos *si-mesmo* em Anti-Climacus e *subjetividade e interioridade* em Climacus são componentes de um mesmo conceito, afirmando que estar em relação com o cristianismo (problema central para Climacus), é estar em relação com a própria subjetividade, é tornar-se um si-mesmo. É importante, portanto, ter em mente que tornar-se

---

<sup>140</sup> Ibid., p. 96.

<sup>141</sup> Ibid., p. 65.

subjetivo e tornar-se si-mesmo são processos sinônimos e, como argumento neste capítulo, inseparáveis do conceito de fé.

Pretendo retomar aqui o problema antropológico de Anti-Climacus, já enunciado no capítulo anterior, tendo como foco a questão do si-mesmo sob o recorte da dialética entre desespero e fé, relacionando alguns de seus aspectos àqueles da dialética da fé e interioridade na obra *Temor e Tremor* descrita no ponto anterior. Para tal, irei elucidar o problema do desespero a partir da obra *A Doença para a Morte* e posteriormente compreender de que modo a fé é apresentada por Anti-Climacus como cura ou antídoto para o desespero.

Vimos que Johannes de Silentio indaga o que seria a vida se no ser humano não houvesse uma consciência eterna, ao que ele conclui com a pergunta: “que outra coisa seria então a vida a não ser desespero?”<sup>142</sup> Essa pergunta ocupará o pseudônimo Anti-Climacus ao longo da obra *A Doença para a Morte*, na qual o ser humano é descrito numa dependência necessária para com sua consciência eterna.

Anti-Climacus afirma na primeira página do primeiro capítulo que o ser humano é uma síntese: “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. Uma síntese é uma relação entre dois.”<sup>143</sup> O ser humano é, portanto, descrito como uma relação, mas, nesta relação entre dois, o ser humano ainda não é um si-mesmo.

Ao refletir sobre o si-mesmo, Anti-Climacus afirma que ele é uma relação derivada ou estabelecida por um terceiro e ao prosseguir essa mesma reflexão conclui que só é possível para o si-mesmo estar em equilíbrio ao repousar nesta relação da qual ele deriva<sup>144</sup>. Essa assertiva nos esclarece a dependência do ser humano desse terceiro do qual ele mesmo é derivado, ao mesmo tempo em que ela abre espaço para a possibilidade de o ser humano não assumir essa dependência.

Essa possibilidade está colocada pela própria natureza dialética que sua antropologia encerra. Ao recordar a descrição de sua antropologia poderemos verificar que o ser humano é uma síntese e, enquanto existente, lida a cada momento com suas possibilidades dialéticas, sua infinitude e finitude, seu corpo e sua alma, suas necessidades e possibilidades, etc.

<sup>142</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 65.

<sup>143</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p.13. Na tradução consultada: Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien.

<sup>144</sup> Cf. *Ibid.*, p.14

O ser humano é um ser de possibilidades e, como tal, possui a capacidade de fazer escolhas. Há, no entanto, uma condição diante da qual ele nada pode optar: a de que ele é um ser derivado, estabelecido por um terceiro. Embora haja a possibilidade de o ser humano repousar ou não nesse poder do qual ele deriva, ou seja, de reconhecê-lo e de se entregar ou não a ele, não há nada que ele possa fazer em relação ao fato de ser derivado de um terceiro, de não ser autogerado.

É apenas ao reconhecer e ao repousar no poder do qual ele deriva que o ser humano torna-se si-mesmo: “Essa é a fórmula, que descreve o estado do si-mesmo, quando o desespero é colocado de lado: Ao se relacionar consigo mesmo e ao querer ser si-mesmo, o si-mesmo funda-se transparentemente no poder que o estabeleceu.”<sup>145</sup> Invertendo a ordem dos fatores, mas não a lógica, poderíamos afirmar que na medida em que o ser humano não se relaciona consigo mesmo e não quer ser si-mesmo, o que implica em não estar *transparentemente* fundamentado no poder que o estabeleceu, temos o desespero como sua determinação.

A pergunta de De Silentio parece encontrar eco na antropologia elaborada por Anti-Climacus. Anti-Climacus, no entanto, quer afirmar que de fato não há como o ser humano livrar-se de sua consciência eterna, embora ele possa, ao se relacionar com ela, estabelecer uma má relação ao desesperadamente rejeitá-la consciente ou inconscientemente. “O vazio sem fundo, nunca saciado que sob tudo se esconde”<sup>146</sup> ao qual De Silentio se refere em *Temor e Tremor* como possibilidade de ausência de um elo sagrado, é, para Anti-Climacus, o sintoma da recusa deste elo. É aquilo que o título da obra nos revela: A Doença para a Morte.

A morte a qual o autor se refere não é, no entanto, a morte física. Trata-se de uma doença que não pode ser comparada a um mal-estar orgânico ou a um sofrimento anímico que possa ser remediado temporalmente. É importante recordar que, diferentemente de De Silentio, Anti-Climacus é um pseudônimo assumidamente cristão e que, portanto, pensa sua antropologia dentro de uma cosmovisão cristã. Ao denominar o desespero como ‘a doença para a morte’, o autor refere-se à concepção cristã de morte.

Lemos na introdução da obra a passagem bíblica da morte de Lázaro em João 11:4 onde Jesus afirma que a doença de Lázaro “não leva à morte”, embora ele já soubesse que Lázaro estava morto. Essa aparente contradição é a mesma com a qual Anti-Climacus lida ao

<sup>145</sup> Ibid., p.14. Na tradução consultada: Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz beseitigt ist: Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.

<sup>146</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 65.

se apropriar da mesma expressão para determinar uma morte que não se restringe ao aspecto orgânico do ser:

Portanto, do ponto de vista cristão, a morte de maneira alguma é “doença para a morte”, e muito menos o é aquilo que do ponto de vista mundano e temporal se denomina sofrimento, necessidade, doença, miséria, aflição, aversão, constrangimento, transtornos, mágoas, pesar.<sup>147</sup>

Essa doença a que Anti-Climacus se refere é, como já vimos, por ele denominada de desespero. Não devemos, contudo, confundir o termo utilizado pelo pseudônimo com o sentido corriqueiro de desespero, pois assim estaríamos novamente associando-o a uma doença corpórea ou anímica. Desespero ganha em *A Doença para a Morte* uma nova conotação, ou melhor, uma conotação especificamente cristã, pois ele é, com efeito, uma doença do espírito.

Não se contrai o desespero como se contrai uma doença qualquer, do mesmo modo que não é possível livrar-se do desespero como se livra de uma doença. “O desespero é uma determinação do espírito e se relaciona com o eterno e possui, por isso, algo de eterno em sua dialética.”<sup>148</sup> O desespero não deve, contudo, ser compreendido como uma danação eterna e, embora ele seja uma determinação do espírito e se relacione com o eterno, ele se coloca como possibilidade e não como necessidade: “O desespero é a má relação na relação de uma síntese que se relaciona a si-mesma. A síntese, no entanto, não é a má relação, ela é apenas a possibilidade, quer dizer, na síntese está a possibilidade da má relação.”<sup>149</sup>

Fosse o desespero necessário, não seria possível que o si-mesmo viesse a se equilibrar através do poder que o estabeleceu, como o próprio Anti-Climacus defende naquilo que denomina como a fórmula do si-mesmo quando o desespero não está presente. Cada ser humano, enquanto um ser determinado pelo espírito é, deste modo, potencialmente desesperado, o que não significa que ele se encontre efetivamente desesperado. A efetividade do desespero no ser humano é analisada por Anti-Climacus em dois momentos, como já

<sup>147</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 11-12. Na tradução consultada: „Also ist, christlich verstanden, nicht einmal der Tod < die Krankheit zum Tode>, noch weniger als alles, was da irdisch und zeitlich Leiden, Not, Krankheit, Elend, Bedrängnis, Wiederwärtigkeiten, Peinigungen, Seelenleiden, Trauer, Gram heißt.“

<sup>148</sup> Ibid., p. 24. Na tradução consultada: „Die Verzweiflung aber ist eine Bestimmung des Geistes und verhält sich zum Ewigen und hat deshalb etwas vom Ewigen in Ihrer Dialektik.“

<sup>149</sup> Ibid., p. 15. Na tradução consultada: „ Verzweiflung ist das Mißverhältnis in dem Verhältnis einer Synthese, das sich zu sich selbst verhält. Aber die Synthese ist nicht das Mißverhältnis, sie ist bloß die Möglichkeit, oder in der Synthese liegt die Möglichkeit des Mißverhältnisses.“



apontado no primeiro capítulo, sendo o primeiro uma análise da dialética do desespero sob a determinação dos polos da síntese, sem levar em conta o aspecto da consciência do desespero. Já num segundo momento, o autor analisa o desespero sob a determinação da consciência.

Em relação ao primeiro momento, o desespero aparece como a oscilação entre os pares dialéticos infinitude – finitude e possibilidade – necessidade<sup>150</sup>. Os polos são analisados como alternativas existenciais, através de uma tipologização que representa a predominância de um par dialético e a consequente ausência ou carência do outro. A má relação consiste, neste caso, na ilusão de ser possível agarrar-se a apenas um dos polos ou de escolher indiscriminadamente ora um, ora outro. Qualquer que seja o tipo de desespero em questão, ele irá sempre enunciar uma falta, uma carência em relação ao polo dialético ausente.

O desespero da infinitude, caracterizado pelo autor como uma fuga no fantástico, uma volatilização do si-mesmo, carece, neste sentido, da finitude, capaz de trazê-lo de volta à realidade que o circunscreve e lidar, deste modo, com as situações concretas a ele apresentadas. O desespero da finitude, por sua vez, é apresentado como a falta de fantasia, o protótipo do sujeito tacanho e avarento, que se preocupa em satisfazer as necessidades terrenas, esquecendo-se de si-mesmo para figurar como um número na multidão.

Ao recordarmos, em *Temor e Tremor*, o duplo movimento da fé realizado por Abraão, veremos que nele ambos os polos da síntese estão contemplados. Abraão resigna-se infinitamente em sua paixão e realiza o movimento da infinitude ao mesmo tempo em que crê por força do absurdo reaver Isaac, realizando o movimento da finitude: “Abraão, contudo, acreditava e acreditava para esta vida.”<sup>151</sup>

Anti-Climacus fornece-nos um contraexemplo ao ilustrar o desespero no âmbito religioso, quando a relação estabelecida para com Deus é um tornar-se infinito, um esvair-se que o torna incapaz de voltar a si-mesmo e de sustentar-se como um si-mesmo perante Deus. Este é para ele o protótipo do desespero do religioso que se perde no fantástico.<sup>152</sup>

Também está em desespero aquele que vive apenas de possibilidade e perde-se no mundo dos sonhos sem ser capaz de efetivá-los. A melancolia pode também ser uma forma de expressão deste desespero, como uma permanência fantasiosa na própria angústia que acaba

<sup>150</sup> Quando Anti-Climacus define o ser humano como síntese pela primeira vez, à p.13 de *A Doença para Morte*, citada no primeiro capítulo desta dissertação, nota-se que o autor coloca os termos liberdade/necessidade em oposição. No entanto, ao longo de sua análise sobre os pares dialéticos, ele não mais coloca os termos liberdade/necessidade em oposição, mas sim possibilidade/necessidade. Essa segunda formulação se mostra mais consistente, na medida em que Kierkegaard entenderá que o ser humano só é livre ao tornar-se si-mesmo.

<sup>151</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.71.

<sup>152</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 31.

por tragar o seu si-mesmo. Àquele que se perde no mundo dos sonhos falta o aspecto da necessidade para ser capaz de efetivá-los. Isso não significa, contudo, ser capaz de empreender coisas no mundo, mas de ser efetivamente si-mesmo:

A desgraça, portanto, não é que um tal si-mesmo não se tenha tornado algo no mundo, não, a desgraça é que ele não se tenha tornado atento a si mesmo, que o *si-mesmo* que ele é seja algo de completamente determinado e, portanto, o necessário<sup>153</sup>

O contrário do sonhador é aquele que vive apenas de necessidade. Anti-Climacus afirma que o necessário se assemelha a puras consoantes, que carecem de possibilidade, das vogais que as conectam, para serem pronunciadas<sup>154</sup>. Há duas representações possíveis para esta tipologia, segundo Anti-Climacus, aquela do filisteu tacanho que parece carecer de espírito e a do fatalista e do determinista cujo Deus é a pura necessidade, o que representa, para o autor, o puro desespero.

Carecer de possibilidade é carecer de esperança e a verdadeira esperança consiste, para Anti-Climacus, em algo decisivo: “Para Deus tudo é possível.”<sup>155</sup> A possibilidade ganha nesta representação uma conotação diferente daquela que fora apresentada como desespero, ou seja, da abstração que é a fuga no fantástico. O possível é, para Anti-Climacus, o decisivo, radicalizado na expressão “como para Deus tudo é possível, então Deus é isso, que tudo é possível.”<sup>156</sup>

A possibilidade é o decisivo para o estabelecimento da correta relação com a determinação espiritual, ou seja, é o decisivo para o tornar-se si mesmo. Não se trata, no entanto, de apegar-se apenas à possibilidade pois, como vimos, isto também pode ser desespero. Trata-se de um aspecto específico e paradoxal da possibilidade, uma possibilidade capaz de realizar os movimentos da infinitude e simultaneamente da finitude, de trazer o ser humano a si-mesmo. A essa possibilidade Anti-Climacus denomina *fé*. Aquele que possui a fé está, para Anti-Climacus, assegurado do desespero:

---

<sup>153</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 35. Na tradução consultada: „Das Unglück ist deshalb auch nicht, daß ein solches Selbst in der Welt nichts wurde, nein, das Unglück ist, daß es nicht auf sich aufmerksam wurde, daß dies Selbst, das er ist, etwas ganz Bestimmtes und so das Notwendige ist.“

<sup>154</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 36. Na tradução consultada: „Für Gott ist alles möglich“.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 39. Na tradução consultada: „, wie nämlich für Gott alles möglich ist, so ist Gott dies, daß alles möglich ist.“

O crente possui o eterno e seguro antídoto contra o desespero: possibilidade; pois em Deus tudo é possível a cada instante. Essa é a saúde da fé, que soluciona contradições. A contradição aqui é a de que, humanamente falando, a ruína é certa e que, apesar disto, há possibilidade. A saúde é, sobretudo, conseguir resolver contradições.<sup>157</sup>

A fé é, portanto, a cura que confere ao crente a saúde de ser capaz de resolver suas contradições, ou seja, de ser capaz de se estabelecer como um si-mesmo, o que Anti-Climacus entende como a capacidade de estar na correta relação com Deus. A fé, assim como o si-mesmo, não deve ser compreendida como um estado, já que ela está disponível enquanto possibilidade. Isso implica em que ela deva ser constantemente reafirmada. É importante lembrarmos-nos que Anti-Climacus também articula o desespero com a possibilidade e, que, como tal, deve ser constantemente anulada:

Isto, não estar desesperado, deve significar a anulação da possibilidade de se poder estar; se isto for verdade, que uma pessoa não está desesperada, então ela deve a cada momento anular a possibilidade.<sup>158</sup>

Não podemos com isso avançar sem antes realizar uma importante consideração. Anti-Climacus, como já mencionado, articula o desespero com a possibilidade, mas também afirma que ele se efetiva quando a relação com o poder que estabeleceu a síntese, ou seja, quando a relação com Deus, não é corretamente estabelecida. Isso equivale a dizer, de acordo com o conceito de fé por ele elaborado, que o desespero é uma realidade quando a fé está ausente.

É importante, a partir dessa consideração, observar que o desespero não é necessariamente uma escolha no sentido positivo, quer dizer, o ser humano não se desespera porque escolhe desesperar-se, mas sim porque ao revogar, passiva ou ativamente, a possibilidade de se estabelecer uma correta relação com Deus, o que passa a determiná-lo é o desespero. Desespero e fé são, portanto, possibilidades constitutivas da existência, mas não o são no mesmo sentido. O pesquisador e comentador de Kierkegaard, Michael Theunissen, nos

<sup>157</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 38. Na tradução consultada: „Der Glaubende besitzt das ewig sichere Gegengift gegen Verzweiflung: Möglichkeit; denn bei Gott ist alles möglich in jedem Augenblick. Das ist die Gesundheit des Glaubens, die Widersprüche löst. Der Widerspruch ist hier, daß, menschlich gesprochen, der Untergang gewiß ist und daß es dann doch Möglichkeit gibt. Gesundheit ist überhaupt, Widersprüche lösen zu können.“

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 15. Na tradução consultada: „Dies, nicht verzweifelt sein, muß die vernichtete Möglichkeit dessen bedeuten, es sein zu können; wenn dies wahr sein soll, daß ein Mensch nicht verzweifelt ist, so muß er in jeden Augenblick die Möglichkeit zunichte machen. So ist das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit sonst nicht.“

auxilia a perceber as definições de fé e desespero em *Anti-Climacus* como essa dialética de afirmação e negação de um mesmo aspecto:

Kierkegaard pode ter diferentes conceitos de fé, até mesmo em sua obra de 1849. Dentre eles, no entanto, há um que parece se encaixar especialmente à questão da obra. De acordo com este conceito, fé significa: confiar em que tudo é possível. De acordo com isso, o desespero só pode significar: perder e ter perdido a confiança em que tudo é possível. Ora, Kierkegaard considera a possibilidade como aquela que salva. Ele mesmo é, portanto, obrigado com isso a definir o desespero como uma perda do salvífico.<sup>159</sup>

Estar desesperado é perder a si-mesmo, é perder a possibilidade de salvação e, pensando no aspecto etimológico do termo “salvação”, é perder a saúde. Saúde que como o próprio *Anti-Climacus* aponta, consiste na capacidade de resolver contradições. Enquanto a fé é aquilo que confere saúde que devolve ao ser humano a capacidade de resolver seus problemas e contradições, o desespero é a ausência dessa capacidade, é aquilo que enfraquece a saúde do espírito e, pensando nesta analogia, ele atua como uma doença auto-imune que age contra as forças do próprio organismo, que o impede de tornar-se um corpo sadio.

O limite desta analogia, entretanto, está no fato de que uma doença auto-imune é capaz de enfraquecer e danificar as células a tal ponto que pode levar o indivíduo à morte, mas o desespero não sendo uma doença orgânica e, portanto, restrita à temporalidade, e sim uma doença do espírito, que é eterno, não logra completar sua destruição. *Anti-Climacus* define essa doença como uma força impotente, como uma tortura que, por maior que seja, não leva a cabo o torturado:

O desesperado não pode morrer; “assim como uma adaga não pode matar pensamentos”, tampouco pode o desespero consumir o eterno, o si-mesmo, sob o qual o desespero habita, cujo verme não morre e cujo fogo não pode ser apagado. E, no entanto, o desespero é precisamente um auto consumir-se, que não consegue o que ele mesmo quer. O que ele quer, no entanto, é consumir-se a si mesmo, o que ele não pode, e essa impotência é uma nova

---

<sup>159</sup>THEUNISSEN, Michael. *Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard*. p. 111. No original: „Kierkegaard mag verschiedene Glaubensbegriffe haben, sogar in seiner Schrift Von 1849. Aber unter ihnen gibt es einen, der speziell auf die Sache seiner Schrift zugeschnitten scheint. Ihm zufolge heißt glauben: darauf vertrauen, daß alles möglich ist. Dementsprechend muß zweifeln bedeuten: das Zutrauen dazu, daß alles möglich ist, verlieren und verloren haben. Nun betrachtet Kierkegaard die Möglichkeit als das Eine, das rettet. Also wird er selbst dazu gedrängt, Verzweifeln schlechthin aus einem Verlust des Rettenden zu begreifen.“

forma do auto consumir-se, na qual, contudo, o desespero não realiza o que quer, consumir a si mesmo.<sup>160</sup>

Vimos até então as formas do desespero determinadas pelos pares dialéticos finitude-infinitude e possibilidade-necessidade e como Anti-Climacus entende a manifestação dessa doença como a exacerbação de um dos polos e a consequente carência do polo oposto. Essa análise foi desenvolvida pelo autor a partir de situações existenciais hipotéticas, sem levar em consideração o aspecto da consciência do desesperado em relação a sua própria doença.

Os graus de consciência em relação ao desespero representam uma potenciação da própria doença e quanto maior é a consciência em relação ao próprio desespero, maior é o desespero. O exemplo do máximo grau de desespero, como exemplifica Anti-Climacus, é aquele do diabo:

O desespero do diabo é o desespero mais intenso, já que o diabo é puro espírito e, deste modo, é consciência e transparência absoluta; não há escuridão no diabo, que possa servir como uma desculpa atenuante, o seu desespero é, portanto, renitência absoluta. Esse é o máximo do desespero.<sup>161</sup>

O diabo é consciente de sua determinação enquanto espírito, ou seja, é consciente de seu si-mesmo, e é essa consciência absoluta que torna o seu desespero igualmente absoluto. O seu extremo oposto é o indivíduo que nem desconfia possuir um si-mesmo, quer dizer, nem desconfia de sua determinação enquanto espírito e para o qual, portanto, não há sobre o que se desesperar.

Não ter consciência alguma do si-mesmo e consequentemente de seu desespero não significa, contudo, não estar desesperado. Com efeito, esse tipo de desespero pode ser aquele mais distante da cura, uma vez que o desesperado nem desconfia de sua própria doença: “o

---

<sup>160</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 18. Na tradução consultada: „Der Verzweifelte kann nicht sterben; ‚sowenig wie der Dolch Gedanken töten kann‘, sowenig kann die Verzweiflung das Ewige, das Selbst, verzehren, das der Verzweiflung zugrunde liegt, deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht gelöscht wird. Doch ist Verzweiflung gerade eine Selbstverzehrung, aber eine ohnmächtige Selbstverzehrung, die nicht vermag, was sie selbst will. Sondern was sie selbsts will, ist sich selbst verzehren, was sie nicht vermag, und diese Ohnmacht ist eine neue Form der Selbstverzehrung, in welcher doch die Verzweiflung wiederum nicht vermag, was sie will, sich selbst verzehren;“

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 40. Na tradução consultada: „Die Verzweiflung des Teufels ist die intensivste Verzweiflung, denn der Teufel ist reiner Geist und insofern absolutes Bewußtsein und Durchsichtigkeit; es gibt im Teufel keine Dunkelheit, die als mildernde Entschuldigung dienen Könnte, seine Verzweiflung ist deshalb der absoluteste Trotz. Dies ist das Maximum der Verzweiflung.“

desespero em si é uma negatividade, a ignorância sobre ele é uma nova negatividade. Para se alcançar a verdade, no entanto, é preciso atravessar toda negatividade.”<sup>162</sup>

Ter consciência do próprio desespero é, nesse sentido, uma vantagem, já que o desesperado reconhece possuir um si-mesmo. Anti-Climacus divide essa forma de desespero em duas graduações: desespero fraqueza ou desesperadamente não querer ser si mesmo e desespero desafio ou desesperadamente querer ser si mesmo.

O desespero fraqueza, por sua vez, pode expressar-se de duas maneiras: o desespero sobre o temporal e o desespero sobre o eterno. A primeira forma, o desespero sobre o temporal, refere-se ao desespero do imediatista, totalmente identificado com a exterioridade, com o trabalho, os relacionamentos e até mesmo a religião, mas com pouca interioridade.

O imediatista identifica seu si-mesmo, com suas habilidades, seu status, por fim, com a exterioridade e crê desesperar-se por suas perdas e sofrimentos temporais, sem desconfiar que ele verdadeiramente desespera pelo eterno. Esse desespero é, segundo Anti-Climacus, o tipo mais comum de desespero:

Há pouquíssimas pessoas, que de algum modo vivem sob a determinação do espírito; sim, e são poucos, aqueles que nessa vida tentam e, desses, que tentam, a maioria pula logo fora. Não aprenderam a temer, não aprenderam a “ter que”, indiferentes, infinitamente indiferentes, sobre o que quer que se passe.<sup>163</sup>

Aquele que não querendo ser si-mesmo, desespera sobre o eterno, descobriu a fragilidade em se desesperar sobre o temporal, o que o leva a olhar seu desespero de maneira mais reflexiva. Essa introspecção pode, no entanto, transformar-se numa prisão, a qual Anti-Climacus denomina de fechamento<sup>164</sup>, como uma espécie de ensimesmamento. Nesta forma de desespero, o indivíduo introspectivo está um passo a frente do imediatista, mas também

<sup>162</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 42. Na tradução consultada: “Die Verzweiflung selbst ist eine Negativität, die Unwissenheit darüber ist eine neue Negativität. Um aber die Wahrheit zu erreichen, muß man durch jede Negativität hindurch;“

<sup>163</sup> Ibid., p. 55. Na tradução consultada: „ Es gibt sehr wenige Menschen, die auch nur so einigermaßen unter der Bestimmung Geist leben; ja, es sind nicht einmal viele, die sich auch nur an diesem Leben versuchen, und von denen, die es tun, springen die meisten bald ab. Sie haben nicht gelernt zu fürchten, nicht gelernt zu müssen, gleichgültig, unendlich gleichgültig, was da im übrigen auch geschieht.“

<sup>164</sup> Na versão alemã aqui utilizada, o termo foi traduzido como „Verschlossenheit“. Assinalado pelo termo original em dinamarquês entre colchetes [indesluttethed]. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 61.

não se abre para o eterno, prefere esquecer-se de si em seu desespero orgulhoso. O suicídio acaba por se tornar uma alternativa atraente:

Assim como quando um pai deserda um filho, o si-mesmo não quer tomar conhecimento de si, depois de se ter tornado tão fraco. Em desespero ele não pode esquecer essa fraqueza, de certo modo ele odeia a si mesmo, ele não se humilhará em fé sob sua fraqueza para assim reaver a si mesmo, não, ele não quer, por assim dizer, desesperadamente ouvir nada sobre si mesmo, não quer saber de si mesmo.<sup>165</sup>

Em contraponto ao desespero fraqueza ou ao não querer ser si mesmo, há uma forma de desespero ainda mais consciente em que se quer ser si mesmo, mas se quer desesperadamente. Essa forma de desespero é designada desespero desafio, porque se opõe conscientemente à sua dependência em relação à sua determinação espiritual. Seu si-mesmo é para ele a forma abstrata e infinitizada de seu eu, já que ele não reconhece nenhum poder acima dele mesmo. Diferentemente daquele em que o desespero reflete uma fraqueza de espírito, seja por seu caráter imediatista ou introspectivo e depressivo, o eu daquele que quer desesperadamente ser si mesmo é marcado pela fortaleza e determinação.

Aquele que se afirma como senhor de si mesmo nega qualquer vínculo e dependência e, embora paradoxalmente Anti-Climacus afirme que essa forma de desespero é aquela que mais se aproxima da verdade, justamente por sua consciência do eterno, ele também está infinitamente distante desta mesma verdade. Recordemo-nos que a cura para o desespero reside na capacidade de crer que para Deus tudo é possível e, portanto, na capacidade de, através da fé, repousar nessa possibilidade que é Deus. Aquele que se coloca como instância última para si mesmo carece da capacidade de se fazer fraco, de se perder na possibilidade que é Deus, para reaver a si mesmo.

A fé consiste neste movimento paradoxal, no qual só é possível ganhar a si mesmo ao se perder, só é possível ser forte ao se enfraquecer. De Silentio nos relata esse caminho percorrido pelo pai da fé em *Temor e Tremor*:

Assim se travou o combate na terra: houve quem tudo dominasse pela força e houve quem dominasse Deus pela fraqueza. Houve quem contasse consigo

---

<sup>165</sup> Ibid., p. 61. Na tradução consultada: „Wie wenn ein Vater einen Sohn enterbt, so will das Selbst sich nicht anerkennen, nachdem es so schwach gewesen ist. Es kann verzweifelt diese Schwachheit demütigen, um sich so wiederzugewinnen, nein, es will sozusagen verzweifelt nichts von sich hören, nichts von sich selbst wissen.“

mesmo e tudo vencesse, e houve quem estivesse seguro de sua força e tudo sacrificasse, mas aquele que acreditou em Deus tornou-se maior do que todos. Houve quem fosse grande pela sua esperança e quem fosse grande pelo seu amor; mas Abraão foi maior do que todos, grande pela fortaleza cuja força é fraqueza, grande pela sabedoria cujo segredo é loucura, grande pela esperança, cuja forma é insânia, grande pelo amor que é ódio para consigo próprio.<sup>166</sup>

A consciência do eterno em si, embora represente uma maior consciência em relação à sua singularidade e uma conseqüente independência em relação às determinações da temporalidade, não implica diretamente numa ausência de desespero. A correta relação para com o eterno só é dada pela fé e, conseqüentemente, a possibilidade de se tornar um si-mesmo só é encontrada na fé.

#### **2.4 Pecado e fé: um diálogo entre Anti-Climacus e Climacus**

As determinações do desespero foram colocadas até então sob os pares dialéticos da síntese que é o ser humano e sob o aspecto dos graus de consciência em relação ao si-mesmo. Há, no entanto, uma nova determinação que caracteriza uma radicalização nos conceitos de si-mesmo e fé: o desesperar-se diante de Deus.

A consciência em relação ao si-mesmo foi analisada por Anti-Climacus como uma potenciação do desespero, o qual se apresentava minimamente quando a consciência também era mínima e alcançava seu máximo quando a consciência de si mesmo atingia um alto grau de clareza. Vimos, no entanto, que mesmo no mais alto grau de consciência, denominado desespero desafio, ainda que o si-mesmo fosse concebido numa perspectiva infinita, sua infinitude repousava numa abstração, numa ideia do próprio indivíduo sobre si. Não podemos, no entanto, falar de um si-mesmo quando ele é determinado pelo próprio ser-humano ou, nas palavras de Anti-Climacus, quando o ser humano é o critério para o si-mesmo.

Encontramos-nos aqui, diante de um impasse que permite novamente um ponto de contato entre os pseudônimos Anti-Climacus e Climacus, semelhante àquele proposto no primeiro capítulo. Enquanto Anti-Climacus pensa o problema do si-mesmo em termos mais psicológicos, podemos dizer que Climacus analisa um problema semelhante, aquele da subjetividade, numa linguagem mais epistemológica.

---

<sup>166</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 67.



Para o pseudônimo de *A Doença para a Morte*, o ser humano só pode ser considerado um si-mesmo ao repousar no poder que o estabeleceu como síntese, o que só é possível quando Deus é o critério de determinação do si-mesmo. Nesse sentido, o ser humano e o si-mesmo podem coincidir ou não em um mesmo indivíduo. Dito de outro modo, o si-mesmo está sempre disponível para o ser humano como possibilidade, mas ele só está efetivamente presente quando corretamente determinado pelo critério segundo o qual ele foi estabelecido.

Analogamente, ao refletir sobre o cristianismo como um problema subjetivo em seu *Pós-Escrito*, Climacus entende que a sinonímia subjetividade e verdade só pode ser efetivamente considerada se for corretamente determinada pela relação que o existente estabelece com a verdade enquanto paradoxo. A relação com o paradoxo, o Deus encarnado do cristianismo é, portanto, o critério segundo o qual a subjetividade pode ser considerada a verdade.

O ser humano só é efetivamente si mesmo ao repousar em Deus, assim como a subjetividade só é a verdade ao estabelecer uma relação com o paradoxo. Essas podem ser consideradas as fórmulas, para utilizar uma expressão de Anti-Climacus, que descrevem o estado do si-mesmo e da subjetividade quando o critério que é Deus está presente e o desespero, bem como a inverdade, não se encontram efetivamente presentes.

O desespero e a inverdade, embora possam não estar presentes efetivamente, se apresentam para o si-mesmo e para a subjetividade como possibilidades, já que a existência é em si dialética e que, portanto, nenhum estado que o indivíduo venha a adquirir na existência é definitivo.

Há uma nova qualificação do estado de desespero, contudo, quando sua determinação passa a ser aquela de “estar diante de Deus” e, embora a existência continue sob as determinações de sua condição dialética, temos aqui um novo aspecto do si-mesmo quando ele não mais é medido por parâmetros humanos e passa a ter Deus como critério. Aquele que desespera sob parâmetros humanos, desespera sobre um si-mesmo cuja infinitude não passa de abstração, ao passo que aquele que se desespera por estar diante de Deus, ou seja, por ter Deus como seu critério, desespera por um si-mesmo concretamente infinito<sup>167</sup>.

Climacus colocará o problema epistemológico do conhecimento subjetivo sob a mesma determinação. O conhecimento da verdade que tem como parâmetro o próprio ser humano, não passa de uma representação, uma ideia. O conhecimento em termos cristãos, por

---

<sup>167</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 76.

outro lado, não pode ser separado do conhecimento de si, que por sua vez, implica não apenas numa representação de si mesmo, mas num conhecimento concreto de si diante de Deus:

E nisso o filósofo tem razão, que compreender China e Pérsia são algo de mais concreto; mas mais concreto do que qualquer outro compreender, o único absolutamente concreto é aquele com o qual o indivíduo singular se compreende a si mesmo em comparação consigo mesmo diante de Deus; e é o compreender mais difícil de todos, porque aqui a dificuldade não ousa servir de desculpa para ninguém.<sup>168</sup>

O estado de desespero e de inverdade ganham uma nova qualificação quando sob a determinação “diante de Deus”, o qual Climacus explorou amplamente em suas *Migalhas Filosóficas*. Trata-se do estado revelado pelo próprio Deus encarnado, que como já visto no primeiro capítulo, é quem traz consigo a verdade, e a revelação do próprio estado de inverdade da subjetividade, denominado pecado. O cristão, diante de Deus, reconhece seu desespero e seu estado de inverdade ou, nos termos de *Migalhas*, seu estado de não-verdade que a ele foi revelado pelo paradoxo do Deus-homem como o pecado.

A dialética desespero-fé, passa aqui a ser determinada pelo encontro do cristão com o próprio paradoxo, onde o desespero é então revelado como pecado, aquilo que expressa a diferença absoluta entre o ser humano e Deus. A fé, como seu oposto, é aquilo que traz a reconciliação e que opera na subjetividade a mudança radical do estado de desespero para o si-mesmo, da não-verdade para a verdade, da diferença absoluta para a reconciliação.

A revelação do pecado e, conseqüentemente do paradoxo, traz consigo, no entanto, a possibilidade do escândalo, presente em toda determinação relacionada ao crístico e o qual possui, segundo Anti-Climacus, um papel fundamental na relação do indivíduo para com Deus:

E é da mais alta importância, que isso se mostre em toda determinação do crístico, dado que o escândalo é a proteção do crístico contra toda a especulação. Onde está aqui a possibilidade do escândalo? Ela consiste no fato de que o ser humano deve possuir esta realidade: a de colocar como um ser humano individual diante de Deus, e de outro lado, como consequência disso, que o pecado do ser humano deve ocupar a Deus.<sup>169</sup>

<sup>168</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.185.

<sup>169</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 79. Na tradução consultada: „Und es ist Von äußerster Wichtigkeit, daß dies bei jeder Bestimmung des Christlichen aufgezeigt wird, da das Ärgernis der Schutz des Christlichen gegen alle Spekulation ist. Wo ist hier die Möglichkeit des Ärgernisses? Sie besteht

Anti-Climacus e Climacus nos apresentam novamente preocupações paralelas quanto à relação do indivíduo com o cristianismo e, mais especificamente, com o paradoxo cristão. Climacus defende em suas *Migalhas* que não há possibilidade de compreensão, no sentido cognitivo, entre o indivíduo e o paradoxo. O que nos leva de volta ao problema de Lessing e à questão do salto, uma vez que não posso compreender uma verdade eterna a partir de uma verdade contingente.

Climacus, em seu interlúdio de *Migalhas Filosóficas* lida com essa mesma questão e afirma o paradoxo cristão ao argumentar a impossibilidade lógica do necessário, do eterno, devir, ou seja, vir a ser no tempo: “Tudo o que vem a ser mostra, justamente pelo fato de devir, que não é necessário, pois a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário é.”<sup>170</sup>

Climacus reitera que o Deus cristão que encarna no tempo só pode ser apresentado à inteligência como escândalo. Afinal, como pode o eterno vir a ser no tempo? A questão é e deve permanecer à compreensão humana um paradoxo. Especular sobre o cristianismo é uma tentativa de infinitizar-se num pensamento fantástico esquecendo-se de sua temporalidade e, ao mesmo tempo, como nos mostrou De Silentio, transformando a Deus num ponto evanescente, num pensamento impotente.<sup>171</sup>

Estar diante de Deus, diante do paradoxo, é o critério para que o indivíduo venha a tornar-se si mesmo, para que seja operada a mudança da não-verdade para a verdade, mas essa mudança só pode ser operada, no entanto, na subjetividade. Qualquer tentativa de se estabelecer uma relação objetivamente, tem como resultado um pensamento fantástico sem conexão com a própria existência ou uma inteligência escandalizada.

Denominamos, no primeiro capítulo, a subjetividade como o modo através do qual essa mudança é efetivamente operada e em que a relação com o paradoxo pode ser estabelecida e refletimos, no presente capítulo, sobre a forma desta relação expressa em Abraão que, enquanto singular, paradoxalmente estabelece uma relação absoluta com o absoluto sem depender, portanto, de quaisquer mediações.

---

darin, daß ein Mensch die Realität haben sollte: als einzelner Mensch Gott gegenüber dazusein, und also wiederum, was daraus folgt, daß die Sünde des Menschen Gott beschäftigen sollte.“

<sup>170</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p. 102.

<sup>171</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.128.

Abraão em sua paixão infinita creu por força do absurdo, mas agora, o cristão, para o qual Deus adentrou a temporalidade e se apresentou em carne e osso, tem o inefável participando de sua própria história e, no entanto, assim como Abraão, não o pode agarrá-lo, a não ser por uma condição igualmente paradoxal:

Mas de que modo o discípulo chega a entender-se com este paradoxo? Pois não estamos dizendo que deva compreendê-lo, mas somente dar-se conta de que está diante do paradoxo. Já mostramos como isso acontece. Acontece quando a inteligência e o paradoxo se chocam de maneira feliz no instante, quando a inteligência se põe de lado e o paradoxo se entrega; e o terceiro, no qual tudo isso opera (pois isto não se produz nem pela inteligência, que está despedida, e muito menos pelo paradoxo, que se abandona – isto opera-se, pois, em algo) é 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.<sup>172</sup>

De Silentio nos alerta, de modo semelhante a Climacus, que a fé é “um paradoxo do qual nenhum pensamento pode apropriar-se.”<sup>173</sup> A fé é uma paixão e não um conhecimento e, nesse sentido, pertence radicalmente ao âmbito da subjetividade. Isso não significa que a teoria kierkegaardiana seja irracionalista. A fé não implica em uma renúncia da razão e, com efeito, tampouco implica numa renúncia da vontade ou de quaisquer outros aspectos do ser humano.

Como Piety nos alerta, Kierkegaard não rejeita o conhecimento objetivo, mas sim a possibilidade do conhecimento absoluto.<sup>174</sup> A fé deve ser, portanto, consequentemente compreendida como uma condição paradoxal que o próprio paradoxo traz consigo ou então, suspenderíamos a diferença entre Deus e a humanidade, o que como já abordado neste capítulo, foi para Kierkegaard o maior erro do pensamento especulativo.

O conhecimento do mundo externo, operado através da razão, não deve ser confundido com a apropriação do paradoxo cristão. O pensamento lida com representações e, portanto, com a idealidade, e, como tal, não se relaciona diretamente com a existência. Climacus observa que,

<sup>172</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. p. 83.

<sup>173</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 110.

<sup>174</sup> Cf. PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. p. 11.

Todo e qualquer saber sobre a realidade é possibilidade; a única realidade em relação à qual um existente tem mais do que um [mero] saber é sua realidade própria, [o fato de] que ele está aí; e esta realidade efetiva é seu interesse absoluto.<sup>175</sup>

Tornar-se si-mesmo, tornar-se subjetivo implica em um interesse infinito na própria existência que não é expresso no pensamento, mas sim na paixão, uma paixão igualmente infinita e dialética, capaz de paradoxalmente operar os movimentos da infinitude e da finitude, levando o ser humano à sua fonte eterna ao mesmo tempo em que o devolve à temporalidade.

Anti-Climacus nos revela que o tornar-se si-mesmo envolve paradoxalmente um perder a si-mesmo, mas não no sentido de perder-se num pensamento fantástico como faz o especulante ao desesperadamente querer a infinitude e, tampouco, no sentido de perder-se numa paixão enlouquecedora como aquela de Dom Quixote cuja interioridade expressava uma ingênua fixação. Essa perda, da qual fala o pseudônimo, se dá com a ajuda do eterno, o que implica numa perda infinita, numa perda radical.

A fé é esse paradoxo em que só é possível ganhar a si mesmo após perder-se completamente. Os conceitos de subjetividade, interioridade e si-mesmo estão, deste modo, necessariamente atrelados ao conceito de fé, uma vez que ela é compreendida no pensamento kierkegaardiano como a condição para a subjetividade, ou melhor, como a condição para a verdade da subjetividade. A interioridade da fé é uma nova interioridade, como nos aponta De Silentio, ou, poderíamos agora dizer, a verdadeira interioridade ou o si-mesmo da subjetividade.

A fé, como buscamos apresentar neste capítulo, é o elemento da transfiguração capaz de operar no mesmo indivíduo uma mudança essencial da inverdade para a verdade, do ser humano natural para o si-mesmo, da exterioridade para a interioridade, da representação abstrata para a concretude de se estar diante de Deus: “A fé é isto: que o si-mesmo, ao ser si-mesmo e ao querer ser si-mesmo, funda-se transparentemente em Deus.”<sup>176</sup>

Buscamos no primeiro capítulo definir a subjetividade como o modo da relação estabelecida entre o indivíduo e o cristianismo, vimos, contudo, que o conceito de subjetividade em Kierkegaard está condicionado àquele de fé, o que nos levou à investigação deste segundo capítulo que se ocupou da inseparabilidade de ambos os conceitos. Resta-nos

<sup>175</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 29.

<sup>176</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 78. Na tradução original: „Glaube ist: daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet.“

agora uma terceira e última parte que compõe esse estudo sobre subjetividade e religião em Kierkegaard, na qual refletiremos sobre o que significa ser, ou melhor, tornar-se subjetivo na existência. Tentaremos, deste modo, compreender a subjetividade à luz do conceito de tarefa, bem como refletir sobre suas implicações para a intersubjetividade.

## CAPÍTULO 3

### O Tornar-se subjetivo como tarefa e suas implicações para a intersubjetividade

#### 3.1 A tarefa ético-religiosa de tornar-se subjetivo

A subjetividade, a interioridade, o si-mesmo e o ser cristão são, em Kierkegaard, sinônimos de um mesmo processo. São aspectos daquilo que nos constitui como espírito. Como já analisado nos capítulos anteriores, no entanto, o ser humano enquanto existente é uma síntese e, como tal, ainda não é espírito. O que significa então, enquanto existente, ser espírito, ser cristão, ser si-mesmo? Essa é uma questão que não pode ser rapidamente respondida. Com efeito, essa é uma questão que não pode ser objetivamente respondida e, contudo, é precisamente a questão com a qual o existente deve se ocupar antes de qualquer outra.

A filosofia kierkegaardiana reside um passo atrás dessa pergunta, reside na tentativa de esclarecer os mal entendidos que impediram que ela fosse compreendida como uma questão subjetiva, bem como na própria tentativa de esclarecer o que significa o fato de essa questão ser subjetiva. Kierkegaard percebe que esse tipo de questão deixara de fazer sentido numa época em que tudo parecia ser objetivamente explicado. Numa época em que, nos termos de Climacus: “por causa do muito saber, as pessoas esqueceram o que é **existir** e o que há de significar **interioridade**.”<sup>177</sup>

Lidar com a existência objetivamente é lidar consigo mesmo de maneira desinteressada, desapaixonada e, no limite, é relacionar-se com uma ideia, uma projeção de si-mesmo. Anti-Climacus nos chama a atenção para a generalidade deste tipo de comportamento ao afirmar que a maior parte das pessoas não desconfia de sua determinação enquanto espírito e vive numa total indiferença a esse respeito.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 254. Grifo do autor.

<sup>178</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 55.

Estar consciente de sua existência e de sua determinação espiritual é, no entanto, estar interessado. Esse interesse implica em colocar-se subjetivamente na tarefa de conhecer a si mesmo, e fazê-lo apaixonadamente. Como nos aponta Climacus<sup>179</sup>, tal era o princípio grego. Os gregos não excluíam a paixão para alcançar o conhecimento, e não se apressavam em avançar rápido demais com o pensamento, mas, como nos mostrou De Silentio, aceitavam a dúvida como uma tarefa para toda a vida.<sup>180</sup>

Embora Kierkegaard lamente, em diferentes obras, que tal princípio deixara de ser cultivado na filosofia de sua época, Climacus defende sua atualidade por também se tratar de um princípio cristão. O crente, assim como o sábio grego, deve ter o conhecimento de si mesmo como a mais importante tarefa. Para o cristão, no entanto, a existência passa a ter um novo significado:

A dificuldade é maior do que para o grego, porque oposições ainda maiores são colocadas juntas, porque a existência é acentuada paradoxalmente como pecado, e a eternidade, paradoxalmente como o deus no tempo. A dificuldade está em existir neles, não em se pensar abstratamente como [estando] fora deles, nem em abstratamente pensar sobre, por exemplo, uma encarnação eterna, e outras coisas semelhantes que aparecem quando se remove a dificuldade. Por isso, a existência do crente é até mesmo mais apaixonada do que a do filósofo grego (que até em sua ataraxia precisava de um alto grau de paixão), pois a existência produz paixão, mas a existência paradoxalmente acentuada produz o máximo de paixão.<sup>181</sup>

O cristão é, portanto, confrontado com essa nova realidade, adquirida através da consciência do pecado e seguida do desafio de tornar-se si mesmo diante desta enorme contradição que é sua própria existência. O desafio não consiste em eliminar a contradição, mas em existindo nela, tornar-se si mesmo. Existir é estar no momento dialético, como nos aponta Climacus, e o princípio cristão não ensina a superação desse momento, mas ao contrário, ensina um aprofundamento nessa mesma condição dialética, realizado diante de sua determinação espiritual, que se apresenta ao existente como paradoxo.

Tornar-se si-mesmo é um movimento tão paradoxal como fora aquele realizado por Abraão que logrou tornar-se infinito em sua finitude. Quando diante do paradoxo cristão, no entanto, esse movimento envolve uma consciência de sua diferença em relação ao eterno,

<sup>179</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 69.

<sup>180</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 51.

<sup>181</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 71.



através da consciência do pecado, e, simultaneamente, a sustentação da possibilidade da reconciliação com ele, através da paixão da fé.

O si-mesmo, como vimos com Anti-Climacus, é uma realidade no sentido de ser uma determinação do humano e, nesse sentido, é que podemos falar em uma reconciliação. Essa reconciliação, no entanto, deve ser concretizada no momento dialético, isto é, na existência. A contradição mora, portanto, no fato de o ser humano, enquanto síntese, dever tornar-se si mesmo, dever tornar-se espírito, ou seja, dever tornar-se infinito sem abrir mão de sua finitude. Nas palavras de Anti-Climacus, este dever consiste em, existindo, fundar-se transparentemente no poder que estabeleceu o ser humano enquanto síntese.

Segundo Evans, o si-mesmo, como compreendido por Kierkegaard, é simultaneamente uma realidade substancial, já que é estabelecido por um terceiro, que é Deus, e uma realização, porque é algo que o ser humano deve tornar-se. Ainda de acordo com o especialista:

Sua visão teísta de mundo o permite pensar as pessoas humanas como criaturas, partes da ordem natural feita por Deus. Deus, contudo, fizera as pessoas humanas com um caráter especial; e os considera responsáveis por tornarem-se aquilo que ele pretendia que se tornassem. Ser um si-mesmo, portanto, é ser designado para uma tarefa.<sup>182</sup>

A existência daquele que se coloca conscientemente diante do paradoxo cristão como sua determinação espiritual, só pode ter, nesse sentido, duas definições: a de permanecer na tarefa do tornar-se si-mesmo ou a de esquivar-se da tarefa do tornar-se. Dito em categorias cristãs, poderíamos do mesmo modo afirmar que, as únicas possibilidades que constituem sua existência são a da continuidade da fé ou a da permanência no estado de pecado<sup>183</sup>.

Para que isto possa ser corretamente compreendido, é preciso um breve esclarecimento a respeito da dialética pecado-fé como compreendida por Kierkegaard. O pecado, pensado em

<sup>182</sup> EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard: an Introduction*. p.51. No original: “His theistic worldview allows him to think of human persons as creatures, part of the natural order made by God. However, God has made humans with a special character; and holds them responsible for becoming what he intended them to be. Thus, to be a self is to be assigned a task.”

<sup>183</sup> Anti-Climacus fala em um “estado de pecado” ou “estado no pecado” em oposição à compreensão de que o pecado relaciona-se com um ato singular, e que se dá a cada vez que um novo pecado é cometido. O pecado define a totalidade da existência daquele que está sob sua determinação, e é nesse sentido que se pode falar em um estado de pecado. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 100-101. O “estado de pecado” relaciona-se não com uma necessidade, mas com uma constante reafirmação ou, nos termos de Anti-Climacus, com uma “posição” que desenvolve uma continuidade. A discussão, a ser desenvolvida neste capítulo, relativa à continuidade da fé e ao esforço contínuo que envolve a tarefa do tornar-se si mesmo, devem vir ao auxílio desta compreensão.

termos dialéticos, e como Anti-Climacus sustenta, não se opõe diretamente à virtude, pois se assim compreendido, o pecado equivaleria a uma soma de erros, mas em termos cristãos, o pecado não é uma soma de erros oposta a uma soma de virtudes, mas é o estado<sup>184</sup> que define a existência quando a fé está ausente. Segundo Anti-Climacus, “o contrário do pecado é a fé, assim como dito em Romanos 14:23: tudo que não vem da fé, é pecado.”<sup>185</sup>

A tarefa do tornar-se si-mesmo, consiste, portanto, naquela da sustentação da fé que, por sua vez, como nos conta Climacus, constitui-se também de duas tarefas: “vigiar e descobrir a cada momento a improbabilidade, o paradoxo, para então, com a paixão da interioridade, permanecer firme.”<sup>186</sup> Como já exposto no segundo capítulo, o tornar-se si-mesmo só é possível através da fé. Segundo Anti-Climacus, é apenas através da fé que o ser humano adquire aquilo que a eternidade dele exige: continuidade<sup>187</sup>. O que, no entanto, raramente é visto, inclusive no âmbito cristão:

Mas quão raro é um ser humano que possui continuidade em relação à consciência de si-mesmo! Na maioria das vezes as pessoas são apenas momentaneamente conscientes de si nas grandes decisões, mas o cotidiano nunca entra no cálculo; portanto, elas são espírito aproximadamente uma vez na semana, por uma hora – este, obviamente, é sem dúvida um modo bastante bestial de ser espírito.<sup>188</sup>

A continuidade da fé consiste precisamente nessa capacidade de manter-se firme, mas não apenas nos grandes eventos, diante de grandes decisões, mas cotidianamente ser capaz de, perante as mais insignificantes decisões, perceber aquilo que Climacus denomina de improbabilidade. Descobrir o essencial por detrás de cada questão que é precisamente aquilo que não entra no raciocínio da probabilidade, aquilo que é paradoxal.

Ser subjetivo, ser si mesmo é, com efeito, esse constante tornar-se perante cada decisão, seja qual for sua dimensão. A categoria da decisão remete novamente à interioridade, já que ela não pertence, segundo Climacus, ao pensamento. A realidade expressa através do

<sup>184</sup> Cf. observação da nota 7 deste capítulo.

<sup>185</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p.78. Na tradução consultada: „*der Gegensatz zur Sünde ist Glaube*, wie es deshalb Röm.14,23 heißt: Alles, was nicht aus dem Glauben ist, ist Sünde.“

<sup>186</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 244-245.

<sup>187</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 99.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p.99. Na tradução consultada: „Aber wie Selten ist ein Mensch, der Kontinuirlichkeit im Verhältnis zu seinem Bewußtsein von sich selbst hat! Meist sind die Menschen bloß momentweise sich ihrer selbst bewußt, in den großen Entscheidungen, aber das Tägliche wird überhaupt nicht veranschlagt; so sind sie Geist etwa einmal in der Woche für eine Stunde – dies, versteht sich, ist freilich eine ziemlich bestialische Art, Gesit zu sein.“

pensamento é uma representação mental, uma abstração, que se relaciona com a possibilidade<sup>189</sup>, ou seja, lida com a realidade em termos aproximativos, mas não decisivos.

A relação entre subjetividade e conhecimento, aspecto este que não pode ser ignorado com a leitura do *Pós-Escrito*, é intensamente desenvolvida pela pesquisadora kierkegaardiana Piety, a qual nos esclarece que, “O conhecimento da realidade é apenas o que poderíamos chamar de conhecimento provisório. Ele representa um julgamento de que a correspondência de uma representação mental particular é provável, e não que é certa (segura).”<sup>190</sup> Disto não segue que Kierkegaard rejeite o conhecimento objetivo, mas, de fato, ele herda do ceticismo grego a desconfiança perante a certeza do conhecimento. Para o filósofo de Copenhague, o pensamento opera conclusões, mas essas estão sempre pautadas em probabilidades, não em certezas. Diante disso é que Climacus sustenta que o pensamento não pode decidir.

Essa questão nos faz retornar àquele problema de Lessing já exposto no primeiro capítulo, já que o conhecimento da verdade que o cristianismo revela como paradoxo, não se dá por uma aproximação objetiva, por um ato do pensamento, mas apenas através de um salto e, o salto, como Climacus o entende, é a categoria da decisão.<sup>191</sup>

Quando na tarefa do tornar-se, o existente deve a cada momento vigiar o paradoxo, essa é a tarefa da fé que Climacus nos apresenta e que tem como consequência uma atualização contínua do salto, do momento da decisão, que está radicalmente atrelado à interioridade, à paixão. A continuidade da fé é, portanto, a atualização constante do dever do existente para com o paradoxo, expresso como a tarefa ético-religiosa do tornar-se si-mesmo. Tarefa que exige do existente um esforço contínuo e infinito porque depende precisamente da concentração apaixonada da fé.

Enquanto existente, o si-mesmo não está ao alcance a não ser pelo esforço contínuo, porque não há outro modo de o espírito que é completude, infinitude, participar da existência que é, como vimos, o momento dialético, “um contínuo entrementes.”<sup>192</sup> A esse respeito, Climacus alerta:

<sup>189</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.31

<sup>190</sup> PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. p. 61. No original: “knowledge of actuality is only what one might call provisional knowledge. It represents a judgment that the correspondence of a particular mental representation to reality is probable, not that it is certain.”

<sup>191</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I.p.103

<sup>192</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 240.

O esforço continuado é a expressão da visão de vida ética do sujeito existente. O esforço continuado não deve ser entendido, portanto, metafisicamente; mas não há, afinal de contas, de modo algum, nenhum indivíduo que exista metafisicamente. Assim, para um mal-entendido, poder-se-ia construir uma oposição entre a completude sistemática e o esforço continuado pela verdade. Poder-se-ia então, e talvez até já se tenha tentado, lembrar a noção grega de querer ser continuamente um aprendiz. Isso seria apenas, entretanto, um mal-entendido nessa esfera. Ao contrário, eticamente compreendido, o esforço continuado é a consciência de estar existindo, e a aprendizagem continuada é a expressão da realização constante, que em nenhum momento se conclui, enquanto o sujeito estiver existindo; o sujeito está justamente consciente disso e, portanto, não está enganado.<sup>193</sup>

A existência é um constante vir-a-ser e, é nesse sentido, que Kierkegaard rejeita uma definição metafísica da relação do indivíduo com o si-mesmo. Enquanto existente, o indivíduo não pode ser definitivamente espírito e, por isso, sua relação com o espírito se dá como tarefa e, devido à sua própria natureza, uma tarefa que deve ser constantemente atualizada no esforço contínuo do tornar-se.

Compreender a existência sistematicamente, com um ponto conclusivo que supera o momento dialético não é existir, mas desviar-se de si-mesmo numa abstração progressiva. Nos termos de Climacus, é uma existência que é fruto de uma distração.<sup>194</sup> O problema de uma concepção “distraída”, como Climacus quer nos alertar, é que nela não há lugar para o ético. O existente fica isento da responsabilidade e do esforço. Não há uma tarefa a ser cumprida, mas um atarefar-se com o histórico universal.

O princípio grego de conhecer a si mesmo, assim como Kierkegaard o compreende, exigia uma concentração subjetiva e, nesse sentido, apaixonada em relação à própria existência, mas, como pudemos ver no projeto A de *Migalhas Filosóficas*, exposto no primeiro capítulo, o grego desconhece o pecado e, conseqüentemente, seu estado de não-verdade e, é nesse sentido, que, não há para ele impedimento em estabelecer uma relação direta entre o conhecer e o ser o que se conhece.<sup>195</sup> É, no entanto, precisamente nessa transição do conhecer ao ser que o cristianismo anuncia uma ruptura através da revelação do pecado.

<sup>193</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p.128.

<sup>194</sup> Cf. *Ibid.*, p.127.

<sup>195</sup> Kierkegaard, especialmente através de Anti-Climacus, exclui o socrático dessa concepção grega a qual ele denomina “grecidade”. O socrático, não o socrático-platônico, mas o propriamente socrático chega ao ético como limite da existência, mas não propõe nada positivo. Sócrates mantém-se suspenso da realidade através de sua ironia e, por isso, Kierkegaard afirma em *O Conceito de Ironia* que, aquilo que o sustenta é a negatividade. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p.205.

Para o “sistema”, como Kierkegaard em diferentes obras se refere à especulação de corte hegeliano, assim como para a “grecidade”, como Anti-Climacus denomina o pensamento grego, a dificuldade, que é precisamente a transição entre a idealidade e a realidade do existente, é relativizada ou até mesmo eliminada. Ao passo que para o cristianismo, a dificuldade é não só destacada, mas paradoxalmente acentuada. Anti-Climacus nos apresenta esta diferença nos seguintes termos:

Essa é a greicidade (mas não o socrático, pois quanto a isso Sócrates é demasiado ético). E, na verdade, o segredo de toda a nova filosofia é exatamente esse; que é o seguinte: *cogito ergo sum*, pensar é ser (o crístico, contrariamente a isso, é: a ti ocorre como crês ou, como crês, então tu és, crer é ser).<sup>196</sup>

A especulação e a greicidade traçam sua tarefa no campo do conhecimento e possuem um forte caráter descritivo e, nesse sentido, ainda que se ocupem da existência, não o fazem ao aprofundarem-se em si mesmos, mas avançam em direção a algo diferente de si, ainda que este avanço, no caso dos gregos, seja uma busca contínua e não-conclusiva.

A tarefa do cristão, ao contrário, situa-se no ético e, ainda que ela possua um caráter epistemológico, pois lida com o problema da verdade e a possibilidade de seu conhecimento, ela é, sobretudo, normativa. Segundo Piety,

Ética e religião, por outro lado, não são puramente descritivas, são prescritivas. Elas nos dizem mais do que apenas como as coisas são. Elas nos dizem como as coisas devem ser e, por isso, coloca sobre nós a responsabilidade de trazer a nossa existência em conformidade com elas. Na medida em que existam verdades éticas ou religiosas, ou normas externas válidas para o comportamento humano (e disso Kierkegaard nunca duvidou), então cada um de nós tem o interesse em determinar o que elas são e em conformar nossa existência a elas.<sup>197</sup>

<sup>196</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 88-89. Na tradução consultada: Dies ist die Gräzität ( doch nicht die sokratische, denn dazu ist Sokrates zu sehr Ethiker). Und ganz dasselbe ist eigentlich das Geheimnis der ganzen neueren Philosophie; denn das ist dies: *cogito ergo sum*, Denken ist Sein (christlich dagegen heißt es: Dir geschehe, wie du geglaubt hast, oder, wie du glaubst, so bist du, Glauben ist Sein).

<sup>197</sup> PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. p. 44. No original: “Ethics and religion, on the other hand, are not merely descriptive, they are prescriptive. They tell us more than how things are. They tell us how they ought to be and thus place on us the responsibility of bringing our existence into conformity with them. To the extent that there are ethical or religious truths, or externally valid norms for human behavior (and this is not something Kierkegaard ever doubted), then each of us has an interest in determining what they are and conforming our existence to them.”

O ético, em termos cristãos, ganha uma nova conotação. É importante que esta diferença seja acentuada, já que o ético, no sentido cristão, é aquilo que compete ao indivíduo, ao singular, ou seja, pertence à interioridade e não se refere a uma lei moral, universal. Vale recordar aqui a diferença, já elucidada no segundo capítulo, que De Silentio em *Temor e Tremor* estabelece entre mundo exterior e mundo do espírito. O dever do indivíduo que age eticamente é o de expressar o universal, ou seja, de adequar-se a ele. Já o ético-religioso, pertence ao segundo e está radicalmente atrelado ao âmbito da interioridade.

Aquele que tem como tarefa o ético-religioso possui o dever, aparentemente insignificante, de ocupar-se consigo mesmo, sem deixar-se distrair pela exterioridade. Deve-se sempre ter em mente que o ocupar-se consigo mesmo, no sentido cristão, é estar consciente de sua determinação espiritual e colocar-se subjetivamente em relação com ela, é, nos termos de De Silentio, enquanto singular, colocar-se em relação não com o universal que reside na exterioridade, mas com o absoluto que reside na interioridade.

Ocupar-se consigo mesmo não é exatamente uma tarefa louvável nos dias atuais, assim como não o era nos tempos de Kierkegaard. Tivesse essa ocupação alguma utilidade no mundo, ainda que fosse a longo prazo, então talvez sua popularidade pudesse ser maior, mas, assim como De Silentio opõe o mundo do espírito ao mundo exterior, a tarefa cristã também toma a direção oposta das expectativas do mundo. Nisso reside sua dificuldade:

Mas agora, tornar-se naquilo que já se é, sem mais nem menos: quem, afinal, desperdiçaria seu tempo com isso? Seria, de fato, a mais resignada de todas as tarefas da vida. Com toda certeza! Mas já por essa razão ela é, desde logo, extremamente difícil, de fato, a mais difícil de todas, porque todo ser humano tem um forte prazer e uma pulsão por se tornar algo diferente e de maior do que ele é. É assim que se passa com todas as tarefas aparentemente insignificantes: exatamente essa aparente insignificância as torna infinitamente difíceis, pois a tarefa não acena diretamente, dando, assim, suporte ao que aspira realizá-la, mas a tarefa trabalha contra ele, de modo que este terá que fazer um esforço infinito já apenas para descobrir a tarefa, ou seja, que esta é a tarefa, uma fadiga da qual, não fosse assim, se estaria dispensado.<sup>198</sup>

O desafio do tornar-se, portanto, consiste primeiramente na capacidade de perceber o simples, o que quer dizer, em cada situação voltar-se para o aspecto ético que é onde a tarefa se esconde. A atenção ao ético implica, no entanto, numa demora nas questões essenciais ou,

<sup>198</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 135.

como Climacus denomina, no conhecimento essencial. Esse é o único conhecimento que trabalha em prol da tarefa, ou seja, que trabalha em prol do tornar-se si-mesmo, porque é o único que se concentra infinitamente na existência, o único que relaciona-se sempre com o ético: “somente o conhecer ético e o ético-religioso são, portanto, conhecimentos essenciais. Mas todo o conhecer ético e ético-religioso é, essencialmente, um relacionar-se com isso: que aquele que conhece existe.”<sup>199</sup>

O conhecimento essencial ou ético-religioso não se relaciona com o abstrato, ao contrário, ele impõe uma responsabilidade concreta ao existente, como vimos com Piety, a responsabilidade de trazer a existência em conformidade com ele. O conhecimento ético não começa com instruções sobre a tarefa, mas já começa na tarefa. Começar na tarefa significa que este não é um conhecimento que se inicie de modo teórico, esperando o momento em que o neófito tenha compreendido todos os passos da tarefa para então existir de acordo com ela. Como nos alerta Climacus, “*In abstracto* e no papel, o que constitui o engano é que o indivíduo deva, tal como Ícaro, sair voando rumo à tarefa ideal.”<sup>200</sup>

O conhecimento essencial relaciona-se com a existência e não com a idealidade, conhecer, no sentido ético-religioso, não é uma atividade abstrata, mas uma ação, uma ação que não se expressa na exterioridade, mas que consiste num aprofundamento em si-mesmo. Isso também não significa que o pensamento esteja excluído da tarefa, ao contrário, tudo aquilo que compreende a existência deve estar unido nela simultaneamente, como esclarece Climacus:

A ciência ordena os momentos da subjetividade num saber sobre eles, e este saber é o mais alto, e todo saber é uma superação, uma retirada da existência. Na existência isso não vale. Se o pensamento menospreza a fantasia, a fantasia, para compensar, menospreza o pensamento, e assim também com o sentimento. A tarefa não está em anular uma à custa da outra, mas a tarefa consiste, antes, na igualdade, na simultaneidade, e o *medium* no qual se unem é o existir.<sup>201</sup>

Essa observação se mostra particularmente interessante para uma investigação mais aprofundada sobre o lugar da religião na existência, especialmente nos tempos atuais em que o conhecimento ou, mais especificamente, o existir é compreendido como uma sucessão de

---

<sup>199</sup> Ibid., p. 209.

<sup>200</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 241.

<sup>201</sup> Ibid., p. 65.

momentos e, ainda que não se queira aqui entrar no mérito da definição do conceito de superação e seu vínculo com a filosofia hegeliana, essa sucessão vincula-se sempre a uma superação, mais similar àquela Comteana. Nesse sentido, o desenvolvimento da infância à juventude e da juventude à fase adulta consiste num deixar para trás os elementos atribuídos a cada fase.

Assim como na *lei dos três estádios* de Comte<sup>202</sup>, a fantasia e a religião são geralmente associadas a um estágio mais infantil, o qual é esperado que o indivíduo supere numa fase mais madura, dando espaço para o científico, para o sério, que, fora de um âmbito acadêmico, vincula-se a uma perspectiva mais econômica, ao âmbito dos negócios. Climacus rejeita, contudo, essa visão reducionista do religioso e reafirma a importância de a cada fase se sustentar a simultaneidade:

Religião não é algo para a alma infantil, no sentido de que, com o passar dos anos, deveria ser deixada de lado; ao contrário, querer fazer isso é uma credulidade pueril do pensamento. O verdadeiro não é superior ao bom e ao belo, mas o verdadeiro, o bom e o belo pertencem, essencialmente, a toda e qualquer existência humana, e se unem para um existente, não no ato de pensá-los, mas no ato de existir.<sup>203</sup>

Esse ponto de vista não deve, obviamente, ser confundido com uma tentativa de infantilização da idade adulta. Fosse esse o discurso, então deveríamos dar atenção aos positivistas e à evolução dos estágios, mas a questão não está em reter a fantasia do modo como ela se apresenta para uma criança, mas sim em não abrir mão da fantasia como adulto, se relacionando com ela enquanto tal. Da perspectiva ético-religiosa que Kierkegaard nos apresenta, a questão volta-se aqui novamente para a dialética interioridade-exterioridade, quer dizer, o problema não reside em relacionar-se com a fantasia ou com a religião, nem mesmo com o científico ou o financeiro, isto é, com o *que* o indivíduo se relaciona, mas no *como* se dá essa relação.

O *como* é onde a tarefa ético-religiosa coloca sua ênfase<sup>204</sup>, é onde reside a subjetividade e, por sua vez, onde reside o decisivo. O conhecimento essencial se inicia com a decisão e, por isso, caracteriza-se como uma ação. Somos diante disto, no entanto, chamados

<sup>202</sup> COMTE, August. Discurso Preliminar sobre o Espírito Positivo. Trad.: Renato Barboza Rodrigues Pereira. Ed. Ridendo Castigat Mores. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/comte.pdf>. Acesso em: 19 de março de 2018.

<sup>203</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 66.

<sup>204</sup> Essa questão foi também apontada no primeiro capítulo.



a exercer novamente a distinção entre interioridade e exterioridade quando afirmamos que ele caracteriza-se por uma ação. A ação vincula-se, no pensamento Kierkegaardiano, diretamente com a decisão. Vimos que o pensar relaciona-se, para Kierkegaard, à possibilidade e, portanto, um pensamento não é uma ação, já que ele lida com probabilidades, mas não possui decisão, embora ele possa, como nos esclarece Climacus, refletir um interesse na ação, mas, ainda assim, ele não age.

Uma ação tampouco tem de associar-se a um acontecimento exterior, a um agir na exterioridade. Para Climacus, “a realidade efetiva não é a ação exterior, mas sim uma interioridade na qual o indivíduo suspende a possibilidade e se identifica com o que é pensado, a fim de existir nele. Isso é ação.”<sup>205</sup> O agir relaciona-se com um *pathos*, denominado por Climacus de *pathos* existencial. Estar no *pathos* existencial é relacionar-se com o *τέλος* absoluto, ou seja, é colocar-se em relação com aquilo que deve ocupar o indivíduo de maneira última e que foi apresentado por Climacus como o problema fundamental do cristianismo: sua felicidade eterna.

A felicidade eterna é o *τέλος* supremo da tarefa ético-religiosa do tornar-se subjetivo ou tornar-se si-mesmo, mas que aqui novamente não se perca de vista o decisivo, o *pathos* existencial que coloca o *τέλος* absoluto em relação com a existência. A felicidade eterna do cristão se decide no tempo, na continuidade do *pathos* existencial que é o *pathos* extremo da fé, e que se relaciona simultaneamente com as demais metas:

Então, a tarefa consiste em exercitar sua relação com o *τέλος* absoluto de modo a que se a tenha constantemente junto a si, enquanto a gente permanece nas metas relativas da existência – e não nos esqueçamos de que na escola, ao menos, era o caso de que se reconhecia um discípulo medíocre pelo de que dez minutos após o anúncio da tarefa já vinha correndo com sua folha de papel e dizia: eu já acabei.<sup>206</sup>

### 3.2 A tarefa ético-religiosa do tornar-se subjetivo como a tarefa do amor

O dever ético-religioso, como foi argumentado até aqui, é uma tarefa primordial, ou seja, uma tarefa que tem precedência sobre as demais que se apresentam ao ser humano ao longo da existência, porque se relaciona com o eterno que, como vimos especialmente através

<sup>205</sup> Ibid., p. 56.

<sup>206</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 125.

dos pseudônimos Anti-Climacus e Climacus, é seu fundamento e seu τέλος. É apenas na subjetividade e através da mais alta paixão da interioridade, a fé, que o ser humano, como já argumentado, coloca-se em relação com o eterno, ao qual Kierkegaard em sua obra não pseudônima de 1847 dará o nome de *amor*. O amor, tal como o autor argumenta, é portanto, o fundamento e o τέλος da vida humana e constitui com isto sua mais elevada tarefa.

O amor é a própria tarefa ético-religiosa que Climacus apresentara num linguajar epistemológico e que Kierkegaard, em *As Obras do Amor*, enuncia se apropriando da linguagem cristã, como o subtítulo da obra nos revela: *algumas considerações cristãs em forma de discursos*. O amor, assim como Kierkegaard apresenta no primeiro capítulo da obra, não pode ser dissociado do conceito de fé. Kierkegaard afirma que o amor não é algo que se possa ver com olhos sensíveis<sup>207</sup>, da mesma maneira que Climacus argumenta em *Migalhas Filosóficas* que o eterno, ainda que tenha vindo a ser no tempo e caminhe lado a lado com o discípulo, não pode ser visto por ele, a não ser pelos olhos da fé.<sup>208</sup>

Crer no amor é a premissa sem a qual não é possível falar no amor e o ponto mais fundamental sobre ele: “crê no amor! Esta é a primeira e última coisa que se tem de dizer sobre o amor, quando se deve reconhecê-lo.”<sup>209</sup> O amor, assim como a fé, tem seu *locus* na subjetividade, possui uma “vida oculta”, assim como lemos no título do primeiro discurso, e, nesse sentido, o amor em si, enquanto fundamento, é inescrutável:

A vida oculta do amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda a existência. Assim como o lago tranquilo mergulha profundamente no manancial oculto, que nenhum olhar jamais viu, assim também se funda o amor de um homem, ainda mais profundamente, no amor de Deus. Se no fundo não houvesse um manancial, se Deus não fosse amor, então não existiria o pequeno lago, e absolutamente nenhum amor de um ser humano.<sup>210</sup>

O existente que, como vimos com Climacus, está no momento dialético, que não pode abdicar de sua temporalidade para relacionar-se com o eterno, não pode, do mesmo modo, conhecer o amor enquanto tal, que provém do eterno e que, não obstante, habita em cada um, ainda que de modo oculto. Esse amor, que em si é oculto, possui, todavia, “uma necessidade

<sup>207</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 19.

<sup>208</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. p. 90.

<sup>209</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 30.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 24.

de poder ser reconhecido nos frutos.”<sup>211</sup> O amor não pode ser reconhecido em si, mas o pode por seus frutos<sup>212</sup> e, num sentido que ainda será explorado aqui, ele deve render frutos, ou seja, ele deve ser expresso.

A premissa fundamental em relação ao amor, expressa por Kierkegaard através do imperativo “crê no amor!”, parece, à primeira vista, ofuscar-se diante da possibilidade de expressá-lo e de reconhecer seus frutos, mas, o próprio Kierkegaard adverte que é precisamente a possibilidade de reconhecê-lo pelos frutos, ou, para usar o termo que figura no próprio título, pelas obras, que não é possível alcançar o amor em si, mas apenas “as obras do amor”.

Álvaro Valls, tradutor da obra para a língua portuguesa, nos alerta para a especificidade do cristão, já no próprio título, diante da concepção de que o amor só pode ser expresso em obras, em contraposição à concepção platônica do amor, presente de modo especial no *Banquete*:

É inegável o recurso constante à melhor filosofia grega, e já o título da obra faz referência ao diálogo platônico, quando Sócrates, mestre da Erótica, queixava-se de que ao invés de elogiarem o deus Eros, os participantes do *Banquete* (ou *Simpósio*) em seus discursos estariam apenas cantando as obras ou os efeitos do amor no coração dos jovens. O que, no caso do amor cristão, é contudo inteiramente correto, pois ele é um mistério e só pode ser (re-) conhecido através de seus frutos, as obras. Pois é preciso *crer* no amor, e crer que tais obras são frutos do amor.<sup>213</sup>

A fé permanece, portanto, o primordial em relação ao amor, pois retomando a analogia com a obra *Migalhas Filosóficas*, já aqui utilizada, o discípulo contemporâneo que caminha lado a lado com o eterno, pode ver o homem que caminha ao seu lado, mas não pode ver com os olhos da sensibilidade que este homem é o próprio Deus. Com o amor se passa do mesmo modo, posso ver seus frutos, mas não posso afirmar a partir do que vejo, com os olhos sensíveis, que eles são obras do amor. Não há, portanto, outro meio de reconhecer o amor a não ser o de crer que ele reside nessas obras.

---

<sup>211</sup> Ibid., p. 24.

<sup>212</sup> Kierkegaard refere-se aqui aos evangelhos sinóticos de Mateus 7:16 e Lucas 6:44. Sendo que o epílogo do primeiro discurso da obra inicia-se com a referida passagem do evangelho de Lucas onde se lê: “Cada árvore se reconhece pelo fruto que lhe é próprio; não se colhem figos de um espinheiro, nem se colhem uvas de sarças.”

<sup>213</sup> VALLS, Álvaro. Apresentação. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 7.

A fé, enquanto a paixão da interioridade, e o amor, enquanto aquilo que habita o mais íntimo do existente, relacionam-se novamente de maneira fundamental com o conceito de subjetividade, mas, nesta obra, Kierkegaard não está preocupado apenas em apresentar essa relação, embora ela penetre todo o discurso, mas também em colocar essa relação em conexão com uma questão ética que, como tal, apresenta ao cristão um dever em relação a si mesmo e ao próximo. A esse respeito Roos afirma:

A fé cristã, no entendimento de Kierkegaard, a partir de uma relação individual e subjetiva com Deus, se concretizará em obras, que são frutos do amor. Kierkegaard está propondo uma ética a partir dos conteúdos do cristianismo, ou a chamada “segunda Ética”, que não parte de pressupostos metafísicos, mas que assume a dogmática e o especificamente cristão enquanto pressuposto; daí lermos no subtítulo, *considerações cristãs*. Kierkegaard sustenta sua ênfase na interioridade, no relacionamento individual com Deus e, ao mesmo tempo, enfatiza a ação, a obra que, por meio da fé, provém de Deus, a fonte de todo amor.<sup>214</sup>

O aspecto da ação não deve ser compreendido como uma ênfase nas obras enquanto uma realização. A tarefa ético-religiosa que Kierkegaard nos apresenta, assume como pressuposto, como Roos nos alerta, o especificamente cristão e, tudo que se relaciona com o cristianismo, relaciona-se necessariamente com a interioridade.

Expressar o amor é também uma tarefa, mas a obra em si, não qualifica a ação. O que está em jogo é a interioridade da ação, ou seja, se a ação reflete uma interioridade amorosa. As obras do amor são, num certo sentido, aquilo que o indivíduo não pode evitar em expressar quando sua existência é regida pelo próprio amor:

Diz-se, em relação a certas plantas, que precisam “formar o coração”; assim também se tem de dizer do amor de uma pessoa: para que realmente produza fruto, e também seja reconhecível pelos frutos, primeiro tem de *formar o coração*. Pois decerto o amor provém do coração, mas não esqueçamos demasiado rápido este aspecto eterno, que o amor reforça o coração. Comoções fugazes de um coração indeterminado tem decerto qualquer homem, mas neste sentido ter coração natural é infinitamente distinto de ter coração no sentido da eternidade.<sup>215</sup>

<sup>214</sup> ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. p. 208.

<sup>215</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 27.

A mesma observação feita por Climacus, de que “em termos ético-religiosos, acentua-se outra vez o como” <sup>216</sup>, é também válida para *As Obras do Amor* ou, melhor dizendo, é válida para o pensamento kierkegaardiano como um todo, para o qual o cristianismo é um problema subjetivo. O decisivo, portanto, não é o que é realizado, mas “depende do como a obra é realizada” <sup>217</sup> Em termos cristãos importa que a obra possua a interioridade da fé e sustente seu vínculo com o eterno. Assim como Kierkegaard compreende o especificamente cristão, no entanto, só é possível sustentar o vínculo com o eterno, o que aqui significa a capacidade de permanecer no amor ou ainda, tornar-se amoroso, quando a própria ação, amar, é um dever.

É apenas quando o aspecto ético da tarefa é acentuado que a ação amorosa não recai na exterioridade, no sentimentalismo estético ou na expectativa de obter resultados, mas expressa a exigência do eterno ao cristão: “tu deves amar”:

O amor imediato torna um ser humano livre, e no instante seguinte dependente. O mesmo ocorre com o tornar-se homem de um homem; ao tornar-se, ao tornar-se um “si-mesmo”, ele se torna livre, mas no instante seguinte está dependente desse si-mesmo. O dever, ao contrário, torna um homem dependente e no mesmo instante eternamente independente. “Só a lei pode dar a liberdade”. Ai, tão frequentemente se acha que há liberdade, e que a lei seria aquilo que amarra a liberdade. Contudo, é justamente o contrário; sem a lei a liberdade pura e simples não existe, e é a lei que dá a liberdade. Também se acredita que é a lei quem faz diferenças, porque não há diferença nenhuma lá onde não existe lei. Contudo, é o contrário; se é a lei que faz diferenças, então é justamente a lei que torna todos iguais diante da lei.<sup>218</sup>

O tornar-se si mesmo envolve sempre a consciência do eterno, o que em termos cristãos, como visto a partir de Anti-Climacus, significa a consciência de se estar diante de Deus. Se o si-mesmo tem como critério o próprio homem, então não se tem absolutamente um si-mesmo, mas uma existência limitada e fragmentada, o que Kierkegaard denomina de desespero. O amor, no entanto, é precisamente o contrário do desespero, porque é o próprio vínculo com o eterno, e coloca para o existente o dever de sustentar-se nesse mesmo vínculo. Como nos alerta Kierkegaard, “só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente

<sup>216</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 214.

<sup>217</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 27.

<sup>218</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 56-57.

assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem-aventurada independência; protegido eterna e felizmente contra o desespero.”<sup>219</sup>

O amor como o cristianismo apresenta àquele que se dispõe a ouvi-lo, não começa com uma explicação sobre o amor, pois sabe que o eterno não caberia em conceitos e, ademais, como aponta Kierkegaard, o cristianismo “não se dirige a um conhecimento, mas a um agir, tem a propriedade característica de responder e com a resposta amarrar qualquer um à tarefa”<sup>220</sup>

O amor, que expressa o vínculo com o eterno, e não o amor imediato, como Kierkegaard denomina o amor que careça desse vínculo, começa com a exigência da tarefa. A tarefa, como colocada pelo cristianismo, possui, no entanto, um sentido bastante específico, o sentido de ocupar-se com o essencial, com o decisivo e, portanto, de agir com interioridade.

Nisto reside a diferença entre a tarefa como compreendida no sentido humano e aquela sob a qual repousa uma exigência eterna. Kierkegaard aponta essa diferença como aquela entre o possuir uma tarefa e o estar atarefado. Ocupar-se com a exterioridade, com a multiplicidade é estar “repartido e disperso”<sup>221</sup>, mas estar ocupado com o eterno é estar ocupado com uma única tarefa, é manter-se “integrado.”<sup>222</sup>

O dever de amar resguarda o existente do desespero porque a todo o momento concentra-se sobre o que é essencial e que reside na interioridade, ao passo que a lei, humanamente falando, consiste em ora ocupar-se de um preceito, ora de outro e, deste modo, a ação da lei humana consiste numa dispersão em direção à exterioridade. Todos os preceitos, assim como Paulo coloca na Epístola aos Romanos 13:9-10, se resumem a apenas um: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo.”<sup>223</sup> Ao que segue sua conclusão, retomada por Kierkegaard como tema desse capítulo “O amor é a plenitude da Lei.”

A tarefa ético-religiosa constitui-se apenas de um imperativo que, por sua vez, não carece de interpretações, pois já começa com a sentença que impele à ação e, ao mesmo tempo, resguarda o cristão da confusão da multiplicidade. Aqui não está dito, contudo, que o cristão mantém-se integrado porque vive sob uma única lei, mas, acima de tudo, porque vive sob uma única lei proferida pelo eterno:

---

<sup>219</sup> Ibid., p. 45.

<sup>220</sup> Ibid., p. 119.

<sup>221</sup> Cf. Ibid., p. 122.

<sup>222</sup> Cf. Ibid., p. 122.

<sup>223</sup> *Bíblia de Jerusalém.*

Dado que é uma única e mesma ordem, neste sentido poderia um homem aprendê-la afinal de um outro – desde que fosse certo, ou ao menos bastante certo, que este outro homem estivesse transmitindo a ordem correta. Entretanto, isto seria de qualquer maneira uma desordem, posto que se choca contra a ordem de Deus, pois Deus quer, tanto por uma questão de segurança quanto por uma questão de igualdade e responsabilidade, que cada indivíduo aprenda Dele a exigência da lei. Quando isto se dá, então há firmeza na existência, porque Deus tem o domínio dela; aí não há redemoinho, pois cada indivíduo particular começa não com “os outros”, e também, de jeito nenhum, com escapatórias e desculpas, mas começa com a relação com Deus, e também ele se mantém firme e ao mesmo tempo, tanto quanto ele alcança, faz parar o redemoinho que é o começo do motim.<sup>224</sup>

Disto procede outro ponto fundamental relativo à tarefa ético-religiosa do amor. O cristianismo, como já foi mencionado e como Kierkegaard sustenta coerentemente em sua autoria, não encontra lugar no mundo e não quer ter a ver com ele, mas reside na subjetividade e fala sempre ao indivíduo. A tarefa cristã não pode, nesse sentido, ser aprendida “com os outros” e, assim como De Silentio afirma em seu epílogo de *Temor e Tremor*, que nenhuma geração pode aprender da outra a amar, o cristianismo num sentido mais radical compreende que nenhum ser humano pode aprender com o outro a amar, a não ser que o amor do outro o encaminhe para o amor de Deus.

O amor deve, neste sentido, ter sua morada na interioridade que é de onde o indivíduo parte para uma relação com Deus e é perante isso que Kierkegaard afirma que, no sentido cristão, o amor é uma questão de consciência.<sup>225</sup> A consciência, como Kierkegaard a concebe, é consciência do eterno, pois é aquilo que coloca o indivíduo perante uma responsabilidade infinita. Tudo que se relaciona com a consciência, relaciona-se, portanto, com uma exigência eterna e, nesse sentido, o amor é questão de consciência porque exige do indivíduo um comprometimento com o eterno.

O comprometimento com o eterno, no entanto, não isenta o existente de comprometer-se nas relações humanas, pelo contrário, pois exige que a relação com o outro, em toda e qualquer relação que venha a ser estabelecida com um ser humano, deva ser uma relação de consciência, ou seja, que ela se estabeleça no amor. Afinal, assim a lei foi proferida por

---

<sup>224</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 143.

<sup>225</sup> Cf. *Ibid.*, p. 163.

aquele que, como Kierkegaard enfatiza, é o cumprimento da lei<sup>226</sup>: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”<sup>227</sup>

### 3.3 O tornar-se subjetivo como tarefa também intersubjetiva

A tarefa ético-religiosa consiste numa tarefa subjetiva e, com efeito, consiste num aprofundamento contínuo em si mesmo, num tornar-se subjetivo. A subjetividade no sentido kierkegaardiano, no entanto, só é genuína ou, nos termos de Climacus, verdadeira, quando se relaciona, enquanto um indivíduo singular, para com Deus. O cristianismo, do modo como Kierkegaard o compreende, não fala ao público, ao geral, ou como lemos em *As Obras do Amor*, “ele jamais combateu por um lugar no mundo, ao qual ele não pertence”<sup>228</sup>, mas quer comunicar-se com o indivíduo de modo subjetivo, residir na sua interioridade.

Vemos a radicalização deste aspecto através da obra pseudônima *Temor e Tremor*, onde a relação de fé de Abraão para com Deus é elucidada como uma relação “em que o singular, enquanto singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto.”<sup>229</sup> Ainda que aqui não esteja em questão a relação do indivíduo com o paradoxo cristão, a fé de Abraão, como já esclarecido no segundo capítulo, é paradigmática para a fé cristã.

A inter-relação entre interioridade e fé, como já explorada no segundo capítulo, é fundamental para todo o pensamento kierkegaardiano. A subjetividade, a interioridade, é, como vimos, onde reside o decisivo, onde reside a paixão da fé que é o decisivo para a existência, isto é, é o decisivo para uma existência voltada para a tarefa ético-religiosa, para o dever de tornar-se um si-mesmo diante de Deus.

---

<sup>226</sup> Cf. Ibid., p. 123.

<sup>227</sup> Mateus 22:39. In: *Bíblia de Jerusalém*.

<sup>228</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 161.

<sup>229</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 114.



Anti-Climacus, em seu prefácio de *A Doença para a Morte*, ao opor o heroísmo científico, que se ocupa com o ser humano apenas de modo abstrato<sup>230</sup> e indiferente, ao heroísmo cristão, afirma em relação ao último que,

É um heroísmo cristão, que em verdade é visto bem raramente, atrever-se a ser um si-mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade.<sup>231</sup>

Na concepção kierkegaardiana, o tornar-se cristão é um voltar-se para si, no esforço de tornar-se um ser humano específico, que se coloca sem o auxílio de mediações perante Deus. O esforço científico, o qual Anti-Climacus afirma não se relacionar com o cristianismo, vai em direção ao objeto, para fora de si, e distrai-se com concepções abstratas, inclusive do humano, deixando de prestar atenção ao fato de que ele mesmo existe enquanto ser humano.

A crítica kierkegaardiana não restringe-se, no entanto, à indiferença científica e acadêmica em relação às questões essenciais da existência, dentre as quais fundamentalmente está, para o filósofo de Copenhague, o ser cristão. Sua crítica, contudo, volta-se, de modo especial para o modo como a sociedade de modo geral concebia o cristianismo e o que para ela significava ser um cristão.

Nesse sentido é que Kierkegaard revela em sua obra póstuma, *Ponto de Vista Da Minha Obra Como Autor*, o seu “propósito polêmico” em relação ao éthos da sociedade dinamarquesa<sup>232</sup> que se considerava uma sociedade cristã. De modo direto e indireto, Kierkegaard vale-se de sua autoria para contrapor-se a essa crença, que se fundava, para ele, na ilusão da cristandade.

A oposição entre *cristandade* e *cristianismo* tornara-se, no pensamento kierkegaardiano, uma oposição entre o *público* e o *indivíduo singular*, sobre a qual o autor

---

<sup>230</sup> Nos termos de Anti-Climacus, “o ser humano puro”, no sentido de uma noção abstrata que não leva em conta o existente e as contradições da existência, mas uma ideia de ser humano em que as contradições são eliminadas, “purificadas”.

<sup>231</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p. 9. Na tradução consultada: „Es ist ein christlicher Heroismus, und wahrlich ist dieser selten genug anzutreffen, es zu wagen, ganz man selbst zu sein, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch, alleine direkt Gott gegenüber, alleine in dieser ungeheuren Anstrengung und dieser ungeheuren Verantwortung.“

<sup>232</sup> É importante destacar aqui que, embora a crítica kierkegaardiana dirija-se à sociedade de sua época, ela vai além ao captar um *ethos* da sociedade moderna e secular cujos traços e consequências encontram-se presentes ainda hoje também em nosso contexto.

centrara sua obra, assumindo “o indivíduo singular” como sua categoria. Assim o próprio Kierkegaard nos conta ao relatar nessa mesma obra que nunca teve um bom relacionamento com *o público* - enquanto uma categoria e não em relação àqueles indivíduos que formam o público - e que os poucos momentos positivos que dele obteve logo após a publicação de *Ou-Ou* em 1843, ele usara em serviço da verdade<sup>233</sup>, na intenção de introduzir sua categoria, *aquele indivíduo singular*:

Foi no exato momento, que eu rompi com o público, não por orgulho ou arrogância etc. (e certamente não pelo fato de o público se mostrar desfavorável em relação a mim, já que, ao contrário, ele estava inteiramente a meu favor), mas porque eu me convenci de que era um autor religioso cuja preocupação é com *o indivíduo singular*, uma ideia (*o indivíduo singular versus o público*), na qual está concentrada toda uma vida e uma concepção de mundo.<sup>234</sup>

*O indivíduo singular* representa para Kierkegaard uma visão de mundo, como ele mesmo revela e, podemos acrescentar, uma concepção religiosa, cristã, de mundo. Kierkegaard estava convencido de que o cristianismo é uma questão de consciência e, como tal, deve ser uma decisão individual e subjetiva, ao invés de uma herança cultural ou civil, como no caso da Dinamarca, onde o cristianismo é a religião do Estado.

A mensagem cristã, assim como Kierkegaard a compreende, não dirige-se ao *público*, não quer realizar grandes transformações no mundo e, no entanto, quer realizar uma mudança radical, da ordem do eterno, na interioridade daquele indivíduo que se dispor a ouvir. No primeiro discurso de *As Obras do Amor*, Kierkegaard chama a atenção para essa particularidade do evangelho ao refletir sobre a passagem “cada árvore se reconhece por seu próprio fruto”:

Aquilo que o profeta Natã acrescentou à parábola, “Tu és o homem”<sup>235</sup>, o Evangelho não precisa acrescentar, dado que isto já está implícito na forma do enunciado e no fato de que se trata de uma palavra do Evangelho. Pois a

<sup>233</sup> O uso do conceito de verdade aqui não pode ser dissociado de sua conotação religiosa, já que Kierkegaard revela nesta obra que toda sua autoria dedicara-se ao cristianismo e que ele fora um autor religioso.

<sup>234</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author*. p. 37. Na tradução consultada: “It was at that very moment that I made a break with the public, not out of pride or arrogance etc. (and certainly not because the public was unfavorable toward me at the time, since, the very opposite, it was altogether favorable toward me), but because I had made up my mind that I was a religious author whose concern is with *the single individual*, an idea (*the single individual versus the public*) in which a whole life- and worldview is concentrated.”

<sup>235</sup> Referência bíblica à apreensão do profeta Natã a Davi em 2 Samuel 12:7.

autoridade divina do Evangelho não fala a um homem sobre um outro homem; ela não fala a ti, m. ouv.<sup>236</sup>, de mim, nem de ti para mim, não, quando o Evangelho fala, dirige-se ao indivíduo; não fala *sobre* nós, homens, de ti e de mim, mas fala *a* nós, a ti e a mim, e nos diz que o amor se reconhece por seus frutos.<sup>237</sup>

A categoria sob a qual a filosofia kierkegaardiana se desenvolvera, *o indivíduo singular*, radicalizara não só a concepção de religião, mas também de existência. Todos os conceitos centrais ao seu pensamento, bem como seu projeto fundamental, *o tornar-se cristão*<sup>238</sup>, retroagem sempre ao indivíduo e, em um sentido estrito, ao indivíduo específico, subjetivo, àquele que se coloca subjetivamente na existência.

Essa decisão epistemológica e existencial tomada por Kierkegaard rendera, no entanto, acusações de que seu pensamento seria solipsista e sua noção de si-mesmo um isolamento egoísta.<sup>239</sup> A especialista no pensamento kierkegaardiano, Pia Søltoft, aponta duas críticas centrais a esse respeito vindas, sobretudo, dos filósofos Martin Buber e Emmanuel Levinas. Segundo a pesquisadora, a crítica de ambos os pensadores não ignora a dimensão social que há na concepção do si-mesmo kierkegaardiano, mas dirige-se à natureza e propósito dessas mesmas relações.<sup>240</sup>

Como nos mostra Søltoft, os filósofos argumentam que “o si mesmo que coloca-se em relação com outros já está completamente constituído por Deus e que, por isso, essas relações caminham em apenas uma direção: do si mesmo para os outros.”<sup>241</sup> Søltoft ressalta que esse modo de interpretar o si mesmo kierkegaardiano, leva a crer que a relação do indivíduo com o mundo seria, para Kierkegaard, uma “necessidade inevitável.”<sup>242</sup> Esse ponto de vista fora também disseminado entre alguns kierkegaardianos e de modo mais específico através da obra *Da Kierkegaard Tav - Fra Forfatterskab til Kierkestorm* (Quando Kierkegaard se calou), de Johannes Sløk, publicada em 1980. Essa obra teria, ainda segundo a pesquisadora, contribuído para

<sup>236</sup> Abreviação para “meu ouvinte”.

<sup>237</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 161.

<sup>237</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 29.

<sup>238</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author*. p. 23.

<sup>239</sup> Esta crítica provém do filósofo Emmanuel Levinas, como lemos no artigo da pesquisadora Pia Søltoft. Cf. SØLTOFT, Pia. *Love and Continuity: The Significance of Intersubjectivity in the Second Part of Either/Or*. p. 211.

<sup>240</sup> Cf. *Ibid.*, p. 210.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 211. No original: “the self that enters into relations with others is already completely constituted by God and that thus these relations only go one way: from the self to the others.”

<sup>242</sup> *Ibid.*, p.213. No original: “an unavoidable necessity”.

reforçar a compreensão do filósofo de Copenhague como um autor solipsista, já que ela destaca a relação indivíduo-Deus, em detrimento da relação indivíduo-indivíduo, transformando o sujeito kierkegaardiano em um indivíduo auto-enclausurado incapaz de ser influenciado pelo outro.<sup>243</sup>

Essas críticas nos fornecem, contudo, alguns elementos importantes para uma reflexão mais sólida do conceito de subjetividade no pensamento kierkegaardiano e de seu aspecto ético. O tema da “tarefa” e, respectivamente, da questão ético-religiosa abordada até aqui, estaria incompleto se precisamente a relação, até então explorada neste trabalho, do indivíduo para com Deus, fosse privada de seu terceiro elemento, o *próximo*, o qual fora de modo mais exaustivo desenvolvido por Kierkegaard em *As Obras do Amor*.

Difícilmente uma análise consistente de qualquer conceito do pensamento kierkegaardiano poderia sustentar-se sem uma apreciação desta obra. Este ponto de vista pode ser iluminado pelo já falecido especialista no pensamento kierkegaardiano, Paul Müller, que esteve por vários anos à frente do centro de pesquisa em Kierkegaard da Universidade de Copenhague:

De fato, estou convencido que *As Obras do Amor* é uma obra “ponte”; um estudo sério de seus temas e teses centrais deveriam iluminar Kierkegaard como um “autor cristão” naquelas questões que necessitam de esclarecimento se quisermos compreender a unidade de sua autoria “anterior” e “posterior”. Nesse sentido, *As Obras do Amor* não apenas nos auxilia a compreender Kierkegaard como o autor cristão e a distingui-lo de suas *personas* pseudônimas; mas também ajuda a identificar os pontos de continuidade entre Kierkegaard e suas *personas* e, portanto, nos fornece em última análise, uma perspectiva clara da própria autoria pseudônima.<sup>244</sup>

O dilema subjetividade x egoísmo, como exposto por Søltoft, por exemplo, ganha uma nova perspectiva quando iluminado pela análise da questão ético-religiosa que Kierkegaard desenvolve em *As Obras do Amor*. Com efeito, a tarefa do tornar-se subjetivo enquanto tarefa ético-religiosa, analisada apenas a partir da perspectiva do pseudônimo

---

<sup>243</sup> Cf. SØLTOFT, Pia. *Love and Continuity: The Significance of Intersubjectivity in the Second Part of Either/Or*. p. 214-215.

<sup>244</sup> MÜLLER, Paul. *Kierkegaard's Works of Love: Christian Ethics and the Maieutic Ideal*. p. viii. Na tradução consultada: Indeed, it is my conviction that *Works of Love* is a key “bridge” work; a serious study of its major themes and theses should illuminate Kierkegaard as a “Christian writer” at just those places which need light if we are to understand the unity of Kierkegaard’s “early” and “later” authorship. In this way *Works of Love* not only helps us to understand Kierkegaard the Christian writer and to distinguish him from his pseudonymous *personae*; it also helps to show the points of continuity between Kierkegaard and his *personae* and thus ultimately gives us a clearer perspective on the pseudonymous authorship itself.

Climacus, não nos auxilia a perceber de que modo o “outro” participa também da tarefa do tornar-se.

Não se quer dizer com isto que a perspectiva de Climacus incorra numa espécie de subjetivismo ou solipsismo, mas sim que a ênfase sobre a qual recai seu pensamento é o problema do distanciamento e da objetividade quando o cristianismo passa a ser tratado como tema público e negligenciado enquanto problema subjetivo. A ênfase no aspecto subjetivo, no entanto, também é fundamental para se compreender de que modo o outro não participa no processo do tornar-se si mesmo.

Como já analisado no segundo capítulo, Anti-Climacus deixa claro que o si-mesmo carece sempre de um critério, que se dá numa relação com um outro, mas o si-mesmo, no sentido verdadeiro, só pode ter um único critério, que é fornecido exclusivamente pela relação do indivíduo para com Deus. O relacionamento com o “outro”, no sentido daquele que partilha a condição de existente, é também parte do processo do tornar-se si mesmo, mas não é critério para o si-mesmo. Não é possível que haja dois critérios para a tarefa ético-religiosa, do mesmo modo que, parafraseando o Evangelho, ninguém pode servir a dois senhores. Evans argumenta a partir desta mesma questão de *A Doença para a Morte* que,

O individualismo de Kierkegaard está, portanto, muito longe de uma visão que negue a influência de outras pessoas ou da sociedade na formação do si-mesmo. Com efeito, do seu ponto de vista o si-mesmo não pode ser um si-mesmo se não através de uma relação com algo fora desse si-mesmo. A relação com Deus é importante porque fornece um meio de relativizar as influências da sociedade e, portanto, transcendê-las em parte. Um si-mesmo humano nunca pode ser completamente autônomo, mas um si-mesmo que se vê como “estando diante de Deus”, cuja identidade lhe é dada através de uma relação com Deus, tem a capacidade de romper com valores sociais vigentes e “sustentar-se por si”, com a ajuda de Deus.<sup>245</sup>

Para Kierkegaard estava claro que a tarefa ético-religiosa do tornar-se si mesmo diz respeito ao indivíduo e não ao coletivo e, este aspecto também é fundamental na compreensão de que cada um é responsável por sua própria tarefa, não cabendo a nenhum existente observar ou julgar o desempenho do outro. Com efeito, o ético, no sentido

---

<sup>245</sup> EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard: an Introduction*. p.50. No original: “Kierkegaard’s “individualism” is thus very far from a view that denies the influence of other persons or society on the formation of the self. Rather, from his viewpoint, the self cannot be itself except through a relation to something outside the self. The relation to God is important because it provides a way of relativizing the influences of society and thus partly transcending them. A human self can never be completely autonomous, but a self that sees itself as “standing before God”, whose identity is given to it by a relation to God, has the capacity to break with prevailing social values and “stand on its own”, with God’s help.”

religioso, está resguardado de qualquer análise ou escrutínio por parte de qualquer pessoa que não o próprio indivíduo, já que tem sua morada na subjetividade. Tudo o que reside na subjetividade possui realidade para o indivíduo, mas não para o outro, a não ser enquanto possibilidade:

Quando penso em algo que um outro fez, quando penso, portanto, numa realidade efetiva, então retiro da realidade esta realidade dada e a transponho para uma possibilidade, pois uma *realidade pensada* é uma possibilidade, e superior à realidade, com referência ao pensamento, mas não com referência à realidade. – Isso também indica que, eticamente, não há qualquer relação direta entre sujeito e sujeito. Quando compreendi um outro sujeito, a realidade dele é para mim uma possibilidade, e essa realidade pensada relaciona-se comigo *qua* possibilidade, tal como meu próprio pensar sobre algo que ainda não fiz se relaciona com o fazê-lo.<sup>246</sup>

O conhecimento, enquanto categoria do pensamento, lida sempre com possibilidades, como já mencionado no ponto 3.1. Isto torna inevitável que qualquer realidade estranha à do próprio sujeito seja para ele uma representação, uma possibilidade. Fosse essa relação sujeito-sujeito marcada apenas pelo conhecimento, então o indivíduo, como acusa Levinas, estaria num isolamento irreparável do mundo e o outro não teria qualquer participação no processo do si-mesmo.

Kierkegaard compreende, no entanto, que os indivíduos não são entidades independentes e isoladas, já que, o si-mesmo depende sempre de uma relação, mas, como vimos, isto também poderia ter uma conotação negativa. De maneira ainda mais fundamental, no entanto, o indivíduo kierkegaardiano não está isolado do outro porque há algo anterior a cada ser humano que coloca suas existências em conexão e, esse algo é a própria ética, no sentido do ético-religioso, fundamentado no amor, e não no sentido do universal, com o qual o pseudônimo De Silentio polemiza, e que já fora discutido a partir de *Temor e Tremor* no segundo capítulo. Søltoft nos esclarece a esse respeito:

O ético reside no interior do próprio indivíduo, mas ele é, ao mesmo tempo, a “sombra” da igualdade ou equidade entre o indivíduo e outros seres humanos. É apenas ao tornar-se atento a si mesmo, no sentido ético, que é então possível compreender o outro. Isto é, a compreensão entre indivíduos é construída sobre o fundamento da igualdade que reside sob as aparentes

---

<sup>246</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II, p. 35.

dissimilaridades e é essa igualdade que torna possível que as relações entre indivíduos seja feliz.<sup>247</sup>

As sementes desta reflexão, iluminada pelo artigo de Søltoft, já se encontram no pseudônimo Climacus, mas é com *As Obras do Amor* que elas se sedimentam em definições mais precisas, e revelam sua conexão fundamental com a cosmovisão cristã. Nesta obra, “o fundamento da igualdade”, que permite a constituição de relações positivas entre os indivíduos é o próprio amor:

Como a boa nova do Cristianismo está contida na doutrina do parentesco dos homens com Deus, assim constitui a sua missão a igualdade dos homens com Deus. Mas Deus é amor, por isso só podemos nos assemelhar a Deus amando, assim como também só podemos ser, segundo as palavras de um Apóstolo, “colaboradores de Deus – no amor.”<sup>248</sup>

É no amor que a semelhança entre os indivíduos está assegurada e é também ele o fundamento de uma relação intersubjetiva feliz, isto é, de uma relação que não dependa apenas de um conhecimento objetivo que, para Kierkegaard, não chega mais longe que uma representação mental, uma possibilidade, baseada em cálculos e probabilidades que nunca alcançam o outro diretamente e que gera, por isso mesmo, desconfiança e medo. A relação para com o outro, quando assentada no amor, está assegurada da desconfiança porque *crê* na igualdade dos indivíduos perante o eterno. Isto retroage, portanto, novamente à interioridade, porque depende da fé de cada um nesse mesmo fundamento que expressa e assegura essa igualdade.

O exercício dessa relação fundamentada no amor não só é uma expressão da fé, ou melhor, uma obra de amor, mas uma tarefa advertida por um “tu deves”, o que nos leva a um ponto crucial para que a tarefa seja bem compreendida e para que a relação para com o outro seja efetivamente positiva. A tarefa se expressa no dever de “amar ao *próximo* como a ti mesmo”.

---

<sup>247</sup> SØLTOFT, Pia. The Unhappy Lover of Subjectivity: Is the Pseudonym Johannes Climacus an Unequivocal Figure? p. 271. No original: “The ethical is to be found within the individual himself, but it is at the same time the »shadow« of likeness, or equality between the individual and other human beings. Only through being attentive to oneself in an ethical sense is it thus possible to understand another person. That is, understanding between individuals is built upon a foundation of likeness that lies beneath their apparent dissimilarities and it is this likeness which makes it possible for the relations between individuals to be happy.”

<sup>248</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 83.

Ao refletir sobre a questão, Kierkegaard nos introduz didaticamente a pergunta: Quem é então meu próximo? A reflexão que disso segue será citada abaixo na intenção não só de esclarecer essa mesma questão, mas de iluminar o problema colocado por Søltoft a partir das críticas de Buber e Levinas:

A palavra é manifestamente formada a partir de “estar próximo”, portanto, o próximo é aquele que está mais próximo de ti do que todos os outros, contudo não no sentido de uma predileção; pois amar aquele que no sentido da predileção está mais próximo de mim do que todos os outros é amor de si próprio “não fazem também o mesmo os pagãos?” O próximo está então mais próximo de ti do que todos os outros. Mas ele está também mais próximo de ti do que tu mesmo para ti? Não, ele não o está, mas ele está justamente, ou deve estar justamente tão próximo de ti como tu mesmo. O conceito do “próximo” é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; “o próximo” é o que os pensadores chamariam de o outro, aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova.<sup>249</sup>

O amor enquanto dever ético-religioso não faz diferenças e, de fato, elimina qualquer diferença na relação entre dois existentes. O amor, no sentido corriqueiro de seu uso, e não no sentido cristão, está relacionado a predileções e carece dessa determinação que ignora preferências e universaliza a tarefa do próprio amor. Isto também não significa que com o dever de amar o próximo, o amor de predileção seja eliminado, mas sim que todo e qualquer ser humano com o qual o indivíduo mantém uma relação passa a ser o seu próximo.

Fundamentalmente, Kierkegaard compreende que o cristianismo não pretende realizar nenhuma mudança no mundo, não pretende acabar com o amor de predileção ou reprimir os instintos, mas quer “transformar toda forma de amor em assunto de consciência.”<sup>250</sup> A consciência, como já esclarecido no ponto anterior, é consciência do eterno e, portanto, ter consciência é colocar-se perante uma responsabilidade infinita. Uma relação de consciência consiste precisamente em um estar diante do eterno e, portanto, responsabilizar-se com o próximo é responsabilizar-se perante Deus.

A tarefa do amor envolve também, para Kierkegaard, a responsabilidade de auxiliar o próximo a reconhecer sua tarefa, aproximando-o do próprio amor,

---

<sup>249</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 36.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 166.



aproximando-o de Deus.<sup>251</sup> Essa é a mais alta contribuição que um indivíduo pode oferecer a outro: fazer o outro perceber que é constituído da mesma determinação espiritual e que possui uma tarefa perante ela. Søltoft aponta essa participação do outro na tarefa do tornar-se si mesmo com muita acuidade: “A relação do indivíduo para com os outros não pode, de acordo com Kierkegaard, ser constitutiva do si-mesmo, mas pode sustentar a continuidade da relação do si-mesmo consigo mesmo.”<sup>252</sup>

A tarefa do amor consiste, em última análise, em auxiliar o próximo a tornar-se um si-mesmo. O que consiste em relacionar-se com o próximo auxiliando-o em sua independência, ao incentivá-lo a voltar-se para sua interioridade. O egoístico numa relação de amor é usar o outro para algum fim, mas a relação de amor genuíno possui o fim em si mesma, porque constitui-se do próprio amor e intenciona aprofundar-se nesse mesmo amor.

Uma crítica como a de Levinas dificilmente se sustentaria quando considerado o conceito de *próximo* no pensamento kierkegaardiano, especialmente apresentado sob a égide do dever ético-religioso, ao qual Kierkegaard atribui um caráter universal e a partir do qual, todos os indivíduos, sem exceção, se igualam, apesar das diferenças aparentes.

Uma última palavra do próprio autor faz-se necessária para o desfecho desta consideração sobre a relação entre subjetividade e intersubjetividade em seu pensamento:

Esse mundo da interioridade, reprodução daquilo que outras pessoas chamam de realidade, esse é que é a realidade efetiva. Nesse mundo da interioridade é que reside o “igual por igual” do Cristianismo; ele se desvia e quer que tu te desvies da exterioridade (sem no entanto te tirar do mundo), voltando-te para cima ou para dentro. Pois, para a compreensão cristã, amar os homens é amar a Deus, e amar Deus é amar os homens; o que tu fazes aos homens, tu fazes a Deus, e é por isso que o que fazes aos homens Deus faz para ti.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 139.

<sup>252</sup> SØLTOFT, Pia. *Love and Continuity: The Significance of Intersubjectivity in the Second Part of Either/Or*. p. 216. No original: “The relation of the individual to others cannot, according to Kierkegaard be constitutive of the self, but it can sustain the continuity of the relation of the self to itself.”

<sup>253</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. p. 429.

## CONCLUSÃO

Pretendo retomar aqui, o itinerário percorrido ao longo dos capítulos, no intuito de estabelecer as conexões necessárias para a correta compreensão do que procurei mostrar ao optar por esta estrutura, argumentando que o aspecto normativo do tornar-se subjetivo vinculado ao amor, desenvolvido no terceiro capítulo, especialmente em seu caráter intersubjetivo, deve ser considerado para uma correta compreensão da subjetividade kierkegaardiana.

A recusa de Kierkegaard em admitir a cristandade como cristianismo, estava precisamente, na sua percepção de que, ali, a relação subjetiva para com a religião estava ausente. O cristianismo era assumido como algo dado, como parte natural da identidade daqueles que nasciam em uma nação cristã. Essa mentalidade, como vimos no primeiro capítulo, foi também assumida pela teologia e filosofia de sua época, que transformaram o cristianismo em tema especulativo, prática esta que, segundo Kierkegaard, foi sedimentada pela grande influência da filosofia hegeliana.

Diante deste cenário, Kierkegaard se empenhara na tarefa de remover a ilusão de que nascer em um país cristão ou se ocupar objetivamente dos problemas cristãos equivalia a ser um cristão. Assim como Sócrates se valia da ironia para fazer com que seu interlocutor percebesse a fragilidade de seus argumentos, Kierkegaard valia-se da linguagem indireta no intuito de fazer com que seus leitores que, segundo ele, viviam em categorias estéticas “ou, no máximo, estético-éticas”<sup>254</sup>, percebessem o engano de achar que viviam sob categorias religiosas, cristãs.

Sócrates é um pensador modelo para Kierkegaard porque sustentara o ponto de vista da subjetividade a despeito de toda a resistência e insatisfação de seus concidadãos. Do mesmo modo, Kierkegaard, a despeito das acusações e do crescente isolamento social que sofrera, manteve-se firme na defesa do cristianismo como um problema subjetivo, opondo-se à maneira com que seus contemporâneos, inclusive a Igreja, concebiam a religião.

Jon Stewart, pesquisador e especialista em Kierkegaard, nos conta que o filósofo dinamarquês, após sofrer um colapso nas ruas da cidade em 02 de outubro de 1855, permanecera internado no hospital de Frederik e, quando já moribundo, fora interrogado por seu amigo, que o visitava regularmente, se ele receberia a sagrada comunhão. Kierkegaard

<sup>254</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author*. p. 43.

disse que só aceitaria recebê-la das mãos de um leigo, o que, no entanto, era impossível na Dinamarca da época, pois apenas os pastores tinham essa autorização. Diante dessa impossibilidade, Kierkegaard se recusa a receber a comunhão respondendo ao amigo: “Os pastores são servidores civis da Coroa e não têm nada a ver com o cristianismo.”<sup>255</sup>

As acusações severas de Kierkegaard à Igreja no fim de sua vida são, por alguns, interpretadas como sinal de que o dinamarquês já não estava em suas melhores condições físicas e mentais, mas de todo modo, nos impressiona como Kierkegaard, assim como Sócrates, sustentara intrepidamente seu ponto de vista até os últimos momentos.

Sócrates fora para Kierkegaard não apenas uma inspiração para sua tarefa, mas um modelo de pensador, porque, diferentemente dos pensadores de sua época, enxergara os limites do pensamento frente às questões essenciais da existência e não tinha pressa em avançar. Com efeito, o filósofo de Atenas, como pudemos ver através de *O conceito de Ironia*, permanecera numa espécie de suspensão negativa, chegara ao limite da possibilidade do pensamento e sustentara-se subjetivamente na negatividade.

Através do projeto B, que o pseudônimo Climacus nos apresenta em *Migalhas Filosóficas*, podemos perceber de que modo a concepção grega da existência difere-se daquela cristã. Socraticamente, a subjetividade chega à infinitude como possibilidade, e dali não consegue prosseguir. O cristianismo sabe, no entanto, que o pensamento dali não pode prosseguir, porque, enquanto existente, o ser humano encontra-se na não-verdade, isto é, encontra-se no *pecado*.

Tendo em mente a questão do pecado e a antropologia kierkegaardiana, especialmente a partir de seu desenvolvimento com Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*, vimos em seguida, como Climacus, em seu *Pós-Escrito*, e também Anti-Climacus, compreendem a subjetividade e o si-mesmo como um processo e não como um estado, isto é, para ambos os autores pseudônimos, o ser humano não é verdadeiramente subjetivo ou verdadeiramente um si-mesmo até se engajar no processo de tornar-se subjetivo, tornar-se si mesmo.

Constatamos a partir do *Pós-Escrito* que a subjetividade é a verdade quando, e apenas quando, se coloca em relação com o paradoxo cristão. Do mesmo modo, para Anti-Climacus, o ser humano só é um si-mesmo quando na correta relação com o poder que o estabeleceu enquanto síntese. Para ambos os pseudônimos, no entanto, e para o pensamento

---

<sup>255</sup> KIERKEGAARD, Søren apud STEWART, Jon. *Søren Kierkegaard: Subjetividade, Ironia e a Crise da Modernidade*. p. 247.

kierkegaardiano como um todo, a subjetividade só sofre a mudança radical da não-verdade para a verdade, através da condição trazida pelo próprio paradoxo, através da *fé*.

No segundo capítulo, vimos a partir de Abraão em *Temor e Tremor* como a fé está radicalmente atrelada à subjetividade, já que ela é uma paixão e reside na interioridade. Com efeito, ambos os conceitos são, no pensamento kierkegaardiano, inseparáveis, pois a subjetividade sem a fé é a não-verdade e a fé não está disponível na objetividade ou, nos termos de Johannes de Silentio, na exterioridade.

A fé, como nos mostrou Anti-Climacus, é a própria possibilidade do tornar-se si-mesmo, isto é, ela é aquilo que permite ao ser humano estabelecer a correta relação com sua determinação espiritual. Nessa perspectiva, o ser humano sem a fé não possui um si-mesmo. Sem a fé, isto é, sem estabelecer a correta relação com sua determinação espiritual, o ser humano oscila desesperadamente entre os polos da síntese ou tenta, de modo igualmente desesperado, aferrar-se a um de seus polos.

A fé foi apresentada como a cura para o desespero, como aquilo capaz de devolver ao ser humano a saúde para resolver suas contradições. Pudemos constatar através do duplo movimento da fé, apresentado por De Silentio em *Temor e Tremor*, que a fé não é um apego à infinitude em detrimento da finitude, mas sim uma paixão paradoxal capaz de realizar o movimento da infinitude à medida que devolve o indivíduo à sua finitude.

No último ponto do segundo capítulo vimos que o desespero, na segunda parte de *A Doença para a Morte*, passa a ser denominado pecado, porque aqui um novo critério se apresenta, o de “estar diante de Deus”. O cristão, ao colocar-se conscientemente perante Deus, reconhece que desespera e que o faz por sua própria culpa. Essa culpa adquire, no entanto, um caráter infinito quando colocada “diante de Deus”, e passa a ser qualificada como pecado. O pecado instaura uma diferença entre o ser humano e Deus, mas novamente a fé é apontada como o elemento reconciliador, que possibilita a relação apesar da diferença.

O tornar-se si mesmo, tornar-se subjetivo reside, portanto, na sustentação da fé, o que, por sua vez, consiste numa tarefa. O processo do tornar-se, como exposto no terceiro capítulo, é apresentado por Climacus como uma tarefa ético-religiosa. Nesse sentido, é que minha intenção foi vincular neste último capítulo, a noção de subjetividade e o processo de tornar-se subjetivo ao seu caráter normativo, enfatizando que o cristão possui não só a possibilidade de tornar-se si mesmo, mas a responsabilidade de tornar-se si mesmo.

É a partir de *As Obras do Amor*, no entanto, que a tarefa ético-religiosa apresentada por Climacus ganha uma nova conotação quando o próprio fundamento do si-mesmo, isto é, quando Deus, é apresentado como sinônimo do amor, ou melhor, quando Deus é compreendido como o amor. Em *As Obras do Amor*, a tarefa ético-religiosa, passa a ser uma tarefa do amor, e a tarefa do tornar-se subjetivo é iluminada por essa obra não-pseudônima, como a tarefa do tornar-se amoroso.

Como havia argumentado também no terceiro capítulo, uma análise consistente de qualquer conceito no pensamento kierkegaardiano não poderia desconsiderar *As Obras do Amor*. O tema da subjetividade em especial, quando desvinculado do amor, da tarefa amorosa, dificilmente seria compreendido como um processo que envolve uma abertura e disponibilidade para o outro. A tarefa do tornar-se amoroso envolve, necessariamente, expressar o próprio amor, ou seja, envolve tornar-se amoroso para com o *próximo*.

O conceito de próximo, como procurei mostrar também a partir d'*As Obras do Amor*, é o que nos permite compreender que a tarefa do tornar-se subjetivo envolve também uma tarefa intersubjetiva. Com efeito, o cristão tem a responsabilidade de auxiliar amorosamente o próximo a permanecer na tarefa do amor. Embora a subjetividade, a interioridade, tenha sido analisada aqui em oposição à exterioridade e à objetividade, isto não implica em um fechamento para as relações intersubjetivas. Pudemos ver através de Anti-Climacus que o isolamento e a recusa em se relacionar com o outro é também desespero.

Foi minha intenção trazer o aspecto intersubjetivo do tornar-se si mesmo apenas no capítulo final, porque ele só pode ser bem compreendido quando o aspecto central da tarefa do tornar-se, que é o colocar-se, enquanto um indivíduo específico, em relação com Deus, já estiver bem estabelecido. A relação fundamental é sempre aquela do indivíduo para com Deus, porque só torno-me um si-mesmo quando estabeleço Deus como critério. Esse também é um processo de tornar-se independente, tornar-se livre, o que é fundamental para a relação com próximo, já que, como vimos através d' *As Obras do Amor*, o amor só é genuíno quando oferecido em liberdade. Nesse sentido é que Kierkegaard compreende, que apenas o amor assegurado pelo “tu deves” da mensagem cristã é capaz de estabelecer relações intersubjetivas genuínas.

Uma leitura que desconsiderasse a tarefa ético-religiosa do amor, tão cara a Kierkegaard, correria o risco de assumir o tornar-se si mesmo como uma espécie de fuga do mundo, de recusa em estabelecer relações no mundo. Como nos aponta a pesquisadora Pia Søltoft, essa fora a leitura assumida por Buber e Levinas, bem como por alguns

kierkegaardianos, o que contribuiu para a interpretação de Kierkegaard como um autor solipsista.

Procurei através deste retrospecto, mostrar que esta dissertação foi estruturada no intuito de argumentar que o tema da subjetividade em Kierkegaard, quando corretamente compreendido em sua inter-relação com a fé, não pode ser desvinculado de seu caráter normativo, isto é, que ele deve sempre ser refletido como tarefa ético-religiosa e a tarefa, por sua vez, deve ser acentuada como uma tarefa amorosa. É apenas na tarefa e, especificamente na tarefa do amor, que a subjetividade é evidenciada como uma relação para com Deus e para com o próximo, isto é, que a subjetividade não se deixa desvincular de sua tarefa intersubjetiva.

## REFERÊNCIAS

### Textos de Kierkegaard:

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Apresentação e Tradução.: Álvaro Luiz Montenegro Valls; revisão da tradução: Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol.I*. Tradução de Alvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol. II*. Tradução de Alvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

\_\_\_\_\_. *Die Krankheit zum Tode*. Trad., comentários e glossário de Liselotte Richter. vol IV. Reinbeck: Rowohlt, 1962. (Rowohlts Klassiker Band 113)

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e trad. de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Ed. and Trans. with Introductions and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

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

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

### **Demais Fontes:**

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1ª edição. São Paulo: Paulus, 2002.

DUNNING, Stephen. *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A structural Analysis of the theory of Stages*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1985.

EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard: an Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy, vol 1*. K. London: Paul, Trench, Trübner and Co., 1892.

LARRAÑETA, Rafael. *La interioridad Apasionada: Verdad y Amor en Søren Kierkegaard*. Editorial San Esteban, Universidad Pontificia: Salamanca, 1990.

MÜLLER, Paul. *Kierkegaard's Works of Love: Christian Ethics and the Maieutic Ideal*. Tradução e edição: C. Stephen Evans; Jan Evans. Denmark: C.A. Reitzel, 1993.

PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2010.

QUAGLIO, Humberto. *Tempo, Eternidade e Verdade: Pressupostos Agostinianos da Ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard*. 2017.

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



\_\_\_\_\_. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. 2007, 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) Escola Superior de Teologia Instituto Ecumênico de Pós-Graduação Teologia Sistemática, São Leopoldo - RS. 2007.

SØLTOFT, Pia. Love and Continuity: The Significance of Intersubjectivity in the Second Part of Either/Or. In: *Kierkegaard Studies Yearbook 1996*. Berlin ; New York : de Gruyter, 1997.

\_\_\_\_\_. The Unhappy Lover of Subjectivity: Is The Pseudonym Johannes Climacus an Unequivocal Figure? In: *Kierkegaard Studies Yearbook 1996*. Berlin ; New York : de Gruyter, 1996.

STEWART, Jon. Kierkegaard's phenomenology of despair in "The Sickness Unto Death". In: *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. Berlin ; New York : de Gruyter, 1997.

\_\_\_\_\_. *Søren Kierkegaard: Subjetividade, Ironia e a Crise da Modernidade*. Tradução: Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

THEUNISSEN, Michael. *Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. Trad.: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1974.

WATKIN, Julia. *Kierkegaard*. London and New York: Continuum, 1997.