

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

Rômulo Gomes de Oliveira

**O PONTO DE APOIO KIERKEGAARDIANO: O AMOR COMO O
ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO**

Juiz de Fora

2016

Rômulo Gomes de Oliveira

O Ponto de Apoio Kierkegaardiano: o amor como o especificamente religioso

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

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora
2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de
geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Rômulo Gomes de.

O Ponto de Apoio Kierkegaardiano : O Amor como o
Especificamente Religioso / Rômulo Gomes de Oliveira. -- 2016.
323 p.

Orientador: Jonas Roos

Coorientadora: Pia Søltoft

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora,
Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião, 2016.

1. Kierkegaard. 2. Amor. 3. Fé. 4. Cristianismo. 5. Religião. I.
Roos, Jonas, orient. II. Søltoft, Pia, coorient. III. Título.

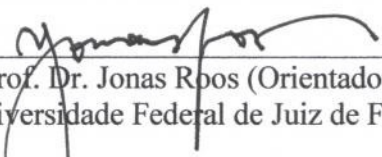
Rômulo Gomes de Oliveira


O Ponto de Apoio Kierkegaardiano: o amor como o especificamente religioso

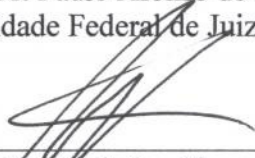
Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

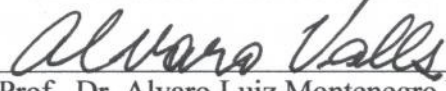
Aprovada em 31 de março de 2016.

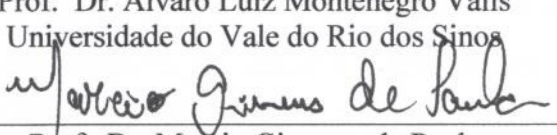
BANCA EXAMINADORA


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


Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls
Universidade do Vale do Rio dos Sinos


Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula
Universidade de Brasília

A todos que, do seu jeito e de alguma forma, me apoiaram na realização deste árduo e gratificante trabalho. A todos que buscam refrigério para o caminho semiárido da existência. A todos que, incessantemente, fazem do amor seu ponto de partida e sua maior realização.

AGRADECIMENTOS

Como se poderia fazer qualquer sincero agradecimento, se Tu fosses esquecido, ó Deus do Amor, que põe no peito de todo ser humano comprometido em ser imagem e semelhança Tua a fineza da gratidão. À Tua Graça, toda a minha gratidão. Como se poderia fazer qualquer sincero agradecimento, se nos esquecêssemos daqueles que, de modo quase invisível, nos ajudaram, com pequeninas coisas, a dar grandes passos e a quem devemos amar como a nós mesmos. E assim, também, a todos que, pelas mais diversas maneiras, ajudaram a construir esse considerável trabalho para minha vida.

Nesse espírito, agrazo sinceramente...

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de Doutorado Sanduíche no Exterior;

Aos padres redentoristas da Paróquia de Santa Ana, em Copenhague, que me acolheram pronta, generosa e fraternamente em sua casa; às irmãs da Imaculada Conceição e Elisabetinas, pela presença terna e alegre; a todos os amigos paroquianos, pela companhia e apoio; à Igreja Católica da Dinamarca pela recepção calorosa e apoio à minha permanência no exterior;

Ao *Søren Kierkegaard Forskningscenteret* vinculado à *Københavns Universitet*, em Copenhague – Dinamarca, com todos os professores-pesquisadores e meus colegas de pesquisa; À Profa. Pia Søltøft, pela atenção e orientação no exterior; ao Ministério da

Integração do Governo da Dinamarca, pela oportunidade de estudar a língua dinamarquesa, gratuitamente; À *Howard and Edna Hong Kierkegaard Library* junto ao *St. Olaf College* em Northfield – EUA, especialmente nas pessoas do Prof. Gordon Marino, então curador da biblioteca e de Cynthia Lund, então secretária da biblioteca;

À Diocese de Leopoldina, na pessoa de nosso bispo, Dom José Eudes do Nascimento, pela permissão para continuar meus estudos, a todos os meus irmãos no presbitério e, de modo particularmente especial, ao Seminário Maior Nossa Senhora de Guadalupe, pela acolhida durante todos esses anos e pelo suporte, assim como pela amizade de cada seminaristas. De modo muito especial, também, a todas as leigas e leigos que me incentivaram e apoiaram nessa trajetória;

Aos meus estimados professores, desde o início da minha vida escolar, visto que cada um contribui um pouco para que eu chegasse até aqui e, especialmente, a meus maiores incentivadores: o então Pe João Justino de Medeiros Silva, hoje bispo auxiliar de Belo Horizonte, o prof. Rodrigo Alvim e Dom Dario Campos.

Ao professor Jonas Roos, meu orientador, pela amizade e por tamanha contribuição para meu desenvolvimento acadêmico e, sobretudo, pelo avanço nos conhecimentos sobre Kierkegaard. Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPCIR, com todos os seus docentes, funcionários e colegas.

Aos professores leitores de minha tese, que com seu empenho e disponibilidade contribuíram para o amadurecimento de minha caminhada: prof. Paulo Afonso Araújo, prof. Frederico Pieper Pires, prof. Alvaro L. M. Valls e prof. Marcio Gimenes de Paulo.

Também aos meus amigos e colegas de doutorado, pelo apoio, sobretudo Maria Aparecida Rafael e Humberto Quaglio.

Ao *Instituto Teológico Santo Antônio*, por todo incentivo, nas pessoas de seus professores, secretárias e estudantes;

E de modo muitíssimo especial a minha família, que sempre me apoiou, e a meus principais incentivadores e apoiadores, nos mais diversos sentidos: meus amigos Pe Edmilson Ferreira de Souza e Pe José Maurício de Paula, bem como Pe Ênio Marcos de Oliveira e Frei Volney José Berkenbrock.

“Nem Deus pode dar nem o ser humano receber
nada mais excelso que a Verdade.”

Plutarco

“Não se chega à verdade senão através do amor.”

Santo Agostinho

“Apropria-te do verdadeiramente cristão, e aí isso te
mostrará um ponto fora do mundo, com a ajuda do
qual conseguirás mover céus e terra [...], tão calma e
levemente que ninguém o perceberá.”

Søren Kierkegaard

RESUMO

A presente tese, intitulada “O Ponto de Apoio Kierkegaardiano: o amor como o especificamente religioso”, tem como questão central o que determina ou especifica o (caráter) religioso de acordo com a filosofia de Kierkegaard, cuja referência religiosa é o Cristianismo. A resposta que constitui a tese é que o amor cumpre esse papel. O amor é o especificamente religioso e, por isso, caracteriza a existência religiosa. É um fator transcendente, que estabelece uma qualidade nova na existência individual. Assim, o objetivo desta tese é demonstrar que o conceito de amor é o conceito fundamental do pensamento filosófico sobre a religião em Kierkegaard, que erige sua filosofia fundamental da religião tendo por alicerce esse conceito. Do ponto de vista filosófico, é o amor que fundamenta os conceitos centrais relativos à religião em Kierkegaard e, neste sentido, é possível fazer uma analogia entre o ponto de apoio arquimediano e o conceito de amor em Kierkegaard. Para ele, o espírito humano é uma relação em que o indivíduo fundamenta sua existência em Deus, e essa relação (espírito) constitui a existência religiosa. Mas esta esfera é movimento, pois o espírito ou o caráter religioso não está dado como uma característica estática. Cada ser humano deve tornar-se espírito, tornar-se cristão. O amor exerce uma transformação do sujeito, conferindo-lhe uma interioridade espiritual, ou seja, *propriamente* religiosa. Tendo em vista que o problema da tese se refere à equivalência entre o especificamente religioso e o amor, o caminho realizado para demonstrar tal equivalência será a correlação entre os conceitos relacionais de “fé” e “espírito” na obra *A Doença para a Morte*, onde aquela relação fundamental é detida e especificamente trabalhada, e o conceito de “amor” em *As Obras do Amor*, onde tal conceito é oferecido de modo mais amplo e bem-acabado.

Palavras-chave: Kierkegaard. Amor. Fé. Cristianismo. Religião.

ABSTRACT

This thesis entitled “The Kierkegaardian Supporting Point: love as the specifically religious”, is a central issue that determines or specifies the religious (character) according to Kierkegaard’s philosophy, whose religious reference is Christianity. The answer which constitutes the thesis is that love fulfills this role. Love is the specifically religious and therefore characterizes the religious existence. It is a transcendent factor, establishing a new quality in individual existence. The purpose of this thesis is to demonstrate that the concept of love is the fundamental concept of the philosophical thinking about religion in Kierkegaard, which puts its fundamental philosophy of religion up by having this foundation. From a philosophical point of view, it is love which founds the central concepts related to religion in Kierkegaard and, in this sense, it is possible to make an analogy between the Archimedean supporting point and the concept of love in Kierkegaard. For him, the human spirit is a relationship in which the individual finds his/her existence on God, and that relationship (spirit) is the religious existence. But this existential sphere is movement, for spirit or the religious character is not given as a static feature. Every human being must become spirit, become a Christian. Love performs a transformation of the subject, giving him/her a spiritual interiority, that is, a *properly* religious one. Given that the problem of the thesis refers to the equivalence between the specifically religious and love, the path undertaken to demonstrate such equivalence is a correlation between the relational concepts of “faith” and “spirit” present in the book *The Sickness unto Death*, where that fundamental relationship is carefully and specifically crafted, and the concept of “love” in *Works of Love*, where the concept is offered in a wider and well-finished mode.

Key words: Kierkegaard. Love. Faith. Christianity. Religion.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 FILOSOFIA DA RELIGIÃO E O RELIGIOSO EM KIERKEGAARD	20
2.1 LER KIERKEGAARD COMO FILÓSOFO DA RELIGIÃO	20
2.2 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM KIERKEGAARD E A FILOSOFIA DO “TORNAR-SE”	37
3 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM <i>A DOENÇA PARA A MORTE</i>	52
3.1 A DOENÇA PARA A MORTE: APRESENTAÇÃO GERAL	52
3.1.1 A obra na Obra e a obra pela obra	52
3.1.2 O papel de <i>A Doença para a Morte</i>	68
3.2 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM A DOENÇA PARA A MORTE	78
3.2.1 O conceito central.....	78
3.2.2 A relação fundamental I: o especificamente religioso através da negatividade do desespero	89
3.2.3 A relação fundamental II: o especificamente religioso através da negatividade do pecado.....	112
4 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM AS OBRAS DO AMOR	139
4.1 <i>AS OBRAS DO AMOR</i> : APRESENTAÇÃO GERAL	139
4.1.1 A obra na Obra e a obra pela obra	139
4.1.2 Tema e papel de <i>As Obras do Amor</i>	153
4.2 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM <i>AS OBRAS DO AMOR</i>	163
4.2.1 O conceito central.....	163
4.2.2 A relação fundamental que estabelece o especificamente religioso como amor	181
5 O PONTO DE APOIO E A REVOLUÇÃO KIERKEGAARDIANA APOIADA NO AMOR	201
5.1 O PONTO DE APOIO: O AMOR COMO O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO.....	202
5.1.1 O amor como o especificamente religioso e sua correspondência com a fé...202	
5.1.2 O amor como liberdade e libertação.....	212
5.1.3 A liberdade <i>no</i> e <i>do</i> amor como relação religiosa.....	224
5.2 A REVOLUÇÃO KIERKEGAARDIANA: A INDIVIDUALIDADE ESTABELECIDADA PELO AMOR.....	234

5.2.1 Amor como interioridade	234
<i>5.2.1.1 A perspectiva de constituição da interioridade religiosa e as bases do conceito de interioridade</i>	239
<i>5.2.1.2 Possíveis bases de objeção ao conceito de interioridade a partir do Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas</i>	244
<i>5.2.1.3 Possíveis bases de objeção ao conceito de interioridade a partir de A Doença para a Morte e Prática no Cristianismo</i>	259
<i>5.2.1.4 A concepção positiva quanto à interioridade nos Diários de Kierkegaard e conclusão sobre o uso dessa categoria</i>	269
5.2.2 Uma revolução kierkegaardiana?	273
<i>5.2.2.1 O amor como o que confere a individualidade</i>	274
<i>5.2.2.2 A marca de Deus? – Necessidade do amor como característica antropológica</i>	286
<i>5.2.2.3 O amor como fundamento transcendente da revolução</i>	296
6 CONCLUSÃO	304
REFERÊNCIAS	316

1 INTRODUÇÃO

Este é um trabalho de *ciência da religião* e, nessa medida, busca uma ciência (conhecimento aprofundado) a respeito da religião (objeto investigado) e, mais especificamente, a partir de uma perspectiva filosófica da religião. A diferença básica de uma análise de *ciência da religião* por uma via filosófica, como é o presente caso, em relação a uma análise *científica* da religião, e mesmo em relação a uma *filosofia* da religião, no sentido puro tradicional, é que a primeira visa preservar o elemento religioso específico de seu objeto. Mais que isso, a *ciência da religião* entende este seu *objeto* como o sujeito primeiro de quem a resposta inquirida deve provir. Esse sujeito pode ser tanto o indivíduo religioso, como uma religião específica. O título desta tese – “O ponto de apoio kierkegaardiano: o amor como o especificamente religioso” quer expressar a demanda por uma abordagem com tais características, na forma de uma ciência da religião.

A questão central desta tese é: “o que determina ou especifica o (caráter) religioso na filosofia de Kierkegaard?”. E a resposta que constitui a tese, assim como apresentada por seu título, é: o amor. O amor é o especificamente religioso e, por isso, caracteriza a existência religiosa. É um fator transcendente, que estabelece uma qualidade nova na existência individual, tornando o indivíduo um amoroso. Assim, o objetivo desta tese é demonstrar que o conceito de amor é o conceito fundamental do pensamento filosófico sobre a religião em Kierkegaard. Ele erige uma filosofia fundamental da religião sobre o conceito de amor cristão, fazendo coincidir o especificamente religioso, ou aquilo que qualifica e define “o religioso” enquanto tal (*stricto sensu*) com este conceito. Do ponto de vista filosófico, é o amor que fundamenta os conceitos centrais relativos à religião em Kierkegaard, como “espírito”, “indivíduo”, “si-mesmo”, “(ser) cristão”, “pecado” e “fê”. Neste sentido, é possível fazer uma analogia entre o ponto de apoio arquimediano e o conceito de amor em Kierkegaard. Arquimedes teria dito a famosa frase: “Dá-me um ponto de apoio e moverei o mundo”. Ele estaria se referindo ao problema da força necessária para mover determinado corpo que possui determinada massa. Quanto a isso, descobriu que, tendo-se o ponto de apoio (fulcro) adequado e servindo-se de uma alavanca proporcional ao tamanho e peso do corpo, é possível mover qualquer corpo físico, com qualquer quantidade de massa.¹ De modo analógico, por meio do conceito de amor, Kierkegaard pôde construir uma filosofia fundamental da religião,

¹ Cf. HEATH, Thomas. **Works of Archimedes**. New York: Cosimo, 2007. p. xix.

apresentando em que consiste o especificamente religioso e, mais especificamente, o Cristianismo.

Importa esclarecer que o autor dinamarquês não trata da religião em geral, ou das religiões, mas do Cristianismo, uma religião específica, portanto. Nesse sentido, sua compreensão do especificamente religioso corresponde ao que ele chama de “o especificamente cristão” (*det Christelige*). Contudo, essa particularidade não diminui a importância de sua obra para um conhecimento mais aprofundado da religião e das religiões. Ao contrário, por assumir um objeto e um problema específico, Kierkegaard se torna mais próximo da concretude daquilo que ele analisa, para poder deixar sua realidade falar por si mesma e de si mesma. E como essa realidade é a humanidade em sua relação com o religioso, ao menos nessa dimensão de contato, suas características próprias podem ser estendidas a outras formas religiosas e atividades humanas. Não se trata, então, de afirmar as semelhanças e pontos de contato entre o Cristianismo e outras religiões, mas de, distinguindo o que é especificamente cristão, investigar como o ser humano se relaciona com este e com as outras formas religiosas.

Aqui, optou-se por dar ênfase ao aspecto religioso, usando-se com mais frequência a expressão “o especificamente religioso” e com frequência menor “o especificamente cristão”. O religioso, em sentido geral, não diz respeito ao Cristianismo com precisão. Somente o propriamente ou especificamente religioso coincide com o Cristianismo, ou melhor, com o especificamente cristão. A relação entre o cristão e o religioso não é insignificante e muito menos arbitrária. À semelhança de Agostinho, com sua ideia do “anseio profundo”, que envolve uma “nostalgia” inexplicável, Kierkegaard entende que todo ser humano tem uma necessidade inerente de amar e ser amado. Para ele, o objeto real dessa necessidade é Deus, que é amor. Nesse sentido, todo ser humano busca Deus, corretamente ou não. Daí poder-se falar em uma dimensão religiosa mais ampla, ou em religioso em sentido *lato*. Essa necessidade de Deus corresponde à condição criatural do ser humano, que é espírito. Para Kierkegaard, o espírito humano é uma síntese de corpo e alma que envolve uma tensão nessa dupla dimensionalidade ontológica. A síntese, por sua vez, é uma relação adequada com Deus, que quando não é bem estabelecida, configura o desespero ou pecado. Nesta condição negativa, o indivíduo vive com uma carência insaciável marcada por uma angústia característica. Essa negatividade só é superada com a efetivação do espírito, quando o indivíduo retoma sua relação fundamental originária com Deus, seu criador. Essa relação fundamental correspondente ao espírito humano é o que caracteriza a fé cristã, ou o especificamente religioso concretizado na existência. Em outros termos, essa relação é o especificamente cristão humanamente assumido. Com isso, pode-se afirmar, a partir da filosofia de Kierkegaard, que o especificamente cristão constitui o

especificamente religioso e que, nessa medida, o religioso em sentido amplo é religioso por derivação do propriamente cristão, tendo-se em conta o dado daquela condição antropológica expressa pela necessidade de amor. Assim, também, o amor é o especificamente religioso, na medida em que confere *espírito* ao indivíduo. O religioso, em sentido amplo ou estrito, está ligado a ideia da vida espiritual, ou seja, ao fato do ser humano ser espírito.

Levando-se em conta que há uma relação fundamental (espírito) que constitui a existência religiosa e que o problema da tese se refere à equivalência entre o especificamente religioso e o amor, o caminho realizado para demonstrar tal equivalência será a correlação entre os conceitos de “fé” e “espírito” na obra *A Doença para a Morte* e o conceito de “amor” em *As Obras do Amor*. Essa correlação basear-se-á no esclarecimento dos conceitos orientada para apresentá-los, antes de tudo, dentro do contexto interno e específico de sua respectiva obra, para, então, ampliá-los com suporte em outros escritos kierkegaardianos e, quando apropriado, com recurso à tradição filosófica. Este procedimento é, certamente, de suma importância para a presente tese, visto que ela se sustenta sobre a correlação entre os conceitos principais de obras distintas. Apesar de o contexto primeiro da análise ser posto na relação conceitual entre estas duas obras, o recurso de fundamentação de seus conceitos estender-se-á, portanto, a outras obras de Kierkegaard e a seus diários, com intuito de maior esclarecimento. Isso pressupõe certa unidade entre os textos particulares. É parte do método aqui empregado, entretanto, manter a tensão de continuidade e descontinuidade entre as obras particulares do *Corpus*. Esta postura se justifica na medida em que se entende que cada uma delas possui tema, atmosfera, relação autoral (obras pseudônimas e diretamente assinadas) e problema pontual próprios, ao mesmo tempo em que estão circunscritas dentro de um conjunto comum, o *Corpus kierkegaardianum*. Este possui contexto e problemática mais abrangentes que lhes servem de fundo.

Estabelecidas as obras e os conceitos principais a serem analisados, importa esclarecer outras referências interpretativas relevantes para a correta compreensão do desenvolvimento deste trabalho. Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) é, de modo algum, um autor simples de se ler, sobretudo quando se trata de uma perspectiva filosófica ou teológica. Ele deixou uma obra consideravelmente incomum. Enquanto pensador, ele não escreveu tratados, ensaios ou análises nas formas tradicionais, com argumentação linear e conceitos oferecidos ao modo de definição. Em geral, os textos filosóficos são de difícil interpretação. Mas, mesmo diante de filósofos de seu contexto próximo, relacionados ao idealismo alemão, como Kant, Fichte e Hegel, que são especialmente difíceis de se ler, Kierkegaard ainda apresenta algumas dificuldades próprias. Por isso, um esclarecimento prévio sobre alguns pressupostos interpretativos se faz necessário.

Uma das marcas autorais de Kierkegaard é que ele escreveu uma vasta obra, correspondente a densos milhares de páginas, com gêneros diversos e estruturada em duas colunas básicas: de um lado, as obras pseudônimas e, de outro, as obras diretamente assinadas por ele. Paralelamente a essas colunas, ele também escreveu cartas, rascunhos, bilhetes e um diário substancial, além de panfletos e algumas obras publicadas postumamente. Ciente da complexidade de sua obra e com intenção religiosa expressa em seus diários, Kierkegaard registrou em alguns escritos indicações para a leitura apropriada de sua obra como um conjunto coerente. Não há um consenso entre os especialistas quanto a seguir ou não essas orientações do próprio autor. Contudo, como entendeu o francês Henri-Bernard Vergote, “para ler de forma inteligente sua obra”, é preciso seguir suas orientações.²

É certo que se pode objetar e dizer que leituras inteligentes, sem a orientação do próprio autor, são possíveis e, talvez, melhores. Todavia, para além da análise de conteúdos que permitirão verificar a equivalência entre o amor e o especificamente religioso, o que se pretende nesta tese é mostrar também o método que Kierkegaard usa para se aproximar do conteúdo religioso. Importa esclarecer “como” Kierkegaard elabora seus argumentos, de modo a estimular seu leitor a fazer filosofia da religião com ele (ainda que por meio de uma reflexão sobre os fundamentos do Cristianismo) e, assim, conduzi-lo ao nível da compreensão adequada da problemática central e dos conceitos envolvidos. Neste caso específico, seguir as orientações do autor, tendo-as como parte de seu método, mostra-se uma posição justificada e pertinente, ou, como disse Vergote, inteligente. Ao lado disso, vale considerar que é um objetivo prático deste trabalho pensar *com* Kierkegaard em que consiste a religião fundamentalmente e “como” é a religião, ou o religioso.

Quanto a essas orientações, ou indicações de leitura oferecidas por Kierkegaard, pode-se distinguir dois tipos de fonte: uma intrínseca aos textos diretamente investigados, como *A Doença para a Morte* e *As Obras do Amor*, e outra extrínseca, referente, sobretudo, ao texto publicado sob o pseudônimo Johannes Climacus – *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico Às Migalhas Filosóficas* (1846), bem como texto de publicação póstuma *Ponto de Vista [Explicativo] de Minha Obra como um Autor* (1859) e seus *Diários*. Das fontes internas, é preciso observar o que Kierkegaard chamou de “atmosfera” (*Stemning*) da obra, isto é, o tom correto de afinação de sua problemática. O leitor precisa entrar *na*, assumir *a* atmosfera adequada, para que compreenda corretamente os conceitos e relações expostos. Trata-se de uma sintonização do leitor em relação ao texto. Há uma indicação explícita de atmosfera em *Temor*

² VERGOTE, Henri-Bernard. Lire Kierkegaard. In: BRUN, Jean. (Ed.). **Obliques**. Paris, edição especial “Kierkegaard”, p. 11, 1981.

e *Tremor* e uma orientação em *O Conceito de Angústia*, onde se lê: “a atmosfera justa corresponde ao conceito correto”³. A atmosfera de cada texto pode ser encontrada reunindo-se vários elementos que o compõe e que oferecem as informações necessárias para a compreensão do estado de espírito exigido pelo texto. Esses elementos são: o título e o subtítulo, o autor (se pseudônimo ou não e qual pseudônimo), o editor, a epígrafe, o prefácio e outros elementos que podem haver em uma obra, mas não em outras, como dedicatória e oração, por exemplo.

A partir das fontes extrínsecas, tanto indicações relativas ao todo como a obras particulares são oferecidas. A mais significativa é a de se ver a obra como um todo, com um sentido e uma lógica axiais, que perpassam o imenso corpo literário. Cada obra particular possui um lugar próprio dentro do *Corpus* que lhe confere sua significação mais consistente. Portanto, mesmo que se possa extrair informações preciosas e realizar interpretações profundas tomando-se uma obra isoladamente, seu sentido mais pleno não será alcançado. Pois a obra isolada só conta com o sentido que ela mesma oferece, enquanto que no conjunto, seu conteúdo interage com todo um universo mais amplo e mais rico de significação. O próprio Kierkegaard atesta em seus Diários: “Esta obra em sua totalidade, disposição e estrutura, tem uma significação bem mais profunda do que as teses particulares”, daí que cada obra deve ser lida como um momento dessa totalidade.

Outra indicação é a que levaria a assumir a autoria de Kierkegaard como autoria religiosa. A vantagem metodológica em aceitar esta orientação é que assim a compreensão de um todo adquire mais consistência. A ideia de autoria religiosa está vinculada à ideia de Kierkegaard como pensador religioso. Essa classificação favorece a aproximação da ciência da religião, que pretende desvelar o sentido e o significado dos conceitos e categorias religiosos a partir de dentro. Enquanto pensador religioso, Kierkegaard põe-se dentro, e é pelo exercício crítico do pensamento que ele toma a distância devida para sua análise. Se pôr-se totalmente fora é impossível para ele, por outro lado, um distanciamento total, indiferente, em prol da “neutralidade científica”, não parece mais vantajoso. O estar, em certa medida, dentro do âmbito religioso, permite a Kierkegaard apresentar uma filosofia da religião que oferece o “o quê” (conteúdo) por meio de um “como” (forma) particular. Nisso se mostra a coerência metodológica do dinamarquês, que consegue apresentar duplamente essa relação entre “o quê” e “como”: enquanto característica do religioso, em sua configuração própria, e enquanto modo de fazer filosofia, pois é no como de seus textos (e da obra total) que ele oferece o “o quê” a

³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 16-17.

seus leitores, numa verdadeira reduplicação autoral, trazendo o conceito do âmbito ideal para o âmbito da existência.

Porque a relação entre conteúdo e forma é fundamental para o filósofo dinamarquês, ele se decidiu por usar, também, pseudônimos. Este é um outro problema que dificulta a interpretação dos textos particulares e da autoria como um todo. E esse problema adquire uma importância maior para este trabalho, já que ele relaciona uma obra pseudônima com outra assinada. Mas, seguindo as orientações dos *Diários*, do *Ponto de Vista* e do *Pós-Escrito*, é possível harmonizar essa situação. Os pseudônimos podem ser compreendidos como lugares (existenciais) de significação, ou perspectivas distintas para um mesmo conceito, ou enunciado. Cada pseudônimo, dependendo de quem é e do que faz, representa um ponto de vista não como mera opinião, mas como qualidade do sujeito do discurso. Uma questão que surge quanto aos pseudônimos é como a obra, ou sua problemática pode ser compreendida a partir de diferentes lugares de significação. O que confere unidade a essa obra?

A chave para a solução desse impasse é a configuração dialética da obra, que usa escritos estéticos, com pseudônimos, de um lado, e escritos edificantes, assinados, de outro lado. Os pseudônimos podem ter pontos de vista distintos, conformados por seu modo existencial, mas não necessariamente contrários ou contraditórios. Em geral, suas afirmações tendem a ser complementares. Kierkegaard afirma que os pseudônimos consistem num “engano para a verdade”, uma forma estética de atrair a atenção de seu leitor para as questões que ele considerava fundamentais para a existência de todo ser humano e que, por isso, deveriam ser refletidas com seriedade. Eles servem como uma condução do leitor da esfera do pensamento e do ponto de vista estético à esfera do pensamento e ponto de vista religioso, fazendo com que o leitor atento problematize sua própria situação existencial estética e, talvez, busque a existência autenticamente cristã, religiosa.

Se se toma, como é o caso aqui, as obras assinadas por Kierkegaard e o pseudônimo Anti-Climacus – autor de *A Doença para a Morte* e de *Prática no Cristianismo* e protótipo do cristão – como referências da linguagem religiosa, a obra dos outros pseudônimos consistem em expressões ou concepções limitadas sobre a existência e a fé ante o ponto de vista religioso. Cabe aos textos de Kierkegaard e de Anti-Climacus oferecer-lhes refinamento espiritual. Essa é uma justificativa para o uso de uma obra pseudônima (*A Doença para a Morte*) como síntese da problemática fundamental da religião no pensamento de Kierkegaard. “Kierkegaard deve mesmo reconhecer certa prevalência de uma língua particular em que ‘insistiria’, quem sabe, algo como um sentido ‘verdadeiro’ das coisas [...] ele concede este privilégio à língua de Anti-

Climacus, seu último pseudônimo [...].⁴ Assim, o problema de um Corpus fica, ao menos em certa medida, resolvido ao se assumir a filosofia de Kierkegaard como filosofia fundamental da religião de cunho orientador, com a unidade da obra assumida pelo próprio autor. Mesmo porque esta leitura de conjunto é uma empreitada possível.

A obra de Kierkegaard constitui uma unidade, cuja premissa e fundamento é o Cristianismo e sua relação com o indivíduo concreto. O autor pressupõe que o Cristianismo é, mais do que doutrina a ser ensinada ou culturalmente repetida, uma comunicação de existência ao existente concreto. Essa comunicação visa favorecer a transformação do indivíduo que, embora nasça humano, precisa tornar-se espírito, tornar-se cristão, um indivíduo em sentido próprio. Com isso, outro elemento que dá unidade à obra como um eixo comum ou como expressão de sua problemática central é o tornar-se cristão.⁵ Assim, encerram-se as orientações para a leitura da obra oferecidas pelo autor que serão assumidas aqui. Cabe, agora, indicar o caminho a ser percorrido na tese com a finalidade de alcançar seu objetivo principal.

Em geral, o primeiro capítulo servirá para esclarecer em que sentido Kierkegaard pode ser considerado filósofo da religião e que ele elabora uma filosofia fundamental da religião. O segundo capítulo refere-se, especificamente, à obra *A Doença para a Morte* e visa, sobretudo, esclarecer seus principais conceitos – fé e espírito – e em que consiste o especificamente religioso nessa obra. Ela condensa a problemática religiosa do tornar-se e, por isso, serve de síntese da filosofia kierkegaardiana da religião. O terceiro capítulo, por sua vez, refere-se ao livro *As Obras do Amor* e visa esclarecer o conceito de amor nele desenvolvido e em que consiste o especificamente religioso nessa obra. Já o quarto e último capítulo correlaciona mais diretamente essas duas obras centrais para a tese, demonstrando que o amor é o especificamente religioso e em que sentido isso corresponde a uma revolução kierkegaardiana da religião baseada no amor. Entendido o caminho geral do trabalho desta tese, mais detalhes podem ser oferecidos com o intuito de esclarecer o desenvolvimento argumentativo da tese.

Antes de se passar à correlação entre as obras elementares para esta tese, é preciso justificar a leitura de Kierkegaard como filósofo da religião. A isto servirá o **primeiro capítulo**. Kierkegaard é um autor com uma obra extensa, multifacetada e com método característico, de difícil classificação. Mesmo sob essa condição peculiar, é possível uma abordagem de sua obra como *obra filosófica* e, de modo mais específico, como filosofia da religião. Nesse capítulo inicial mostrar-se-á em que sentido o autor dinamarquês elabora uma filosofia da religião e

⁴ VERGOTE, Henri-Bernard. Lire Kierkegaard. In: BRUN, Jean. (Ed.). **Obliques**. Paris, edição especial “Kierkegaard”, p. 18, 1981.

⁵ Aqui se entende que tornar-se cristão equivale a tornar-se religioso.

como ele o faz. Em seguida, no mesmo capítulo, apresentar-se-á as características basilares de uma *filosofia fundamental* da religião em Kierkegaard e uma introdução a sua problemática central. Ao lado disso, cabe considerar em que circunstâncias o método usado por ele para o desenvolvimento de uma filosofia da religião, e não só o conteúdo trabalhado, também pode ser entendido como “religioso”, ao menos no sentido de que orienta ou visa educar seu leitor para a reflexão e a existência propriamente religiosa, isto é, espiritual.

O **segundo capítulo** demonstrará e esclarecerá o que é o especificamente religioso em *A Doença para a Morte*. É preciso evidenciar que o especificamente religioso está intrinsecamente vinculado ao entendimento do ser humano enquanto espírito e que o conceito de “espírito” equivale ao conceito de “fé”, afinal, como se pretende deixar claro, a espiritualidade (caráter espiritual humano) é a dimensão que constitui a base conceitual da problemática dessa obra de 1849. Começar-se-á por uma apresentação geral da obra e de seu papel no *Corpus* kierkegaardiano, com o intuito de favorecer o lugar próprio e a compreensão adequada do sentido das ideias e dos argumentos expostos. Em seguida, tratar-se-á da problemática fundamental da obra, demonstrando-se seu conceito central (espírito), bem como a relação deste conceito com o especificamente religioso. Cabe mostrar em que medida o especificamente religioso constitui uma qualificação da existência conferida pela relação fundamental de fé com o Deus encarnado no tempo: Cristo. Esse segundo capítulo, porém, ainda não fornecerá a solução da problemática fundamental. Antes, deve, essencialmente, demonstrar que os conceitos centrais equivalentes “fé” e “espírito” são apresentados pelo autor da obra, dentro de uma perspectiva estratégica, de modo idealizado e enigmático, visando apontar para outro conceito cristão que lhes corresponda e confira concretude, que é o *amor*.

Tendo alcançado esse ponto, o **terceiro capítulo** toma seu caminho. Com ele, esclarecer-se-á o que é o especificamente religioso em *As Obras do Amor*, demonstrando que este se identifica com o amor cristão e se expressa, exclusivamente, por meio de suas obras. Também aqui começar-se-á com uma apresentação geral da obra e de seu papel no *Corpus*, facilitando a localização e a compreensão do sentido das ideias e dos argumentos. Isso feito, tratar-se-á da problemática fundamental da obra, com a demonstração de seu conceito central (amor) e da relação deste conceito com o especificamente religioso. Deve ser igualmente demonstrado que o especificamente religioso, assim como em *A Doença para a Morte*, não consiste numa qualificação estática ou numa característica dada, mas numa posição (ação, atitude, decisão) decididamente livre, relativa, fundamentalmente a Deus, que é o Amor. Por um lado, assumir-se-á a presença de caráter ideal também em *As Obras do Amor*. Por outro lado, será enfatizado que sua apresentação conceitual do amor cristão com referência constante

às “obras do amor” constitui uma caracterização que permite inferir um critério subjetivo claro para o autojulgamento em relação à vida amorosa. E, ao se demonstrar que o amor, levando-se em conta a concretude específica de suas obras e seu fundamento divino, é o constitui o especificamente religioso, torna-se possível sua identificação (do amor) com a vida propriamente espiritual, marcada pela fé, em adequada consonância com o que fora exposto em *A Doença para a Morte*. A partir disso, também é possível responder ao caráter intrincado do conceito de fé nessa última obra.

Com o **quarto e último capítulo**, explicitar-se-á em que sentido o amor, entendido como o especificamente religioso, pode ser considerado, analogicamente, como “o ponto de apoio arquimediano” relativo à filosofia fundamental da religião em Kierkegaard. Para alcançar este fim, será feita uma correlação entre os conceitos centrais de *As Obras do Amor* e *A Doença para a Morte*, demonstrando a equivalência entre eles, ou seja, entre fé e amor, na dinâmica de tornar-se cristão. Fazendo-se alusão à “revolução copernicana” heliocêntrica e, na mesma direção, à “revolução kantiana” do sujeito, este capítulo final deverá demonstrar em que medida pode-se falar em uma “revolução kierkegaardiana” fundamentada no amor. Ao estabelecer o amor como fundamento do religioso, Kierkegaard realiza uma espécie de “revolução da subjetividade”, demonstrando que a *existência propriamente religiosa* característica do Cristianismo e fundada no amor, confere ao sujeito um nível mais elevado de subjetividade e, com isso, uma liberdade autêntica, ao modo de uma vida eterna nos limites da temporalidade.

A religião é uma forma eminentemente humana e, nesse sentido, pressupõe um sujeito religioso. Considerando esse dado, é pertinente afirmar que toda filosofia da religião pressupõe, em alguma medida, uma filosofia do sujeito. No caso da obra de Kierkegaard não é diferente. De modo mais específico, ao se relacionar o conceito de amor desenvolvido em *As Obras do Amor* ao conceito de fé, nos termos de *A Doença para a Morte*, alcançar-se-á uma concepção distinta de *subjetividade*. Tal noção de caráter bastante original, assevera, dentro de seus limites, seu valor e seu sentido para as diversas áreas do conhecimento, sobretudo, aquelas diretamente ligadas à vida prática, como a ética, o direito e a teologia, por exemplo. Em continuidade, Kierkegaard apresenta, também, uma concepção distinta de *indivíduo* que, à diferença das filosofias modernas do sujeito, encontra seu conteúdo próprio – a individualidade – exclusivamente *por meio do modo de existir religioso*, caracterizado pelo amor. Assim, ainda no último capítulo, pretende-se demonstrar que Kierkegaard fundamenta sua concepção de indivíduo no amor, que é o fator transcendente que confere a subjetividade em sentido estrito. O amor exerce uma transformação do sujeito, conferindo-lhe uma interioridade espiritual, por

consequente, *propriamente* religiosa. Ao fim, concluir-se-á este trabalho com uma avaliação do caminho percorrido e com as observações necessárias para seu adequado desfecho.

2 FILOSOFIA DA RELIGIÃO E O RELIGIOSO EM KIERKEGAARD

Este primeiro capítulo visa, antes de tudo, justificar a leitura de Kierkegaard como filósofo da religião, tendo em vista que esse autor dinamarquês elaborou uma obra muito característica, composta por textos que abrangem diversos gêneros literários, com conteúdo também diversificado. Sua obra contém literatura, teologia e filosofia, além de conteúdos ou indicações nas áreas da psicologia, da antropologia, da sociologia e da política, dentre outras. De fato, trata-se de um autor com uma obra bastante vasta, multifacetada e com método peculiar, que não permite fácil classificação. Mesmo sob essa condição, é possível uma abordagem de sua obra como *obra filosófica* e, de modo mais específico, como filosofia da religião. O intuito não é enquadrar Kierkegaard dentro de uma lista tradicional de autores que podem ser classificados como “filósofos da religião”. Antes, cabe mostrar em que sentido o dinamarquês elabora uma filosofia da religião, como ele o faz e como influencia a compreensão mesma do que pode ser considerado como “Filosofia da Religião” no panorama do pensamento ocidental contemporâneo.

A partir disso, o presente capítulo visa, também, apresentar as características basilares de uma *filosofia fundamental* da religião em Kierkegaard e uma introdução a sua problemática central, oferecendo as bases para as análises realizadas nos capítulos subsequentes. Essa “filosofia fundamental” está estreitamente vinculada a um conceito específico do “religioso”, elaborado por Kierkegaard, e que, entendido, de modo amplo, refere-se ao que qualifica a religião, ou a existência religiosa enquanto tal. No processo de elaboração de conceitos referidos à existência e, de modo mais específico, à religião, a relação conteúdo/forma tem um papel proeminente; relação que caracteriza de modo decisivo a constituição das obras de Kierkegaard. Dessa forma, o método usado por ele para o desenvolvimento de uma filosofia da religião, e não só o conteúdo, também pode ser considerado “religioso”, ao menos no sentido de que orienta ou visa educar seu leitor para a reflexão e a existência propriamente religiosa, isto é, espiritual.

2.1 LER KIERKEGAARD COMO FILÓSOFO DA RELIGIÃO

Kierkegaard deixou um legado literário bastante incomum. Sua obra não se constitui de escritos intelectuais na forma tradicional de ensaios e tratados que poderiam ser diretamente

explorados filosofica ou teologicamente.⁶ Por mais difícil que sejam as obras de pensadores como Kant, Fichte ou Hegel, que o influenciaram, e mesmo reconhecendo as diferenças de perspectiva entre eles, a obra de Kierkegaard é difícil de ser apresentada por razões bem diferentes. Ele se apresentou não como um filósofo tradicional ou um teólogo, mas como uma espécie de poeta.⁷ Ludwig Wittgenstein chegou a considerar que “a filosofia deveria apenas escrever-se como uma composição poética.”⁸ Esta característica, entretanto, não é incompatível com o status filosófico, religioso ou psicológico da obra de Kierkegaard, mas indica um empenho de distanciamento da esfera “indiferente” da cientificidade acadêmica de sua época. A descrição que ele mesmo faz dos gêneros de alguns de seus escritos ilustra sua inclinação poética: “Lírica dialética”, “Um aventurar-se na psicologia experimental”, “Um bocadinho de filosofia”, “Coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial”, dentre outros subtítulos.

Os textos são *performances provocativas* ou *provocações performativas*. “Embora possa ser dito que todo texto é uma performance de tipos, isso é especialmente importante no caso de Kierkegaard uma vez que seu trabalho abrange uma variedade de gêneros. Uma leitura proveitosa desses textos exige que sejamos sensíveis ao ‘como’ da performance.”⁹ Nessa forma de apresentação de seus textos, ele usa estratégias e técnicas literárias, incluindo o que ele chamou de “comunicação indireta”, quando as ideias centrais não são apresentadas direta ou objetivamente, e o uso de pseudônimos paralelamente a seus escritos assinados. Isso, com o intuito de (re)problematizar um conceito, uma situação ou uma forma de relação comum que ele considera como espiritualmente relevante. Certamente não se trata de uma problematização gratuita ou de mera característica literária. Trata-se de uma estratégia autoral para provocar a subjetividade do leitor, que, diante da desestabilização, do questionamento, da necessidade de repensar as coisas, não recebe informações objetivas como conteúdo de conhecimento. Antes,

⁶ *O Conceito de Angústia* (1844) é a obra de Kierkegaard que mais se aproxima do gênero formal acadêmico, tendo mesmo formato e tom escolares. Contudo, há diferenças significativas, começando pelo uso de um pseudônimo, Vigilius Haufniensis. Além disso, o método de apresentação de seus conceitos centrais é dialético e estes não são expressos objetivamente, ao modo de resultado, como exige a ciência tradicional. Ver, por exemplo, a apresentação mesma do conceito “angústia” que, ao menos aparentemente, é o conceito principal da obra, na medida em que a intitula, do qual não há nenhum conceito segundo os padrões acadêmicos tradicionais (analítico e formal), seja na época de Kierkegaard, seja ainda hoje (embora se tenha, atualmente, mais abertura para esse tipo de apresentação conceitual). Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Letters and Documents**. Tradução com introdução e notas de Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press, 1978. p. 209 (Prefácio a *Two Discourses at the Communion on Fridays*, de 1851).

⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 24.

⁹ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 2. Tradução nossa.

é incitado a refletir *sobre* perguntas e situações provocativas e a responder a elas de modo subjetivo; a se posicionar ante inversões e comparações inesperadas e, muitas vezes, polêmicas. E o desenvolvimento dialético dos conceitos faz com que cada texto incorpore uma resistência à unilateralidade e ao fechamento. Assim, seus textos são capazes de fazer o leitor se sentir desconfortável em sua segurança ordinária, sendo desfamiliarizado com ideias e condições entendidas como dadas, estáveis e resolvidas (fechadas). Com isso, a “totalidade” da existência se torna problemática. A concepção sistemática da existência – fechada, acabada – é ameaçada por um chamamento ao sujeito (leitor) para que reassuma seu devido lugar, à semelhança de uma “revolução kantiana”. O indivíduo não deve atuar existencialmente como simples peça dentro de uma macroestrutura (Sistema), mas é provocado a responder pelo modo como assume a sua existência e faz dela um todo coerente e contínuo, sustentado sobre um sentido fundamental (qual?). Porém, mais que mera desestabilização, os escritos de Kierkegaard visam incentivar o leitor a assumir o aspecto dinâmico da existência, marcada por lacunas, desafios e tensões, e oferecem, especialmente em seu conjunto, uma orientação no cumprimento dessa empreitada exclusivamente subjetiva.

O uso de formas literárias e de metodologia incomuns e mesmo peculiares acrescenta dificuldades para que se possa classificar a autoria de Kierkegaard dentro dos padrões tradicionais. A compreensão desse autor como filósofo precisa, conseqüentemente, passar por essas mesmas dificuldades. Considerando esta situação, Alastair Hannay se propõe discutir e responder a questão “Por que se deveria chamar Kierkegaard de filósofo?” num artigo intitulado exatamente com essa mesma pergunta.¹⁰ Segundo George Pattison, “deve ser concedido que há, inegavelmente [e no mínimo], ‘fragmentos de filosofia’ em Kierkegaard” na forma de afirmações dispersas sobre lógica, argumentos que contestam posições filosóficas importantes relativas aos limites do conhecimento, ou sobre a natureza da ética, incursões dentro da história das ideias, reflexões sobre estética, assim como antecipações da descrição fenomenológica, dentre outras.¹¹ Se, por um lado, tanto a questão levantada por Hannay quanto a indicação de Pattison podem ser consideradas pertinentes, por outro lado, os especialistas em Kierkegaard, devido às mesmas dificuldades já mencionadas, não estão em consenso quanto a classificá-lo ou não como filósofo. Hannay, Pattison e Thomas são pesquisadores especialistas que trataram

¹⁰ HANNAY, Alastair. Why Should Anyone Call Kierkegaard a Philosopher?. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; STEWART, Jon (Ed). **Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Meaning It”**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 238-253. Tradução nossa.

¹¹ PATTISON, George. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005. Tradução nossa.

explicitamente sobre essa questão, e suas posturas divergentes podem representar as posturas em geral quanto à resposta a ela relacionadas.¹²

Para Hannay, a questão se Kierkegaard pode ou não se considerado um filósofo não é tão relevante, visto que ele entende que “tal condescendência [...] longe de homenagear Kierkegaard, pode, na verdade, seriamente ofendê-lo e, assim, fazer-lhe um grave desserviço.” Neste ponto, Hannay lembra a epígrafe shakespeariana que Kierkegaard, por meio do pseudônimo Johannes Climacus, usou para proteger suas *Migalhas Filosóficas* “das atenções imprudentes dos filósofos: ‘Bem enforcado é melhor do que mal casado.’” Para Hannay, a obra do pensador dinamarquês vai além da filosofia, na medida em que ele “faz algo diferente do simples filosofar, diferente e melhor” ao, por exemplo, “reconduzir as questões perenes dos filósofos para dentro de seus contextos próprios, para a vida mesma, por caminhos que os filósofos reduziram a enigmas intelectuais abstratos e insolúveis”. Desse modo, de seu próprio ponto de vista, Kierkegaard “estaria fazendo algo diferente, porém mais importante ou mais urgente, algo mais fundamental, até, que a filosofia.”¹³

Pattison, por sua vez, considera que “[f]alar da ‘filosofia de Kierkegaard’ é, pode ser dito, problemático. Não que Kierkegaard não tenha oferecido uma ‘filosofia’ bem desenvolvida, no sentido de uma cosmovisão conceitualmente fundamentada e logicamente consistente”, nem mesmo pelo fato de ele rejeitar tal classificação.¹⁴ Pattison entende que “[o] problema parece residir nos imperativos religiosos do comprometimento cristão confesso de Kierkegaard”. Em outros termos, “a real pedra de tropeço para uma plena interpretação filosófica de Kierkegaard é que ele mesmo bastante consistentemente [...] afirmou que sua autoria era, primeiro e antes de tudo, religiosa.” Diante disso, Pattison defende que esta condição não é, necessariamente, uma barreira para interpretar um pensador filosoficamente. Ele argumenta que “Agostinho, Tomás de Aquino, Joseph Butler e muitas outras importantes vozes filosóficas, incluindo, indiscutivelmente, Hegel, foram todos ‘religiosos’ em vários sentidos da palavra e seus comprometimentos religiosos foram significantes para [...] a obra

¹² Neste caso trata-se de posturas que afirmam a relação entre Kierkegaard e a filosofia, excluindo-se aquelas que o entendem puramente como um poeta, literato ou autobiógrafo. Os textos básicos que apresentam as posturas dos especialistas citados são: HANNAY, Alastair. *Why Should Anyone Call Kierkegaard a Philosopher?*. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; STEWART, Jon (Ed). **Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Meaning It”**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 238-253; PATTISON, George. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005 (já referenciados) e THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012.

¹³ HANNAY, Alastair. *Why Should Anyone Call Kierkegaard a Philosopher?*. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; STEWART, Jon (Ed). **Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Meaning It”**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 238-239. Tradução nossa.

¹⁴ Cf. PATTISON, George. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005. p. 1. Tradução nossa.

filosófica deles.” A diferença está em que “a compreensão particular de Kierkegaard da religião requereu dele negar que as reivindicações da religião eram abertas ao escrutínio do entendimento humano. A esfera da fé religiosa [...] era a esfera do paradoxo, do absurdo e de um ‘salto da fé’” que, segundo ele, “transfere a fé para um reino para além de qualquer possibilidade de clarificação racional. Um reino no qual a razão não possui direitos nem oferece insights.”¹⁵ Por outro lado, o pensamento de Kierkegaard só tem consistência e coerência na medida em que suas reivindicações religiosas são levadas em conta, pois tais reivindicações são integrais ao seu pensamento como um todo.¹⁶

Pattison sugere que, ao se reconduzir os textos do autor dinamarquês a seus contextos literários e históricos, é possível que se alcance “uma abertura para uma aproximação filosófica de seu pensamento, pois Kierkegaard pertenceu a uma época em que todos os melhores jovens filósofos estavam reescrevendo os roteiros legados pela tradição.” Kierkegaard, entretanto, estaria mais próximo do que Pattison chama de “filosofia radical”, característica da modernidade. “De Descartes, via A. J. Ayer, a Derrida, cada nova onda de filosofia anuncia-se por desintegrar todas as concepções e afirmações previamente aceitas. Entretanto, a empreitada de Kierkegaard mostra-se bastante distinta da “tradução da filosofia idealista feita por Feuerbach que este herdou em sua terminologia materialista. Ele foi além, dizendo que a tarefa da filosofia havia sido mal concebida ou mal descrita e, portanto, necessitava ser reformulada de alguma forma.” Neste ponto, Kierkegaard é radical, entendendo que a tarefa não é simplesmente uma questão de se revisar ou transcender a filosofia, mas parar de filosofar. Quanto a isso, indica Pattison, “a analogia mais próxima com seus contemporâneos parece ter sido com Marx que, em sua décima primeira tese sobre Feuerbach, incitou seus leitores a parar de filosofar e a seguir adiante com a mudança do mundo.” Mas, enquanto Marx preocupou-se com a macrorevolução externa, Kierkegaard preocupou-se com a microrevolução interna do si-mesmo, do indivíduo. Contudo, seja considerando-se o pensamento de Marx, seja o de Kierkegaard, “as implicações para os filósofos e para a paixão destes por interpretar o mundo parecem igualmente catastróficas.”¹⁷ A fim de apresentar uma crítica ao academicismo de sua época e à filosofia de tendência superespeculativa e, a fim, também, de aproximar do sentido e do ritmo cotidiano de seus concidadãos, Kierkegaard optou por um estilo mais variado. Evitou,

¹⁵ Cf. PATTISON, George. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005. p. 5. Tradução nossa.

¹⁶ Cf. PATTISON, George. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005. p. 7. Tradução nossa.

¹⁷ Cf. PATTISON, George. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005. p. 2-3. Tradução nossa.

assim, um tipo de escrita formal e escolar, embora haja textos e trechos mais próximos desses casos. Com seu alto investimento na escrita, tanto em quantidade quanto em sua forma (método), ele constituiu, de fato, uma obra rica e monumental, contendo “características literárias que não são mero embelezamento, mas que pertencem à integridade mesma do texto.”¹⁸

Neste sentido, Kierkegaard é um autêntico literato. Pattison, porém, insiste que há características do pensador que dificultam assumi-lo como um simples autor de literatura. A forma literária constitui, ainda que neutramente, uma das expressões do que Kierkegaard chamou de “o estético”, o qual, “não menos que a filosofia, parece ser visto por [ele] como um obstáculo de que precisamos nos livrar se pretendemos alcançar aquilo que realmente tem uma reivindicação para constituir nosso interesse fundamental na vida.” Note-se que o problema não está no fazer literatura ou filosofia, mas na compreensão, ou no exercício puramente mimético da primeira e na forma puramente especulativa, abstrata, da segunda, enquanto ação de distanciamento objetivante de si mesmo e da concretude da existência. Nesse sentido, tanto uma quanto a outra são “obstáculos” para se responder à reivindicação de sentido fundamental para a vida. Sendo assim, o uso de formas literárias, em especial, relaciona-se, na obra de Kierkegaard, a sua estratégia de “comunicação indireta”, da qual estas fazem parte. “O papel subordinado da dimensão literária de sua escrita na dinâmica global da comunicação indireta, então, sugere que, finalmente, a literatura e ‘o poético’ não podem prover o ponto de vista definitivo para a interpretação da obra de Kierkegaard.”¹⁹

Assim, Pattison lembra que este filósofo não só influenciou filosoficamente vários pensadores como Buber, Husserl, Heidegger, Sartre, Wittgenstein, Habermas e Derrida, dentre outros, como também apresentou uma característica muito cara à filosofia moderna: a tarefa de “traçar linhas de demarcação entre os vários discursos humanos e filosóficos, em vez de se concentrar em definir o conteúdo do conhecimento”. Tal demarcação corresponde, de certa forma, ao que Kierkegaard denominou *confinium* e inclui perguntas como “Quais são as regras que definem, respectivamente, o religioso e o filosófico ou os jogos de linguagem estético e ético?”, por exemplo. Trata-se de esclarecer previamente os limites, a fronteira que, “em variadas formas e atmosferas, separa uma esfera da existência de outra e que também marca as subdivisões destas esferas, assim como determina o escopo das disciplinas formais que lidarão

¹⁸ Cf. PATTISON, George. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005. p. 3. Tradução nossa.

¹⁹ Cf. PATTISON, George. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005. p. 4. Tradução nossa.

com elas.” Esta tarefa, Kierkegaard a entendia tanto como necessidade prévia ao filosofar como o próprio exercício da filosofia em sua função mais básica quanto aos diversos discursos. Mas, para além disso, ele também desenvolve, filosoficamente, conteúdos, importantes categorias e conceitos como, por exemplo, “subjetividade”, “o ético”, “si-mesmo”, “paixão”, “espírito”, “fê”, e assim por diante. Segundo Pattison, isso já seria suficiente para considerar-se Kierkegaard um filósofo.²⁰

De acordo com Thomas, Kierkegaard é, definitivamente, um filósofo e ele entende que “[a] dificuldade básica no que diz respeito a qualquer estima filosófica de Kierkegaard é que toda sua perspectiva e produção [...] são religiosas” e, neste caso, pensa-se, “ele quase nunca se preocupou com questões que, obviamente, encontram seu lugar numa tradição de debate filosófico.” Quanto a isso, Thomas considera que há uma lacuna da parte de quem não aceita Kierkegaard como filósofo. Para ele, é preciso que se leve em conta que a obra do pensador dinamarquês “é essencialmente polêmica e, enquanto tal, orienta-se para o legado de um tipo particular de filosofia, a hegeliana e, de modo semelhante, emprega argumentos filosóficos com o propósito de expor o que ele via como a bancarrota daquele legado filosófico.” O leitor precisa estar atento, pois há, nos escritos de Kierkegaard, problemas que são básicos e outros que são secundários, de diversos tipos; contudo, todos eles estão relacionados à tarefa que ele mesmo assumiu como sua: “introduzir o Cristianismo na Cristandade”. Para Thomas, está é uma tarefa que corresponde a um problema fundamentalmente religioso, expresso pela obra do dinamarquês. Caso se tente definir este problema “em toda sua perplexidade intelectual, então, [...] também começar-se-á a ver que a filosofia de Kierkegaard sempre foi um leitmotiv daquela verdade religiosa; de fato, não era uma parte dela, mas o que ajudou a purificá-la.”²¹ Thomas considera que o problema da parte de alguns de não aceitarem o pensador dinamarquês como propriamente um filósofo deve-se ao fato de não se compreender que a filosofia dele se faz de modo bem específico. Este intérprete chega a assumir que “sempre foi muito impaciente com aquelas desculpas depreciativas tão apreciadas daqueles especialistas que nos dizem que ele [Kierkegaard] foi somente ‘um tipo de filósofo’ ou um filósofo *malgré lui*.”²² É possível que Thomas esteja se referindo, dentre outros comentadores, a Alastair Hannay que tem como título do primeiro capítulo de sua introdução a Kierkegaard “Um tipo de filósofo”.²³

²⁰ Cf. PATTISON, George. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005. p. 8. Tradução nossa.

²¹ Cf. THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 53.

²² Cf. THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 52.

²³ Cf. HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London; New York: Routledge, 1991. p. 1.

Entretanto, ao menos Hannay, à semelhança do que aqui também se faz, não entende que a expressão “um tipo de...” seja depreciadora no sentido de atribuir a Kierkegaard, ou a qualquer outro pensador, uma classificação secundária. Trata-se de um recurso para expressar a peculiaridade do trabalho filosófico do dinamarquês e para indicar como ele, com seu modo próprio, reconfigurou a filosofia depois de si e abriu novas possibilidades para o filosofar. Dizer que Kierkegaard é “um tipo de filósofo” significa, antes de tudo, afirmar que ele *é* filósofo, porém, com algum diferencial bastante destacado. Ele foi um pensador religioso com uma forma de filosofia religiosamente orientada, no sentido de que cada um de seus textos e estes, em seu conjunto, realizam performativamente o conceito mesmo da ação religiosa que desenvolvem. Além disso, seus escritos se apresentam numa disposição que visa favorecer um processo educativo do leitor para a compreensão adequada e precisa dos conceitos religiosos, mais especificamente cristãos, e para estimular a apropriação (vivência) existencial de cada um deles:

como um pensador religioso ele apresenta, ao mesmo tempo, reflexões filosóficas e teológicas profundas e interessantes sobre *religião*, mas também apresenta seus pensamentos numa forma literária que oferece a um leitor interessado uma “educação” nos modos religiosos de pensar e viver. É neste importante sentido que Kierkegaard deseja não apenas descrever o que a religião é (especialmente a religião cristã), mas também mostrá-la; sua filosofia e sua teologia são uma introdução *a*, um exercício *de*, a prática da reflexão religiosa.²⁴

Em sua obra *O Ponto de Vista de Minha Obra como um Autor*, publicada postumamente [(1848) 1859], Kierkegaard afirma ser um autor religioso desde o princípio e que toda a sua produção, por conseguinte, é também religiosa ou religiosamente orientada.²⁵ Isto indica que ele se considerava, antes de tudo, um autor religioso, de acordo com um critério (posto acima) que ele mesmo reconhece e apresenta a seu leitor em sua obra. Autoafirmar-se como autor religioso significa, de alguma forma, rejeitar o título de filósofo. Mas isto precisa ser contextualizado. Seria contraditório Kierkegaard afirmar-se como filósofo num contexto em que isto significava, basicamente, ser hegeliano, ou centrar a existência na reflexão especulativa, se a obra dele é, intencionalmente e em alguma medida, uma crítica a essa postura. Neste tipo de filosofia de inspiração hegeliana – ao menos em seu lado criticado por Kierkegaard, a relação com Deus (religião) e a relação com o próximo (ética) são superadas por

²⁴ GOWENS, David J. **Kierkegaard as Religious Thinker**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 2-3. Tradução nossa.

²⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Point of View**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 55.

uma visão científica (filosófica) da realidade, mediada pelo “conceito”. Ele, ao contrário, pretende demonstrar com seus textos que os conceitos fundamentais para os seres humanos se referem precisamente a estas relações e somente podem ser assimilados existencialmente, por meio delas. Sem essa assimilação dos conceitos essenciais, nenhum outro conceito alcançará sua forma plena na existência, por maior que seja o grau de inteligência e precisão de sua formulação abstrata.

O fato de Kierkegaard, enquanto pessoa, ter sido ou não religioso, ter sido um autêntico cristão, tem apenas importância relativa para este presente trabalho, na medida em que se trata de algo impossível de se verificar e mesmo desnecessário. Importa que o conceito de religioso que ele apresenta, seja como conteúdo de sua obra, seja como método performático em conformidade com este conteúdo, possa ser esclarecido e que sua relação interna nos textos que tratam desse tema e na obra como um todo seja coerente e consistente. E como observa Hannay, a negação de Kierkegaard de entender-se como filósofo nos moldes especulativos predominantes em sua época “não nos força a dizer que não há um sentido pertinente em que, *qua* pensador religioso, ele possa também ser chamado de [pensador religioso] filosófico.” Mesmo que o próprio Kierkegaard não quisesse ser considerado como filósofo, por prejuízo de seu papel religioso, “ainda seria possível vê-lo como um autor que realiza um ou outro papel filosófico precisamente com respeito a, e não enquanto distinto de, seu comprometimento primeiro com a religião.” Dentro desse campo de viabilidade de aproximação filosófica da obra kierkegaardiana, é preciso perguntar que papel filosófico o autor religioso dinamarquês cumpriria. Com Hannay, pode-se responder que o de *filósofo da religião*. Se não ao modo de um pensador dedicado a questões filosóficas gerais relativas à religião enquanto tal e a seus conceitos, então como um pensador religioso com uma dupla relação com a filosofia: Kierkegaard faz filosofia da religião empregando a própria filosofia como um método de distinção da existência propriamente religiosa.²⁶ Esta, como ele entende, identifica-se com a existência cristã, centrada na relação consciente de fundamento do indivíduo em Deus, que é amor.

Assim, Kierkegaard pode ser compreendido como um filósofo da religião num sentido dependente de sua condição de pensador religioso, na medida em que a filosofia que ele faz está a serviço do conteúdo e da forma religiosos que pretende apresentar com seus escritos. A designação “pensador religioso” “é usualmente reservada para alguém que toma a verdade, ou, ao menos, a significação especial de uma doutrina religiosa particular por certa, e não apenas

²⁶ Cf. HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London; New York: Routledge, 1991. p. 10.

como mais uma de um conjunto de alegações religiosas a serem analisadas e conferidas.”²⁷ Kierkegaard, de fato, mostra-se interessado em e trabalha com uma doutrina religiosa específica, que é o Cristianismo, e não com “a religião” ou as religiões em geral. Em seus textos, ele trabalha com conceitos e categorias cristãs. Mas o método que ele usa para desenvolver esses elementos, e que constitui, em grande parte, sua filosofia, é um método de exposição do que vem a ser o religioso. E, ao indicar em que consiste o religioso, ele aponta para um conceito de religião que tem a ver com a relação única de fundamentação do sentido existencial, sem o qual nenhuma existência particular adquire continuidade e todo projeto de vida humana torna-se insustentável.²⁸ A ideia geral dessa relação de fundamento que caracterizaria a religião pode ser assumida como paradigmática para a reflexão filosófica sobre esta.

Para melhor se compreender o labor filosófico de Kierkegaard e seu alcance, é relevante considerar seu contexto cultural e intelectual.²⁹ Do final dos anos 30 ao início da década de 40 de seu século, Kierkegaard encontrava-se imerso em grande insatisfação e considerava que sua época era o tempo do desespero.³⁰ Ele curti grande admiração pelo literato, dramaturgo e filósofo J. L. Heiberg, que, na época, era o maior expoente do hegelianismo na Dinamarca. Heiberg havia publicado um livro com o título “Da Importância da Filosofia para o Tempo Presente” (1833), em que argumentava que a filosofia hegeliana era capaz de pôr as ideias contraditórias, pelas quais a época sofria, em seus devidos lugares, reconciliando o real e o ideal. O sistema de Hegel oferecia uma organização do caos resultante das múltiplas ideias sobre arte, política, ciência e religião. Contudo, apesar da admiração por seu conterrâneo otimista, Kierkegaard parece ter sempre guardado a suspeita de que tudo não passava de uma parafernália teórica, um arranjo especulativo à parte da realidade, isto é, uma ilusão. O “sucessor” de Heiberg, o teólogo H. L. Martensen também influenciou Kierkegaard e provocou sua atenção com seu empenho em aplicar o método hegeliano à teologia sistemática. Inspirado

²⁷ Cf. HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London; New York: Routledge, 1991. p. 10.

²⁸ Este problema é ilustrado com a filosofia de Sartre, que tentou conciliar a teoria kierkegaardiana da existência com a ausência de sentido fundamental. Essa junção incompatível levou o autor francês a reconhecer a necessidade da criação autônoma, por parte do sujeito, de um projeto pessoal para continuar a viver e se relacionar social, política e eticamente com os outros sujeitos. Trata-se, porém, de projetos cujo sentido existencial é elaborado pelo próprio sujeito e que, portanto, são a instância de confirmação e validação deles mesmos.

²⁹ Esta parte de contextualização do trabalho intelectual de Kierkegaard tem como fonte básica de informação a primeira seção do capítulo quarto de THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 52-79.

³⁰ Num sentido que terá sua formulação mais precisa e bem-acabada em *A Doença para a Morte* (1849). Cf. JP I 737 (*Pap.* I A 181 *n.d.*, 1836). Esta é uma referência ao volume primeiro (I) de KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. 2. ed. Bloomington: Indiana University Press, v.1-7 (1967-1978), 1999. Todas as referências a esta coleção do *Diários e Papéis de S. Kierkegaard* serão feitas na forma abreviada (JP), como no início desta nota.

em místicos como Boehme e Eckhart, Martensen compreendia que a fé cristã, fundamentada na experiência de Deus, estava na origem de todo conhecimento e, por conseguinte, considerava que tudo o que era relativo ao conhecimento tinha a ver, antes de tudo, com teologia, e não com filosofia. Assim, o método hegeliano lhe proporcionou um formato para desenvolver uma dogmática especulativa construída a partir da aquisição da fé, ao modo de um sistema total. Kierkegaard acompanhou o desenvolvimento da obra de Martensen com grande e apaixonada atenção.

Além desses dois conterrâneos, Kierkegaard sofreu certa influência de três grandes professores de filosofia de seu tempo: o norueguês Niels Treschow, F. C. Sibbern, que veio a suceder Treschow na cadeira de filosofia em Copenhague, e P. M. Møller, que parece ter sido o professor mais próximo de Kierkegaard e por quem este tinha grande consideração. Treschow, com sua tendência romântica que perpassou tanto sua cosmologia e como sua filosofia em geral, opôs-se a tendências platônicas (como o hegelianismo), visto que a ideia ou o conceito não resolve a questão do indivíduo nem esgota seu conhecimento. Para ele, o indivíduo sim, e não “a ideia”, é a única realidade e, por isso mesmo, contém uma riqueza inesgotável. Entre os anos de 1833 e 34, Kierkegaard participou de um curso com Sibbern sobre a filosofia do Cristianismo. Este publicara um livro sobre o pensamento de Hegel, com o extenso título “Observações e investigações, tratando principalmente da filosofia de Hegel, considerada com relação a nosso tempo”. Neste livro, Sibbern defende que Hegel nega a dúvida cartesiana e aponta o modo pelo qual este realmente faz pressuposições, considerando-as como autoevidentes. Com isso, Sibbern demonstra a estratégia hegeliana falaciosa para abolir o princípio de contradição, sendo que este é assumido, contraditoriamente, na própria negação do princípio. Juntamente com P. M. Møller, Sibbern representa a mais significativa influência da filosofia dinamarquesa sobre Kierkegaard.

O professor Møller era teólogo, profundo conhecedor da cultura grega e também poeta talentoso, a quem Kierkegaard fez uma dedicação em *O Conceito de Angústia* (1844), onde o chama de “cúmplice de Sócrates”.³¹ Ele mostrou uma suspeita na mesma linha de Sibbern e considerava que o indivíduo tendia a desaparecer no progresso da dialética do sistema hegeliano. A filosofia de Møller foi exposta em alguns artigos e aforismos e sua crítica

³¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. (Dedicatória, p. 6). Na nota 5 desta tradução, o tradutor observa que “[n]o esboço inicial que se encontra nos *Diários* (*Pap.* VB 46), a próxima linha da dedicatória apresentava outra redação, extremamente pessoal [...]: ‘poderosa trombeta do meu despertar; objeto desejado de meu ânimo’.”

fundamental ao sistema, que certamente passou a Kierkegaard, é que “[a] verdadeira personalidade não pode ser encontrada na aparência efêmera do mundo: a verdade do indivíduo é o progresso de seu ego eterno.”³²

Na prática, o início da autoria filosófica de Kierkegaard pode ser contado a partir de sua tese sobre o conceito de ironia (*O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates* – 1841), apesar de que, oficialmente, sua autoria inicia-se com a publicação de *Ou-Ou* [*Enten-Eller*] em 1843. Alguns intérpretes consideram que sua dissertação serve como um tipo de preâmbulo, ou prefácio para sua obra como um todo. De fato, a leitura desse escrito permite ao leitor perceber muitas características metodológicas aplicadas tanto nas obras particulares como no conjunto de seu *Corpus*. *O Conceito de Ironia* é uma obra bastante complexa, em que Kierkegaard faz uma profunda consideração filosófica tanto do Romantismo quanto da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, tendo como referência central a ironia de tipo socrático, ou melhor, o próprio Sócrates como encarnação da ironia. Com essa sua tese, ele pôde, já, exemplificar sua atitude filosófica predominante e sua crítica ao sistema hegeliano. Em seguida, com *Ou-Ou*, Kierkegaard apresenta uma tese clara sobre a natureza da filosofia e, ironicamente, esta obra é constituída por artificios filosóficos de modo *filosoficamente* disfarçados. Dessa maneira, ele faz com que a filosofia se torne mais preocupada com os temas religiosos, indo numa direção de uma caracterização formal (o delineamento da forma) da existência propriamente religiosa, cuja problemática central será expressa em *Migalhas Filosóficas*, de 1844. “Assim, pode-se ir através do todo da obra de Kierkegaard e delinear a estrutura arquitetônica dos problemas relacionando-os a um ponto de apoio do filósofo, à vida enquanto diferentes esferas da existência, à relação do conhecimento com a verdade e com a salvação [...]”³³

Uma das grandes influências filosóficas na obra de Kierkegaard é o pensamento de Kant, e o que vincula mais profundamente os dois não é diretamente a questão da ética, e ainda menos o problema do conhecimento. Trata-se do lugar central da liberdade da vontade. Note-se bem: não a proeminência da vontade mesma, mas de sua liberdade. Esta é uma marca da filosofia prática kantiana e determina tanto a natureza da moralidade em sua obra como sua consciência do caráter misterioso do pecado. Em acordo com Kant, Kierkegaard é ciente de que as certezas básicas pelas quais o ser humano anseia são alcançadas apenas como postulados, já que a certeza enquanto tal está ligada à razão e esta tem seus limites. Ele também é ciente de que o pecado é uma categoria que exige um novo tipo de racionalidade, e é a partir dessa e com

³² Cf. THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 56.

³³ THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 57.

essa nova racionalidade que ele constrói sua filosofia. Neste ponto, importa destacar que o que Kierkegaard pensava a respeito do racionalismo vinculava-se a sua leitura teológica. Em sua análise dos teólogos dogmáticos racionalistas, Kierkegaard conclui que, para eles, a posição cristã essencial restringe-se a uma afirmação *filosófica* (ou seja, racional) que resulta na contradição de que a verdade cristã é algo de que o ser humano não pode ser convencido sem o aparecimento de Cristo, dado que passa pela fé. O racionalismo de sua época era, para ele, em suma, uma confusão de âmbitos, na qual o Cristianismo era unificado com a filosofia, gerando, conseqüentemente, uma confusão de linguagens.³⁴

Insatisfeito com a filosofia de cunho hegeliano de seu tempo, Kierkegaard procurava uma verdade ou uma ideia pela qual ele poderia viver e morrer. Tendo adquirido o livro *Palestras sobre Fé e Conhecimento* de Erdmann logo no início de sua publicação, Kierkegaard teve acesso à relação que este estabelecia entre Schelling e Hegel, com ênfase na mudança metodológica apresentada pelo primeiro. Erdmann levanta a questão da classificação metodológica e disciplinar para o problema da relação entre fé e conhecimento, se se tratava de um problema teológico ou filosófico. Sua resposta, apoiada em Schelling, é a de que tal problema não pertence nem a um campo nem a outro, mas à filosofia da religião. A partir disso, fica mais claro para Kierkegaard que é preciso reconhecer que o pensamento a respeito da fé e a prática da fé não são a mesma coisa. Pensar a fé não equivale a, nem implica ter fé, que é uma das categorias centrais de sua filosofia. Destarte, Kierkegaard apresenta-se também descontente com a filosofia de Erdmann, sobretudo em relação a sua dupla tendência de cunho hegeliano: a de entender a fé como inferior ao conhecimento e a tentativa de estabelecer uma continuidade entre ambos, de modo que, em algum momento, possa haver uma transição de uma forma para a outra, como a superação de uma esfera inferior (fé) ao se passar a outra mais elevada (conhecimento racional). Havia, no desenvolvimento filosófico de Kierkegaard, uma crescente compreensão da necessidade de a filosofia reconhecer que as questões fundamentais da religião, da fé, devem ser tratadas nos limites de seus próprios termos. Cabe à religião formular, com sua linguagem própria, suas questões, categorias e conceitos específicos. Esse tipo de formulação é tarefa da filosofia, mas uma pura filosofia não tem alçada para assumir tal tarefa. Daí a necessidade de uma filosofia da religião que seja também religiosa, ao menos no sentido maiêutico de deixar a religião falar *per se*, de fazê-la se mostrar. A filosofia da religião, assim, é entendida como um parto de seu objeto a partir dele mesmo. Aqui é preciso reconhecer a influência de Kant que insistia nos limites do conhecimento para dar lugar à fé.

³⁴ Cf. JP III 3246 (*Pap. I A 98 n.d.*, 1835).

Já no início de sua trajetória intelectual, Kierkegaard ficou profundamente impressionado com a obra de Hamann, o que se tornou outra significativa influência na filosofia do dinamarquês. Crítico de Kant e admirador de Sócrates, Hamann, muito provavelmente, ajudou Kierkegaard a consolidar sua convicção de que a filosofia deveria tomar uma guinada mais existencial, afastando-se do racionalismo predominante. Sua ideia era a de que “a incomensurabilidade da vida é inacessível ao desenvolvimento da dialética abstrata desenvolvida através dos nós do pensamento da necessidade.”³⁵ Kierkegaard estava confirmadamente insatisfeito com o hegelianismo que havia encontrado em Erdmann, insatisfação que seria expressa em *Ou-Ou* e também em seu primeiro livro, *Dos Papéis de Alguém que Ainda Vive*, e em *O Conceito de Ironia*. “Em 1838 Kierkegaard estava mais preocupado com o que havia sido feito com as ideias de Hegel, tendo em mente a ‘interminável série de ajudantes de pedreiro que tiraram de Hegel as pedras de edificação de suas filosofias, passadas de mão em mão.’”³⁶ Sua preocupação era com a natureza e o escopo da filosofia. Kierkegaard sempre mostrou certo respeito por Hegel, apesar de não estar em total acordo com pensamento dele e de não nutrir simpatia por seus conterrâneos hegelianos.

É preciso, no entanto, esclarecer que o embate do filósofo dinamarquês com o sistema, ou com a filosofia especulativa sistemática de seu tempo, não é uma empreitada meramente intelectual e, muito menos, gratuita. Ela corresponde a uma defesa, se não do Cristianismo, ao menos do respeito à distinção dos devidos âmbitos da atividade humana, como filosofia, ciência e religião, por exemplo. No *Pós-Escrito*, uma das argumentações é que a assim compreendida ausência de pressupostos iniciais do sistema de Hegel é um engano. Por conseguinte, o Sistema estaria baseado sobre um equívoco, uma confusão, da qual provinha sua força sistemática. Para Kierkegaard, o equívoco básico consistia na ideia de que uma total ausência ou negação de pressupostos iniciais era possível. Tanto o pensamento quanto a realidade efetiva possuem limites que demandam pressuposições. Por isso, o próprio Kierkegaard, sempre que entende que é estrategicamente necessário, indica suas pressuposições de modo bem claro, como, por exemplo, a de que o ser humano é uma síntese do temporal e do eterno. Assim, ele identifica a confusão que confere ao Sistema sua vitalidade com o problema da *transição* ou *passagem*. Kierkegaard mostra, assim como Trendelenburg, que a doutrina hegeliana faz equivaler mudança efetiva e método dialético, de modo que há uma importação – apenas fictícia, isto é, falaciosa – da mudança, ou do movimento do ser para dentro da construção lógica. A principal implicação crítica negativa dessa doutrina é que a lógica não dá conta da mudança e que,

³⁵ Cf. JP V 5272 (*Pap. II C 39* November 7, 1837).

³⁶ Cf. THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 61.

portanto, nenhum sistema da existência é possível, pois a existência implica subjetividade e esta é abertura para mudança, é autoatividade e movimento.³⁷ Mais que isso, e este é um ponto crucial: Kierkegaard pressupõe que, para haver movimento real, efetivo na existência, é preciso que haja algum fator transcendente.³⁸ Qualquer sistema que venha a excluir a transcendência não oferece possibilidade de mudança. É o caso do sistema hegeliano. No fim das contas, ou se tem um ateísmo especulativo sistemático ou, então, um panteísmo. Assim, de um lado, tem-se a abolição do Cristianismo e, de outro, a abolição da categoria mesma de indivíduo, que precisa ser assumida no princípio de qualquer pensamento que envolva o ser humano e que não pode ser estabelecida a partir de uma estrutura por dedução. Num sistema lógico, a transição ou mudança se dá por necessidade; num ser humano, isto é, na existência, a mudança ocorre pela liberdade. Na esfera da existência, a realidade efetiva se dá apenas na contingência e nunca no âmbito das ideias ou como que das essências platônicas.

A resistência e a crítica de Kierkegaard ao Sistema não podem ser confundidas com uma rejeição do filósofo à atividade intelectual ou racional. Neste sentido, sua crítica se dirige a certo tipo de racionalidade, ou ao uso excessivamente especulativo da mesma, bem como ao lugar atribuído ao conhecimento e à ciência, superior a existência que os produz. “[Kierkegaard] rejeita igualmente o anti-intelectualismo extremo, que faz de algum tipo de imediatidade ou revelação algo supremo, e o intelectualismo, que faz de Deus, da liberdade e da imortalidade quase que produções da razão.” Em sua visão ponderada, “[e]le sustenta que a racionalidade não pode ser substituída, que não há substituto para a logicidade, enquanto também insiste que a razão tem seus limites para ir além [e que, neste caso, a fé significa] que a pessoa tem de executar ‘o salto’.”³⁹ O reconhecimento dos limites da razão serve, também em Kierkegaard como em Kant, como salvaguarda da religião. Para Kierkegaard, porém, essa preservação não se faz, estrategicamente, à semelhança de uma reserva de espaço na vida da subjetividade. Há algo que o filósofo da Dinamarca acrescenta de novo, pois é a primeira vez que se reivindica, na modernidade, um âmbito de sentido com sua lógica própria, diferente daquela lógica dos

³⁷ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. p. 124-125.

³⁸ Para Kierkegaard, como se verá nos próximos capítulos, a mudança efetiva ou movimento na existência humana só se dá como mudança de qualidade. Segundo ele, mudanças quantitativas, como o aumento do conhecimento, por exemplo, não representam movimento dentro da existência. A necessidade de um fator transcendente, capaz de provocar essa mudança *qualitativa* na existência, apesar de poder-se afirmar que subjaz a toda a obra, aparece como tema de destaque em *Ou-Ou*, *Migalhas Filosóficas*, *O Conceito de Angústia*, *A Repetição*, *Pós-Escrito*, *As Obras do Amor* e *A Doença para a Morte*. Ver, especialmente, KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 103-112.

³⁹ Cf. THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 67.

âmbitos já reconhecidos. Esta condição apresentada por Kierkegaard revela que a religião, ou a esfera da fé, possui uma significação e uma linguagem próprias que não se deixam traduzir por ou a partir de uma esfera alheia. Assim, a religião tem sentido e lógica, mas estes não correspondem àqueles da ciência ou da filosofia. Ao lado disso, “seguindo Kant contra Hegel, ele enfatiza a conexão estreita entre religião e moralidade; mas aplica os insights de Kant para mostrar que a religião não é redutível à moralidade.”⁴⁰

A filosofia de Kierkegaard é constituída a partir de um interesse religioso, com o objetivo de reintroduzir o Cristianismo numa sociedade de cultura cristã por meio de uma exumação maiêutica dos conceitos cristãos fundamentais. Sendo assim, sua argumentação desenvolve-se e orienta-se conforme esses parâmetros. Kierkegaard entende que uma filosofia da religião a respeito do Cristianismo, como é seu próprio caso, precisa trabalhar com o vínculo constante entre filosofia e existência concreta. Em toda a sua obra, ele se empenha para mostrar e enfatizar esse vínculo, o que aparece mais caracteristicamente na dimensão que se pode considerar como a descrição fenomenológica (antropológica) em seus textos. Dessa forma, ele consegue fazer distinções, delimitações de tipos de vida e subjetividade, esclarecendo *como e o que* vem a ser a existência propriamente religiosa. Sua argumentação não segue o esquema tradicional usado na filosofia e na ciência com a estrutura básica “problema-resposta (resultado)”, mas os inclui num processo dialético (!) de esclarecimento de âmbitos e conceitos relacionados a estes. Por exemplo, em seu extenso livro *Ou-Ou*, cujo título sugere ou indica alternativas excludentes, o objetivo primeiro de Kierkegaard não é distinguir qual modo de existência é o correto e qual é o errado. Seu intuito e metodologia voltam-se para o exercício de distinguir em que consiste cada forma de vida ou, o que ainda é mais primordial, mostrar que há distinção e que esta, enquanto qualidade existencial, é dada pelo sujeito, e não como condição necessária e/ou decorrente de uma situação exterior. Com isso, essa obra, assim como outras, oferece – e quer fazer junto ao/com o leitor – uma descrição de conceitos e formas existenciais, começando de onde o leitor se encontra, de sua situação existencial concreta para, assim, reconhecer, via processo de autoconhecimento (maiêutica), essa mesma situação e suas causas. Para Thomas, “foi precisamente porque ele [Kierkegaard] expôs os fatos do comportamento religioso que ele progrediu com tanto êxito na tarefa analítica da definição do sentido das afirmações religiosas” e “filosofou como [quem] procurou alcançar uma filosofia de acordo com o Cristianismo.”⁴¹

⁴⁰ Cf. THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 68.

⁴¹ Cf. THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 69 e 78, respectivamente.

Contudo, fazer uma filosofia que seja conforme as demandas do Cristianismo não equivale a identificar a fé cristã com uma filosofia ou compreendê-la enquanto um tipo de pensamento filosófico. Isso seria o oposto de respeitar as exigências do Cristianismo, segundo Kierkegaard. Tal identificação cairia em dois erros graves: a compreensão de que a fé é algo relativo, primeiramente, ao pensamento ou intelecto, em vez de vida e comunicação de um modo de vida; e a inadequada compreensão da filosofia como resultado objetivo em vez de tarefa dialética.⁴² Apesar disso, Kierkegaard entendia que a fé deveria inspirar a filosofia, de modo a trabalhar com devidos pressupostos e sem a preocupação teórica de produzir provas, ao menos quando o assunto se refere ao conteúdo e à forma da religião. Esta intuição do autor dinamarquês é um de seus diferenciais filosóficos e o põe à frente de seu tempo, nesse sentido. Com esta postura, ele visa assegurar uma relação de mútuo respeito e de seriedade entre filosofia e religião. Ao ser assumida seriamente (tendo seu âmbito e linguagem respeitados) como objeto pela filosofia, a própria religião que é analisada colabora, na forma de sua exposição, para a confirmação da qualidade da filosofia que a analisa. Mas, para ele, isso só é possível na mesma medida em que o filósofo é, também, um “pensador subjetivo”, que, “ao pensar sobre problemas existenciais, [...] não se esquece de que se é um existente.”⁴³

E, assim, “inspirado pela fé cristã [...] para esclarecer a natureza da filosofia mesma, ele foi igualmente inspirado a esclarecer a independência desta em relação à fé.” Ele, também, “marcou os limites do raciocínio lógico e a importante diferença entre tipos de raciocínio, em que alguém está engajado nos diferentes contextos da vida.”⁴⁴ Um raciocínio sobre a vida enquanto tal, com sua problemática existencial, é sempre realizado com algum tipo de paixão, na medida em que é realizado por um existente voltado para a existência. Em vez de enfatizar a importância da paixão contra a razão, como fez Hume, Kierkegaard enfatiza a importância da paixão na razão, o que significa uma compreensão mais precisa do que a filosofia realmente é e de seu papel enquanto atividade propriamente humana. Daqui, já se pode antecipar que a compreensão kierkegaardiana da fé como uma paixão relaciona-se com a razão como uma base fundamental a ser assumida. Nesse sentido, ela não se *opõe*, simplesmente, à razão, mas se (im)*põe* como “forma” diferente que possui um papel na vida humana que não concorre com a razão. A transcendência da fé a configura como instância de natureza fundamentadora – papel que não cabe à razão –, o que torna o modelo de concorrência (“fé *versus* razão”) incompatível,

⁴² Esses equívocos são denunciados e criticados, mais especificamente, ao longo do *Pós-Escrito*.

⁴³ Cf. KIERKEGAARD, S. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. v. 1, edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 351.

⁴⁴ Cf. THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012. p. 79.

porque equívoco e, então, fictício.⁴⁵ Embora esse problema da relação entre razão e fé seja importante, a filosofia da religião de Kierkegaard possui uma outra problemática que lhe é central, eixo filosófico em torno do qual giram seus conceitos e categorias principais, a saber: a transformação da subjetividade por meio do processo de tornar-se cristão. Sua obra pode ser lida como uma insistente chamada de atenção para esse processo e uma orientação filosófico-religiosa de sua compreensão. Tendo isso como pressuposto, a importância da forma (método) da obra e de sua relação intrínseca com o conteúdo fica mais clara e soa ainda mais pertinente. Assim, cabe explicar em que medida a filosofia da religião de Kierkegaard é uma filosofia do torna-se e como seu conteúdo e forma se relacionam.

2.2 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM KIERKEGAARD E A FILOSOFIA DO “TORNAR-SE”

A filosofia da religião desenvolvida por Kierkegaard tem como problemática central o tornar-se cristão. Todos os seus escritos podem ser lidos à luz desse tema fundamental. Sua obra, como um todo, tanto esclarece o que esse tornar-se significa quanto incita seu leitor a refletir sobre a necessidade de tornar-se cristão como um problema que diz respeito a si mesmo (ao leitor). A motivação de Kierkegaard para assumir essa problemática baseia-se em seu contexto cultural e, mais especificamente, religioso. Sua preocupação primeira refere-se ao que ele compreende como sendo a “ilusão”, na qual seus contemporâneos dinamarqueses, em geral, se encontravam, e que é caracterizada por se confundir *Cristianismo* e *Cristandade*. Ele faz uma significativa distinção entre ambos. O Cristianismo (*Christendommen*) tem seu conteúdo apresentado no Novo Testamento bíblico e se refere, essencialmente, à nova forma (qualidade) de existência trazida pelo Cristo, o Filho de Deus encarnado no tempo. Essa qualidade existencial nova é conferida pelo amor, que não é fruto de nenhuma atividade humana, como pensar, sentir ou qualquer outra. Trata-se de um dom divino a ser apropriado pelo indivíduo. A Cristandade (*Christenheden*), por sua vez, é a expressão histórica e institucional do Cristianismo, mas que, nas condições criticadas por Kierkegaard, não corresponde a este, segundo suas exigências neotestamentárias. Para o filósofo, a Cristandade é uma ilusão, porque seus cidadãos, pelo simples motivo de terem nascido, terem sido batizados e viverem num país de cultura cristã, entendem-se como cristãos de fato, assumindo, distorcidamente, as

⁴⁵ Esta relação será discutida no próximo capítulo, dentro dos limites dos propósitos desta tese, sem um tratamento complexo e exaustivo, visto que o foco da problemática central deste trabalho não é posto na relação entre fé e razão, mas na identificação entre fé e amor. Para uma abordagem mais extensa e específica desse tema, cf. EVANS, C. Stephen. **Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments.** Bloomington: Indiana University Press, 1992.

orientações luteranas *sola fide* e *sola gratia* por negligenciar a tarefa envolvida em ser um cristão. Em *O Ponto de Vista de Minha Obra como Autor*, Kierkegaard escreve:

O conteúdo, então, deste pequeno livro é: o que eu, na verdade, sou como autor, que sou e sempre fui um autor religioso, que minha autoria toda diz respeito ao Cristianismo, ao problema: tornar-se um cristão, com uma polêmica direta e indireta apontada para essa enorme ilusão, a Cristandade, ou a ilusão de que num tal país todos são cristãos de qualquer jeito.⁴⁶

Daí a ênfase no tornar-se. Ser cristão não corresponde a uma condição dada natural, social ou sacramentalmente. Poder ser cristão é uma dádiva, mas, para sê-lo, é necessário assumir a tarefa de tornar-se. Assim, a autoria de Kierkegaard, enquanto religiosa, assume uma dupla empreitada: primeiro, ajudar o leitor a distinguir sua condição de fato, se é ou não um cristão e, daí, reconhecer tal condição; segundo, orientar o leitor no caminho do tornar-se. Na filosofia de Kierkegaard, tornar-se “cristão” corresponde a tornar-se “indivíduo”, assim como a tornar-se “si-mesmo”, ou “espírito”. Estas são as categorias técnicas principais. Contudo, também se pode falar em tornar-se “sujeito/subjetivo” e mesmo “humano”, quando se quer enfatizar o aspecto teleológico envolvido nessa problemática. Todas essas categorias podem ser empregadas como sinônimas, e assim serão neste trabalho. No entanto, é importante ressaltar que assumir essas diferentes categorias como indicadoras de um mesmo sentido fundamental não significa, necessariamente, empregá-las de maneira arbitrária ou indiscriminada. Em geral, o peso da escolha de uma ou outra não ocasiona diferença significativa no sentido final. Mas, aqui, os diferentes empregos levam em conta, quando o contexto o exige, as nuances de variação técnica de sentido. Apesar de sinônimas, cada categoria dessas é usada por Kierkegaard quando ele pretende enfatizar uma determinada condição, especialmente quando quer marcar dialeticamente uma oposição. Por exemplo, num contexto em que o autor trabalha com a relação indivíduo - coletividade/universal, o uso preferencial é por “tornar-se *indivíduo*”. De qualquer modo, entende-se, aqui, que a forma mais frutuosa, apropriada e crítica é manter em mente as relações de continuidade e descontinuidade entre os sentidos de cada uma dessas várias categorias. Assim, quando se usar nesta tese a expressão tornar-se cristão, por exemplo, quer-se dizer tornar-se indivíduo, si-mesmo, espírito, ao menos fundamentalmente. Os usos variarão conforme necessidades contextuais.

⁴⁶ KIERKEGAARD, S. A. **The Point of View**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 23. Tradução nossa [The content, then, of this little book is: what I in truth am as a author, that I am and was a religious author, that my whole authorship pertains to Christianity, to the issue: becoming a Christian, with a direct and indirect polemical aim at that enormous illusion, Christendom, or the illusion that in such a country all are Christian of sorts.];

Embora tais categorias sejam, basicamente, intercambiáveis, há alguns usos mais específicos que devem ser notados. A preocupação primeira de Kierkegaard é com o tornar-se cristão, pois o que ele faz, em linhas gerais, é uma *filosofia do Cristianismo*. A problemática central de sua obra gira em torno do *ser cristão*. Em sua face despertadora e provocativa, seus escritos incitam a reflexão contextualizada de que para tornar-se cristão é preciso tornar-se indivíduo, pois a relação fundamental do Cristianismo não se dá por meio da universalidade do gênero humano, mas com cada sujeito particular. Esta relação, porém, é de natureza espiritual e, mais precisamente, corresponde ao próprio espírito do indivíduo. Daí que tornar-se cristão significa, também, tornar-se espírito. Este é o que confere individualidade ao sujeito. Enquanto espírito, o indivíduo relaciona-se de modo fundamental com Deus, ou seja, aceita Deus como seu fundamento existencial. Então, tem-se o viger do espírito que, por sua vez, consolida o indivíduo propriamente dito. Portanto, havendo um núcleo individual de natureza espiritual no ser humano particular, este, segundo Kierkegaard, pode ser considerado um si-mesmo: ele é, ele tem um si-mesmo. Daí a expressão “tornar-se (um) si-mesmo”. No intuito de abarcar, nominalmente (indicativamente), todas as facetas do processo do tornar-se cristão, sempre considerando a continuidade interna de sentido entre essas múltiplas possibilidades de referência, outra expressão será, também, empregada aqui: “tornar-se religioso”. O uso desta expressão não visa simplesmente substituir sua equivalente “tornar-se cristão”. Antes, servirá para enfatizar a perspectiva a partir da qual a obra de Kierkegaard desenvolve e oferece uma filosofia da religião centrada num processo de transformação subjetiva – o tornar-se cristão – correspondente a um *vir-a-ser* religioso. Este *vir-a-ser* específico depende da relação fundamental com Deus, relação que tanto lhe serve de potência, tornando possível ser religioso, como, quando em seu vigor, lhe fornece a existência propriamente religiosa.

Os termos *religieuse* e *religiøse* (religioso/a), assim como *Religieusitet* e *Religiosetet* (Religiosidade), derivam-se do latim *religio* ou *religare*, cujo significado mais primitivo fora interpretado de modo diverso na Antiguidade.⁴⁷ Em bora essa etimologia não tenha sido uma preocupação explicitada de Kierkegaard, é provável que, ao usar tais termos com sentido técnico em sua obra, ele tenha se baseado na interpretação agostiniana, que lhe era familiar. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho indica que *religio* deriva de *religere*, que significa “reeleger”.⁴⁸

⁴⁷ Para uma explicação mais ampla da etimologia do termo “Religião”, do qual derivam “religioso” e “religiosidade”, ver TEIXEIRA, Faustino Luiz C. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 122 e RELIGIO. In: ERNOUT, Antoine e MEILLET, Alfred. **Dictionnaire étymologique de la langue latine**: Histoire des mots. 4. ed. Paris: Klincksieck, 2001. p. 569.

⁴⁸ AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. v. 2. 2. ed. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. p. 890.

A partir desse sentido, entendia que a religião o âmbito e a ação específica pelo/a qual a humanidade reelegia, quer dizer, elegia novamente Deus como princípio fundamental de sua vida, do qual havia se separado com o pecado. Mais tarde, em *A Verdadeira Religião*, Agostinho retoma a interpretação de Lactânio, que entendia que *religio* tinha um sentido de “religar”.⁴⁹ Neste caso, não há uma disparidade radical entre esses dois sentidos, posto que religar significava para Agostinho fazer as pazes, retomar o antigo laço de amizade com Deus. Implicitamente, ambos os sentidos apontam para um processo de conversão dos pecados, e o que é mais importante, também as duas formas indicam que a solução do “problema”, ou da negatividade, passa pelo restabelecimento da relação primordial com Deus.

Diferentemente da tendência contemporânea sobre os estudos da religião, Kierkegaard não investe em nenhuma investigação empírica sistemática de movimentos religiosos. Embora tenha sido um observador perspicaz do comportamento dos indivíduos e da vida social, ele apenas abordou a religiosidade como um modo de existência. Além disso, o uso dos termos “religioso” e “religiosidade” não é uniforme em sua obra. Com certa frequência, estes termos são empregados em sentido mais amplo, normalmente relacionados ao conceito de “edificante”.⁵⁰ Neste caso, o caráter religioso se contrapõe ao modo de vida que Kierkegaard chama de *estético* e aparece, na maior parte das vezes, nas primeiras obras pseudônimas. E nesse contexto, ele se afirma um autor religioso em vez de um autor estético, mesmo na medida em que tenha escrito obras de caráter (estrategicamente) estético.⁵¹ Outra situação comum é a relação estreita que aparece em alguns contextos entre o religioso e o ético, chegando a se usar o qualificativo composto “ético-religioso”, mas, ainda, em contraposição ao modo estético de existência.⁵² O pseudônimo Johannes Climacus observa que a noção de Deus se refere à “impressão da infinitude do ético” e, de modo semelhante, O Juiz Guilherme, em *Ou-Ou*, associa a significância eterna de seus compromissos éticos com o caráter religioso.⁵³

⁴⁹ Cf. TEIXEIRA, Faustino Luiz C. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 122-123.

⁵⁰ Cf. JP VI 6238 (*Pap. IX A 227 n.d.*, 1848).

⁵¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Eighteen upbuilding discourses**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1990. p. 487; KIERKEGAARD, S. A. **The Point of View**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 49; e KIERKEGAARD, S. A. **Stages on Life's Way**: Studies by Various Persons. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1988. p. 454.

⁵² Os ensaios do pseudônimo H. H. são classificados como ético-religiosos. Cf. JP VI 6447 (*Pap. X 1 A 551 n.d.*, 1849).

⁵³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Either/Or**: a fragment of life. Parte II. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987. p. 34.

Por outro lado, com muita frequência, tanto Kierkegaard como seus pseudônimos identificam “o religioso” com o Cristianismo. Essa identificação acontece ou compreendendo-se o Cristianismo como um subtipo dentro da esfera religiosa (1) ou como a instância do que seria o propriamente religioso (2).⁵⁴ A primeira forma ganha sua formulação mais acabada no *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico Às Migalhas Filosóficas* (1846), quando, depois de um percurso de textos que apontam para uma configuração da existência em três possibilidades ou estádios – ético, estético e religioso – Climacus apresenta dois tipos de religiosidade, *A* e *B*. A Religiosidade *B* representaria um tipo mais elevado, diferente, portanto, da religiosidade genérica de *A*, e identificado com o Cristianismo enquanto religião baseada numa revelação divina e num conteúdo paradoxal (encarnação de Deus no tempo). Depois do *Pós-Escrito*, porém, Kierkegaard parece deixar de lado essa tripla divisão dos estádios e simplesmente contrapor o religioso ao estético. Seus escritos pós-climacianos deixam entrever que a chamada “Primeira Ética”, que engloba modelos baseados em preceitos sociais de pretensão universal, é, em seu fundamento, estética, ou mais uma forma da estética. A chamada “Segunda Ética”, por sua vez, é compreendida como um resultado da disposição existencial de caráter religioso, no sentido que o indivíduo religioso é o que cumpre efetivamente a demanda ética que sua humanidade lhe põe como tarefa.⁵⁵

De todo modo, em geral, o uso que Kierkegaard faz da categoria “religiosidade” ou do “religioso”, diz respeito “a uma postura básica em relação à vida como um todo e corresponde a uma estrutura que abrange o pensamento, a ação e o sentimento. Mais importante ainda, esta postura é teleológica.” Isso significa que “os escritos de Kierkegaard assumem que os seres humanos, sendo eles cientes ou não disso, [...] são criados para ‘o mais elevado’ por Deus”.⁵⁶ Este “mais elevado” corresponde, segundo o pseudônimo Anti-Climacus, de *A Doença para a Morte* (1849), a ser espírito, ou a realizar-se como espírito.⁵⁷ Mas, para Kierkegaard, em geral, assim como para Anti-Climacus, é preciso tornar-se espírito, assumindo uma tarefa para a vida toda. Trata-se de uma tarefa tanto vertical quanto horizontal, no sentido de que o caráter espiritual, que marca a vida religiosa, é obtido tanto numa relação de aquisição constante de

⁵⁴ Por exemplo, ver: KIERKEGAARD, S. A. **Stages on Life's Way**: Studies by Various Persons. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1988. p. 460; e KIERKEGAARD, S. A. **The Point of View**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 47.

⁵⁵ Essa classificação dos tipos de ética será tratada em outros capítulos. Importa adiantar que essa distinção aparece na introdução de *O Conceito de Angústia*, livro de 1844, escrito sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis.

⁵⁶ Cf. RELIGIOUS/RELIGIOUSNESS. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, Willian e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Vol. 15, Kierkegaard's Concepts, Tomo V. Farnham: Ashgate, 2014. p. 215. Tradução nossa.

⁵⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 22.

uma qualidade nova que provém de Deus (pois o espírito humano é uma relação com Deus, o Eterno), quanto num empenho também constante, num movimento existencial progressivo em direção ao bem. Kierkegaard “acreditava que a relação potencial com o eterno não é imediatamente dada e deve ser intencionalmente efetivada”, no empenho “de se tornar um indivíduo diante de Deus”. De acordo com o autor dinamarquês, esse processo de tornar-se “envolve a transformação do *pathos* interior, que requer um cuidado urgente da parte do indivíduo para com a qualidade de sua própria vida.”⁵⁸ Esta relação de cuidado voltada para Deus é o que caracteriza “o religioso” em sentido próprio e, assim, a existência religiosa. A disposição livre da parte do indivíduo para esse cuidado para com sua relação com Deus é o que faz de um sujeito “religioso” em sentido mais amplo. Como explica Julia Watkin:

O religioso [...] diz respeito à relação espiritual pessoal do indivíduo com **Deus**. Embora seja ainda mais exigido na vida religiosa quanto ao serviço em prol do próximo, o centro da **existência** da pessoa religiosa é Deus. É requerido da pessoa, muito especificamente, que tenha uma relação absoluta como o absoluto (Deus, que é a meta [na busca] de uma felicidade eterna) e uma relação relativa com tudo o mais na temporalidade.⁵⁹

Ainda que se possa falar corretamente em “religião”, “religioso” e “religiosidade” num sentido mais amplo, entendido do ponto de vista de uma *religação* fundamental com Deus, ou de uma *reeleição* de Deus como o fundamento e o centro da existência pessoal, a *religião* e, por conseguinte, o *propriamente* religioso são identificados por Kierkegaard com o Cristianismo. Em coerência com esta orientação, ele assume a categoria “religiosidade”, em vez de “religião”, mas estabelece uma diferença radical entre dois tipos: uma religiosidade geral e a religiosidade especificamente cristã, diferença que Kierkegaard explicita por meio de Johannes Climacus no *Pós-Escrito*. Assim, como se expressa sucintamente Julia Watkin,

Kierkegaard faz uma distinção entre Religiosidade A, religiosidade que pode ser encontrada em qualquer cultura, e Religiosidade B, que pertence ao **Cristianismo**, propriamente. Religiosidade A é vista como uma forma religiosa na qual os seres humanos são cientes do divino e se empenham em cumprir as solicitações dele. Assim, a Religiosidade A pode mesmo ser encontrada na vida de um pagão piedoso. Uma pressuposição da Religiosidade A é que o indivíduo pode alcançar Deus dentro da temporalidade e realizar a exigência ético-religiosa através de seu esforço pessoal.⁶⁰

⁵⁸ Cf. RELIGIOUS/RELIGIOUSNESS. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, William e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Vol. 15, Kierkegaard's Concepts, Tomo V. Farnham: Ashgate, 2014. p. 215. Tradução nossa.

⁵⁹ Cf. RELIGIOUS, THE. In: WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham; Maryland; London: The Scarecrow Press, 2001. p. 212. Tradução nossa, grifo da autora.

⁶⁰ Ibidem.

Por outro lado, no contexto cristão, ou seja, na Religiosidade B, recai sobre o indivíduo

“a exigência do mandamento de amar o inimigo como próximo e de morrer para o mundo, renunciando a tudo pelo reino de Deus e oferecendo uma característica inerente da vida religiosa – a saber, o **sofrimento**. O indivíduo experiencia a tensão entre as metas da vida temporal e Deus como a meta última [...]. Para além disso, quanto mais profundamente o indivíduo adentra na vida religiosa, mais [...] adquire uma consciência aprofundada do pecado. No Cristianismo, descobre, por conseguinte e diversamente dos gregos [orientados pela reminiscência], que a **verdade** eterna não é encontrada dentro. Para Kierkegaard, o Cristianismo, enquanto Religiosidade B, oferece um aperfeiçoamento, em que o esforço pessoal relaciona-se à graça de Deus, através da obra de Cristo [...].⁶¹

Assim sendo, ao se falar em “o especificamente religioso” nesta tese, nos mesmos termos expressos no subtítulo, entende-se a forma específica de relação existencial que caracteriza o viger do espírito. Logo, o especificamente religioso é o especificamente espiritual. É o estar no processo de tornar-se espírito que configura a vida religiosa. Importa lembrar que tornar-se espírito é tornar-se cristão e, portanto, tornar-se cristão é tornar-se religioso, ou vice-versa. Certamente é possível afirmar que nem todo indivíduo religioso é cristão (vide Religiosidade A, segundo Climacus). No entanto, e para fins de clareza desta tese, a expressão “propriamente/especificamente religioso(a)” sempre diz respeito ao cristão, isto é, àquilo ou a quem “contém” o especificamente cristão. Pois é *o especificamente cristão* que, para retomar a concepção de religião⁶² assumida por Agostinho, (re)liga o ser humano com Deus, seu criador e fim último, reelegendo-O como fundamento de sua existência espiritual⁶³. O religioso enquanto tal é conferido, portanto, *no e como* processo de “tornar-se”: indivíduo, espírito, si-mesmo, cristão e, como será demonstrado, amoroso. Este aspecto da filosofia de Kierkegaard de se concentrar no especificamente cristão, que é o que confere o especificamente religioso, permite que se pense numa *filosofia fundamental da religião* contida na obra desse autor. Trata-se de uma filosofia *fundamental* da religião por duas razões: (1) porque define, de modo peculiar, o especificamente religioso (ou cristão), caracterizando a esfera da vida religiosa, e (2) porque assume como problemática central a relação específica com Deus enquanto

⁶¹ Cf. RELIGIOUS, THE. In: WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham; Maryland; London: The Scarecrow Press, 2001. p. 212-213. Tradução nossa, grifo da autora.

⁶² Kierkegaard evita trabalhar com o termo “religião”. Tudo indica que isso se deve a seu intuito de evitar a identificação da existência propriamente religiosa com o âmbito da religião institucional.

⁶³ “Existência espiritual” significa existir como espírito, relacionando-se propriamente com Deus, sem conotação dualista em oposição a um existir material, ou corporalmente.

fundamento do indivíduo. E é precisamente esta relação de fundamentação em Deus que também fundamenta a esfera religiosa.

Todos os conceitos e categorias relevantes do Cristianismo, com os quais Kierkegaard trabalha em seus textos, assinados ou pseudônimos, referem-se direta ou indiretamente a essa problemática central, cujo núcleo é a relação de fundamento do indivíduo em Deus. Por se tratar de uma filosofia de orientação religiosa dedicada ao que é fundamental para o Cristianismo, a relação entre conteúdo e forma tem sua importância intensificada. Daí que, para Kierkegaard, o método deve estar em total acordo com o conteúdo, já que, em alguma medida, o primeiro conforma o segundo. Na verdade, há uma mútua conformação, em que o conteúdo pede o método que lhe seja mais apropriado, assim como o método, por sua vez, condiciona, modela o conteúdo. Ciente dessa relação significativa, o filósofo dinamarquês zela, seja na macroestrutura de sua obra total, seja na microestrutura de cada obra particular, para que esta relação consista na mais harmônica e adequada possível.

Kierkegaard intenciona sua obra, primeiramente, ao exercício da reflexão subjetiva de seus leitores, com o foco na necessidade religiosa de tornar-se cristão. Ou seja, seus textos são estruturados para uma relação pessoal com quem lê, e não para uma discussão coletiva no âmbito acadêmico, embora isso obviamente possa ser e seja feito. De qualquer maneira, as apreciações pessoal e acadêmica não são iguais e seus objetivos também divergem. Assim, pensando numa obra voltada para a reflexão subjetiva, Kierkegaard se inspira em Sócrates e chega mesmo a afirmar que o que sua época realmente precisa é de um novo “Sócrates” (e não de um Salvador, já que, para ele, o Salvador existe – é o Cristo, mas precisa ser compreendido e assumido como tal; daí a importância de um novo “Sócrates”):

Pode haver a menor dúvida de que o que a Cristandade precisa é de um outro Sócrates, que com a mesma astuta e dialética simplicidade é capaz de expressar a ignorância ou, como pode-se afirmar neste caso: eu não consigo entender nada sobre a fé, mas eu realmente acredito. [...] Em vários momentos, verdadeiros mestres têm surgido na Cristandade, os mestres que, na simplicidade, mantiveram a fé. Mas esses mestres nunca foram dialéticos em sentido estrito. Agora que a ciência e a academia se desenvolveram mais e mais, essas pessoas simples não são mais capazes de penetrá-las. Consequentemente, um dialético é agora necessário, e esse eminente dialético, em particular, deve ser o simples.⁶⁴

⁶⁴ JP I 373 (*Pap.* VIII 1 A 547 *n.d.*, 1848). Tradução nossa [Can there be the slightest doubt that what Christendom needs is another Socrates, who with the same dialectical, cunning simplicity is able to express ignorance or, as it may be stated in this case: I cannot understand anything at all about faith, but I do believe. [...] At various times true teachers have arisen in Christendom, teachers who in simplicity have held to the faith. But these teachers have never been dialecticians in the strict sense. Now that science and scholarship have developed more and more, such simple persons are no longer able to penetrate. Consequently, a dialectician is now needed, and this eminent dialectician in particular must be the simple one.]

Nesse sentido, o próprio Kierkegaard parece entender-se como responsável por assumir esse necessário papel contextual e, assim sendo, precisa assumir, de algum modo, também o método socrático – a *maiêutica* – que, segundo ele, baseia-se na *comunicação indireta* e na *dupla reflexão*.⁶⁵ Enquanto um outro Sócrates, Kierkegaard toma a missão de distinguir “a verdade”, por meio do esclarecimento de conceitos fundamentais e do modo especificamente cristão, para, assim, orientar seu leitor rumo a essa mesma verdade – que é a verdade divina revelada em Cristo e que deve ser apropriada pelo indivíduo, ao se tornar espírito. Sua reclamação básica, diante da ilusão significada pela Cristandade, é a confusão de âmbitos e, mais especificamente, a confusão entre cultura e vida propriamente cristã, de um lado, e filosofia e Cristianismo, de outro. É com essa reclamação que Kierkegaard inicia *O Conceito de Angústia*, ao modo de epígrafe:

O tempo das distinções passou, o Sistema o superou. Quem ainda em nossos dias o ama é um tipo raro [...]. Pode ser que seja assim, todavia Sócrates continua a ser quem ele foi, o sábio simples, graças a sua singular distinção, que ele próprio enunciava e realizava perfeitamente, e que somente o excêntrico Hamann, dois milênios depois, retomou com admiração: “pois Sócrates foi grande ‘porque distinguia entre aquilo que ele compreendia e aquilo que ele não compreendia’”.⁶⁶

Kierkegaard trabalha com a pressuposição teológica cristã de que a verdade de quem é o ser humano é oferecida por Cristo – modelo e plenificador da humanidade. E é no Cristianismo, na vida cristã, que o indivíduo adquire sua plena identidade e o maior bem possível ao ser humano. Isto pressuposto, a tarefa de se distinguir o que é esta verdade cristã torna-se determinante para a existência temporal do indivíduo. Neste caso, “errar o caminho”⁶⁷ corresponde a um equívoco fatal, em que o indivíduo perde a si mesmo, perde o eterno que lhe

⁶⁵ Cf. JP I 649 (*Pap.* VIII 2 B 81 *n.d.*, 1847).

⁶⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 5 (Epígrafe). Em nota de rodapé, o tradutor informa que o Hamann mencionado corresponde ao filósofo alemão Johann Georg Hamann (1730-1788), de Königsberg, e que sua citação se encontra em *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759).

⁶⁷ Em *A Doença para a Morte*, como se verá mais adiante, Anti-Climacus faz um jogo de palavras identificando o desespero, que ele considera como sendo “a doença para a morte”, ou a morte espiritual do indivíduo, com o fato de se errar o caminho (na vida). Infelizmente, a tradução dos Hong optou por refinar o que estaria melhor como literal e que parece ter sido posto desse modo propositalmente por Kierkegaard. Onde, no jogo de palavras, Kierkegaard afirma que “desesperar é errar o caminho” (*Er Fortvivlelse Forvildelse*), os Hong traduzem por “the despair is perplexity [*Forvildelse*]”: “o desespero é perplexidade. Trata-se de uma tradução possível, mas que não atende à estratégia do ponto contextual. Este ponto será retomado mais adiante. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 44.

fora oferecido, perde a felicidade eterna oferecida por Deus. Por isso, é de suma importância para ele abordar a problemática do tornar-se cristão, começando por fazer as distinções necessárias. E como seu trabalho consiste em reinserir o Cristianismo (seu modo, conceitos e categorias) na Cristandade, seu método, à semelhança de Sócrates, deve, como ele o entendeu, ser irônico. “Aquele que demole a beleza estética espontânea grega – Sócrates – é o filho de um escultor e de uma parteira.”⁶⁸ Inspirado por essa ideia, Kierkegaard desenvolve um método maiêutico de apresentação de sua obra capaz de ajudar seu leitor – cidadão da Cristandade – a sair da “caverna”⁶⁹ da ilusão encarnada pela Cristandade e assumir a empreitada individual de tornar-se cristão. É como um parto (maiêutica) da verdade que, para ser bem-sucedido com o uso de uma obra literária, precisa ser dar com o mesmo zelo de um escultor grego: com minúcia, com cálculo, com as devidas proporções e harmonizações de espaço, tempo, força, leveza, velamento e desvelamento das formas.

Kierkegaard considerava uma rigorosa distinção entre dois modos básicos de se fazer filosofia: o moderno e especulativo, com seu ápice no estilo alemão, em geral representado por Hegel e seus seguidores, e o modelo grego representado por Sócrates. O modelo idealista “é acadêmico, doutrinário e carente de humor, e Kierkegaard acredita que, no fim das contas, ele exclui toda genuína preocupação pela ética, pelo envolvimento pessoal e pela transcendência.” Diversamente, o modelo socrático “é uma forma profundamente humana de filosofia que mantém o indivíduo existente em vista e nunca sucumbe ao autoesquecimento; ele é sempre eticamente preocupado [de um modo] lúdico, irônico e humorado.” E, o que é mais importante que isso, segundo Kierkegaard, “onde a filosofia especulativa acredita ser, ela mesma, capaz de alcançar o conhecimento absoluto, o estilo grego de filosofar permanece constantemente ciente de seus limites e de sua ignorância imprescritível.” Em vez de assumir um saber formal, escolar e enciclopédico, o estilo grego investe no método do diálogo e da reflexão subjetiva. Por isso os textos de Kierkegaard comumente contém elementos que ecoam a forma grega de filosofar e, assim, não se constituem por uma abordagem teórica da doutrina e da problemática religiosa. Seu foco é no indivíduo e “apelam para as bases da própria experiência e compreensão de vida do leitor.”⁷⁰

Kierkegaard considera que o estilo grego corresponde ao mais adequado para atingir seus objetivos autorais e um dos princípios desse modo é a comunicação indireta. Ele defende

⁶⁸ JP I 649 (*Pap.* XI 1 A 307 *n.d.*, 1854). Tradução nossa [The one who demolishes Grecian spontaneous esthetic beauty-Socrates--is the son of--a sculptor and a midwife.].

⁶⁹ Referência à alegoria da caverna, de inspiração socrática, exposta no livro *A República*, de Platão.

⁷⁰ Cf. PATTISON, George. **Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Theology and Literature.** London: Routledge, 2002. p. 3-4. Tradução nossa.

que toda comunicação verdadeiramente ética comunica “habilidade” ou “capacidade” em vez de conhecimento. Kierkegaard entende que em sua época investiu-se no oposto, fazendo-se com que o ético fosse comunicado como assunto acadêmico e científico.⁷¹ Ele, então, decidiu oferecer, com seus textos, uma espécie de corretivo para tal equívoco ou desvio. A comunicação de conteúdo ético e religioso deve ser realizada como ação que conduz o leitor/ouvinte ao ponto de ser capaz de julgar por si mesmo e tomar uma atitude conforme o objeto apresentado, e não como transmissão de conhecimento. A comunicação ética trabalha com o pressuposto de que seu destinatário já tem o conhecimento e a capacidade dentro de si para agir, necessitando, apenas, que este “conteúdo” seja trazido para fora, como num parto. O central, aqui, é que a capacidade ética já está no indivíduo, e o autor ético tem a função de provocá-la e auxiliá-la a “vir à tona” na existência. Neste caso, não há necessidade de se comunicar conhecimento, pressuposto que este já está lá no indivíduo. O objetivo do autor é atrair “o ético para fora do indivíduo, porque ele está *no* indivíduo.”⁷²

Kierkegaard, porém, leva em conta que a comunicação religiosa possui um diferencial significativo mesmo em relação à ética, na medida em que contém algo que deve ser comunicado e que não está no sujeito. É a “Verdade” do Cristianismo, que é comunicada à não-verdade do ser humano pecador. Portanto, é necessário que o comunicador religioso ofereça uma instrução mínima para que o leitor/ouvinte entre no domínio do religioso, pois, no que diz respeito à capacidade para o religioso,

[há] um elemento de conhecimento e, nessa medida, um objeto. Mas isso é apenas uma primeira coisa. A comunicação ainda não é essencialmente de conhecimento, senão uma comunicação de capacidade. Que há um elemento de conhecimento, é particularmente verdadeiro para o Cristianismo; certo conhecimento sobre o Cristianismo deve, seguramente, ser comunicado com antecedência. Mas isso é só um preliminar.⁷³

A diferença fundamental consiste em que “o ético é o universalmente humano em si, mas o religioso (o cristão) deve, antes de tudo, comunicar um conhecimento.” Depois disso, a relação de comunicação se dá como no campo da ética, não como instrução objetiva, mas como uma educação, uma prática vivida, uma arte.⁷⁴ O próprio Kierkegaard indica como esse processo comunicativo funciona: “A sequência é esta: a pessoa deve receber certo conhecimento de Cristo. [...] O próximo passo é que, agora, a pessoa resolve voltar-se

⁷¹ Cf. JP I 649 (*Pap.* VIII 2 B 81 *n.d.*, 1847).

⁷² Cf. JP I 649 (*Pap.* VIII 2 B 81 *n.d.*, 1847). Tradução nossa, grifo no original.

⁷³ JP I 653 (*Pap.* VIII 2 B 85 *n.d.*, 1847). Tradução nossa.

⁷⁴ Cf. JP I 650 (*Pap.* VIII 2 B 82 *n.d.*, 1847). Tradução nossa.

piedosamente para Cristo.”⁷⁵ O conhecimento básico deve ser dado, mas todo o processo deve ocorrer em espírito de oração e com apropriação do conteúdo. Assim, mesmo que algum conhecimento seja oferecido, o religioso continua sendo “essencialmente comunicação indireta.”⁷⁶ Porque o ético e o religioso não podem ser ensinados de modo direto, como conhecimento, e, ainda assim, permanecerem como ético e religioso, devem, portanto ser ensinados por um modo dialético, que respeita a comunicação indireta. A dialética permite transmitir conteúdos de modo não restritamente objetivo.

Mas, no caso específico da Cristandade, há uma condição peculiar, já que o conhecimento religioso necessário já está dado. Trata-se de uma civilização catequisada, que conhece a doutrina cristã. Neste caso, “o objeto [do conhecimento] cai – pois, desde que todos nós já o conhecemos, não há objeto a ser comunicado”; “o comunicador cai – pois, se todos já conhecem o objeto, uma pessoa não pode comunicá-lo a outra” e, assim também, “o destinatário cai, pois se o comunicador cai, o destinatário vai junto. Aí permanece somente um comunicador: Deus.”⁷⁷ Kierkegaard mantém que Deus é tanto o que ensina quanto o ensinamento e, em coerência, o modelo tradicional de comunicação por transmissão objetiva de conhecimento perde seu lugar para Deus, ante o qual os indivíduos a serem educados devem estar. Isso não significa a impossibilidade de todo conteúdo ético ser dito ou comunicado, no sentido de uma afasia ética, ou ético-religiosa. Segundo Kierkegaard, a comunicação religiosa é direta/indireta, porém, em sua maior parte, se dá indiretamente. Há conteúdos, há objetos, mas estes são comunicados de modo indireto. As categorias tradicionais da comunicação como *mestre*, *discípulo* e *conteúdo* caem em sua forma tradicional. Contudo, são reassumidas e transformadas (ou resignificadas) na comunicação ético-religiosa, que, em Kierkegaard se faz como *comunicação indireta*, que inclui o uso de pseudônimos, e por uma *dupla reflexão*, constituindo uma espécie de *maiêutica*.

A comunicação indireta é necessária porque aquele que ensina não é um mestre absoluto, perfeito; só Deus é. Quem ensina, no caso, o autor, é apenas um companheiro nesse mesmo processo educativo, e seu leitor/ouvinte deve estar bastante ciente disso. Esta é uma das condições do método. No limite desse processo, “cada ser humano está sozinho na relação com Deus.”⁷⁸ A comunicação indireta é importante também por outro motivo prático: os cidadãos da Cristandade podem resistir a uma comunicação direta que lhes diz que não são cristãos de

⁷⁵ JP I 650 (*Pap. VIII 2 B 82 n.d.*, 1847). Tradução nossa.

⁷⁶ Cf. JP I 651 (*Pap. VIII 2 B 82 n.d.*, 1847). Tradução nossa.

⁷⁷ JP I 649 (*Pap. VIII 2 B 81 n.d.*, 1847). Tradução nossa.

⁷⁸ JP I 649 (*Pap. VIII 2 B 81 n.d.*, 1847). Tradução nossa.

fato. Esta resistência pode acontecer por diversos motivos: ignorância sobre a profundidade do problema envolvido na necessidade de tornar-se cristão, orgulho de ter de aprender de outro o que já deveria saber/fazer, etc. Mas, independentemente dessa questão, o propriamente religioso, por sua natureza, não permite ser reduzido à objetividade, isto é, a um conteúdo para o intelecto ou a um objeto meramente temporal, já que tem a eternidade nele.

A comunicação indireta feita por Kierkegaard se dá como “dupla reflexão”, ou seja, como uma reflexão constituída por dois movimentos distintos: o primeiro é a reflexão em que a comunicação mesma é feita pelo autor e o segundo é a reflexão pela qual a reflexão do autor é recapturada pelo leitor/ouvinte.⁷⁹ Por ser comunicação via reflexão, a comunicação ético-religiosa pressupõe o julgamento por parte do leitor/ouvinte, pois, apesar da orientação e da estrutura dos textos/discursos, não se tem como apresentar um conteúdo objetivo fechado para a subjetiva que se está, justamente, incitando. Até mesmo porque, segundo Kierkegaard, o autor é apenas um instrumento ou veículo para que a graça de Deus opere e comunique ao leitor o verdadeiro conteúdo religioso. Daí que a maiêutica também é necessária, porque o ético e o ético-religioso só podem ser autenticamente comunicados de modo indireto, para que o autor realmente possa “ajudar um ser humano a se relacionar com Deus enquanto indivíduo”⁸⁰. Assim, Kierkegaard entendia que sua obra deveria “maieuticamente, chacoalhar ‘a multidão’ a fim de alcançar ‘o indivíduo singular’, religiosamente entendido.”⁸¹ Para que o indivíduo possa ficar precisamente como indivíduo diante de Deus e, então, ser por ele educado, tanto a ilusão de que o autor é a verdade ou capaz de fornecer a verdade diretamente, quanto a ilusão de que o universal, a cultura, a multidão é a verdade precisam ser eliminadas. Destarte, o modo de comunicação indireta, a dupla reflexão e a maiêutica correspondem à perspectiva de que o Cristianismo, que é o que deve ser comunicado, dá-se como comunicação de existência e pode apenas ser apropriado, seja pelo autor, seja pelo leitor/ouvinte, na medida em que estes são indivíduos singulares e se portam existencialmente como tal. Por isso que só Deus pode ser o educador e o ensinamento do *especificamente religioso*.

O método e a finalidade da comunicação cristã identificam-se com a relação maiêutica mesma, na qual o indivíduo é deixado só, para permanecer igualmente só diante de Deus, e isso, pela ajuda de outro (o autor, neste caso).⁸² Mas esse “estar só” diante de Deus significa o

⁷⁹ JP I 649 (*Pap.* VIII 2 B 81 *n.d.*, 1847).

⁸⁰ JP I 649 (*Pap.* VIII 2 B 81 *n.d.*, 1847). Tradução nossa.

⁸¹ KIERKEGAARD, S. A. **The Point of View**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 9. Tradução nossa, grifo no original [*maieutically*, to shake off “the crowd” in order to get hold of “the single individual”, religiously understood.].

⁸² JP I 650 (*Pap.* VIII 2 B 82 *n.d.*, 1847).

exercício no caminho da fé, com a qual um ser humano se torna *o* indivíduo (em dinamarquês *den Enkelte*), e não uma solidão total dentro do processo maiêutico. Afinal, permanecer só, por meio da ajuda de outro ser humano, é estar, de algum modo, acompanhado. Essa companhia que ajuda o outro a estar só para tornar-se um indivíduo, um cristão, diante de Deus, é uma obra do amor e esse lado da maiêutica é apresentado em *As Obras do Amor*, especialmente por meio do discurso “O amor não procura o que é seu”. Ali, Kierkegaard afirma que o amoroso é o “benfeitor escondido”, que ajuda a outrem a “tornar-se livre, independente, ele próprio.” O que ama “não procura o que é seu, pois ele dá de tal maneira, que parece que o dom era propriedade do que o recebeu.”⁸³ Quem é ajudado no amor pode não saber, porque a obra amorosa é interioridade em quem ajuda e se torna parte de quem é ajudado. Nesse sentido, o maior bem que um ser humano pode fazer a outro é ajudá-lo a se tornar cristão, um si-mesmo diante de Deus, com Deus. Entretanto, aquele que quer ajudar o outro nesse caminho, como é o caso performático da autoria maiêutica de Kierkegaard, tem seu limite, e não pode ir além de mostrar o caminho correto e esperar.

Outro ponto fundamental pressuposto e trabalhado por Kierkegaard em sua obra é o fato de que, no Cristianismo, os indivíduos não existem perante uma ideia, meramente, mas perante uma verdade concreta que é Cristo: Deus, Redentor e Modelo a ser seguido. Ele é o mestre e o próprio ensinamento; ele é o Deus a quem cabe, também, dar a condição para fundamentar e fazer compreender toda a Verdade. Para Kierkegaard, “a verdade no sentido em que Cristo é a verdade não corresponde a uma soma de afirmações, nem a uma definição etc., mas a uma vida. [...] E, por conseguinte, entendida de modo cristão, a verdade não é, obviamente, saber a verdade, mas ser a verdade.”⁸⁴ Considerando-se que Cristo é tanto modelo quanto salvador, se a primeira forma é negligenciada pelo sujeito, a segunda é tomada em vão, porque o empenho em ser como o Cristo – amoroso – é obra da graça e parte essencial da salvação. “Por causa da própria natureza da educação religiosa diante de Deus, o fator-chave que guia o autor religioso, enquanto indivíduo singular, então, será sua ajuda a outro indivíduo para permanecer só diante de Deus.”⁸⁵ O autor sabe-se autor religioso na medida em que mantém a disposição gratuita de ajudar o outro a tornar-se cristão.

⁸³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 314.

⁸⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 205. Tradução nossa, [truth in the sense in which Christ is the truth is not a sum of statements, not a definition etc., but a life [...] And therefore, Christianly understood, truth is obviously not to know but to be the truth.].

⁸⁵ LANE, Keith H. **Kierkegaard and the Concept of Religious Authorship**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. p. 114.

A maiêutica da obra de Kierkegaard opera tanto na obra como um todo, quanto no desenvolvimento de cada obra particular. A maiêutica do todo se dá, em especial, na ironia posta pela chamada “duplicidade da obra”, com a publicação de obras diretamente assinadas por Kierkegaard, de um lado, e por escritos pseudônimos, de outro. Nas obras particulares, a maiêutica se dá como condução dialética do leitor em direção à forma apropriada de cada conceito cristão ou correlato, de cada categoria e modo existencial, tendo como referência o Cristianismo. Cada conceito, categoria ou modo vai sendo delineado, não retineamente, mas por uma parcialidade dialética, em que as diversas facetas ou formas de explicar esses elementos são desenvolvidas ao longo do texto. É exigida do leitor uma atenção especial, bem como uma capacidade de vincular as informações ou características já apresentadas com as vão sendo apresentadas a seguir. Cabe ao leitor, também, para que seja capaz de assimilar o conceito ou a categoria em questão, reler essas informações e características, correlacionando-as, de modo a ter um quadro *dinâmico* do elemento desenvolvido pelo autor.

Quanto aos escritos pseudônimos, importa esclarecer que não devem ser assumidos como autores de perspectivas simplesmente opostas ou contraditórias. Não é este o caso. De modo simples, pode-se dizer que cada pseudônimo representa uma determinada perspectiva de um objeto (conceito ou modo existencial) importante para a autoria de Kierkegaard. Cada autor representa um lugar de significação existencial que determina, que configura necessariamente o conceito ou modo que ele mesmo aborda. Sendo assim, os conceitos e categorias comuns trabalhados por autores (pseudônimos e o próprio Kierkegaard) diferentes podem ser lidos numa relação de complementaridade. É importante, neste caso, levar em conta as relações de descontinuidade e continuidade que, na obra de Kierkegaard, têm sua referência no propriamente cristão, que é oferecido, de modo mais específico, em *As Obras do Amor*, livro assinado diretamente, e nas obras do pseudônimo Anti-Climacus, enquanto protótipo do cristão. E é precisamente esse núcleo de referência que, em outras palavras, pretende-se abordar na presente tese, por meio da relação entre *As Obras do Amor* e *A Doença para a Morte*. Esta obra de Anti-Climacus desenvolve de modo acurado a relação fundamental que estabelece o propriamente religioso, enquanto que *As Obras do Amor* apresenta o conceito de amor cristão, que é o conceito essencial do Cristianismo. Destarte, relacionando-se a *relação fundamental* do Cristianismo com o *conceito* igualmente *fundamental* do Cristianismo – o amor, pretende-se demonstrar que ambos se equivalem e que o amor é o especificamente religioso, na medida em que ele é, exclusivamente, o que põe (estabelece) o especificamente cristão na existência do indivíduo.

3 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM *A DOENÇA PARA A MORTE*

Este capítulo visa demonstrar que o problema fundamental exposto em *A Doença para a Morte* corresponde à necessidade de o ser humano, enquanto espírito, relacionar-se com seu criador (Deus) e manter o fundamento de sua existência nele (relação fundamental). Isto pressupõe que o conceito central desta obra é o de espírito, a partir do qual, apresenta-se a condição para se tratar dos conceitos de desespero e de pecado, com suas respectivas descrições e consequências para o ser humano. Sendo o espírito apresentado como a relação que estabelece o si-mesmo na medida em que este se fundamenta em Deus, a vida espiritual pode ser considerada como o tema que subjaz à obra, cujo desenvolvimento ao longo do texto delinea o especificamente religioso. Tendo isso como pressuposto, o presente capítulo visa, também, demonstrar que esta relação fundamental com Deus, que constitui o ser humano como espírito, identifica-se com a fé, e que esta, em sua forma conceitual, é estrategicamente idealizada e enigmática, no intuito de apontar para outro conceito cristão que lhe corresponda e lhe confira concretude: o amor. Cabe explicitar essa problemática em seus elementos basilares e seu significado para a existência religiosa, respeitando seu devido contexto.

3.1 A DOENÇA PARA A MORTE: APRESENTAÇÃO GERAL

3.1.1 A obra na Obra e a obra pela obra

A Doença para a Morte é considerada por vários críticos uma das obras mais importantes de Kierkegaard, enquanto expressão amadurecida de sua autoria e um tipo de condensação de seu pensamento.⁸⁶ Segundo Come, trata-se de sua “obra mais madura, sua obra-prima.”⁸⁷ O próprio Kierkegaard a considerava como sendo uma obra do mais alto valor no conjunto de seus escritos:

[O]s outros livros (‘A Doença para a Morte’, ‘Venham a mim’, ‘Bem-aventurado é aquele que não se ofende’) são extremamente valiosos. Em um deles, em particular, foi concedido a mim iluminar o Cristianismo numa escala

⁸⁶ Por exemplo, cf. GUARDINI, R. **El Contraste**: ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996. p. 12-14. Romano Guardini atribuía ao conjunto das obras de Kierkegaard uma espécie de hierarquia, cujos primeiros lugares seriam ocupados por *A Doença para a Morte*, *O Conceito de Angústia* e *Migalhas Filosóficas*, respectivamente. Em consonância, a primeira foi a que mais influenciou seus escritos, devido ao trato elaborado a respeito da estrutura do si-mesmo humano, tema caro a sua própria obra de Guardini.

⁸⁷ COME, Arnold B. **Kierkegaard as Humanist**: discovering my self. Montreal; Queen: McGill-Queen’s University Press, 1995. p. xxi.

maior do que eu jamais sonhei que fosse possível; categorias cruciais estão diretamente expostas ali.⁸⁸

Apesar de sua grande densidade teórica, o texto de *A Doença para a Morte* fora escrito num período consideravelmente curto, entre março e maio de 1848, e só fora publicado no final de julho de 1849, o que também indica seu nível de maturidade intelectual e seu caráter condensador. Devido a essas características, essa obra pode ser assumida como uma apresentação sintética de uma filosofia da religião em Kierkegaard, ainda que não contenha todos os elementos, categorias e conceitos desenvolvidos em suas outras obras. Por isso, trata-se de um livro imprescindível para se bem compreender o pensamento kierkegaardiano e para se definir o especificamente religioso e o lugar do amor em sua filosofia da religião – temas centrais da presente tese.

A Doença para a Morte e Prática no Cristianismo, ambas escritas sob o pseudônimo Anti-Climacus, constituem o conjunto das últimas obras pseudônimas da autoria de Kierkegaard. Correspondem a uma parte das publicações do período comumente compreendido como sendo seu “segundo percurso” autoral, após a publicação do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* em 1846, quando o filósofo “revisou seu projeto existencial e autoral”.⁸⁹ Depois de ter estabelecido uma distinção na esfera religiosa no *Pós-Escrito*, expondo dois tipos de religiosidade, A e B, e considerando este último como o que corresponde ao Cristianismo, enquanto religiosidade paradoxal, Kierkegaard escreveu três livros assinados sob seu próprio nome: *Discursos edificantes em vários espíritos* (março de 1847), *As Obras do Amor* (setembro de 1847) e *Discursos Cristãos* (abril de 1848). Pertencendo ao segundo percurso autoral e à luz da distinção entre religiosidade A e B posta por Johannes Climacus, esses livros – todos constituídos por uma coletânea de discursos – podem ser considerados como uma tentativa de caracterização daquela religiosidade paradoxal, alicerçada no “especificamente cristão”. Publicados esses escritos, Kierkegaard pensava em como encerrar sua obra, quando teve a ideia de escrever um livro com o título “*Pensamentos que Curam Radicalmente, Cura Cristã*”,

⁸⁸ JP VI 6361 (*Pap. X 1 A 147 n.d.*, 1849) [the other books (“The Sickness unto Death”, “Come to Me”, “Blessed Is He Who Is not Offended”) are extremely valuable. In one of them in particular it was granted to me to illuminate Christianity on a scale greater than I had ever dreamed possible; crucial categories are directly disclosed there. Consequently it must be published]. Os textos *Venham a mim* e *Bem-aventurado é aquele que não se ofende* foram adaptados e compilados num único livro, *Prática no Cristianismo*, também publicado em 1849].

⁸⁹ Esta informação é lembrada por Álvaro Luiz M. Valls na apresentação de sua tradução brasileira do *Pós-Escrito*. Cf. VALLS, Álvaro Luiz M. Apresentação. In: KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. p. 5.

abordando o tema da expiação dos pecados. Entretanto, após muitas considerações, ele decidiu-se por dividir este escrito em dois livros, sob o mesmo pseudônimo: *A Doença para a Morte e Prática no Cristianismo*, ambos escritos em 1848, mas publicados respectivamente em 1849 e 1850. Por conveniência estratégica, *A Doença para a Morte* veio a expressar a idealidade do Cristianismo (Religiosidade B, segundo Climacus) pelo viés da relação entre o pecado como doença espiritual e a possibilidade de cura, por meio da expiação promovida por Cristo.

O título da obra – *A Doença para a Morte (Sygdommen til Døden)* – soa dramático, o que sugere uma tentativa do autor de chamar a atenção do leitor para algo que deve ser entendido como um problema grave. Na opinião do próprio Kierkegaard, “[o] título em si mesmo parece indicar que deveriam ser discursos – o título é lírico.”⁹⁰ Mas o lírico não se restringe ao estilo poético ou metafórico, o que suavizaria sua dramaticidade quanto à vida concreta. Antes, contrapõe-se à forma usual da ciência e da filosofia europeias do contexto de Kierkegaard. Esse título sugere que há uma única doença: a palavra “Doença” é posta com artigo definido: “*A Doença*” – “*Sygdommen*”); uma enfermidade específica que leva à morte ou que está relacionada com a morte (*til Døden*). É também possível pensar a respeito do significado ou de que tipo de morte se trata, e até mesmo em questões secundárias, relativas a quem seria/estaria doente, qual a causa de tal doença, seu diagnóstico e sua cura.

O subtítulo, por sua vez, “*uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar [En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse]*”, fornece um importante contrapeso por focar nas metas positivas de ‘edificação e despertar.’⁹¹ Se, por um lado, o título menciona algo negativo, como o problema de uma doença, o subtítulo, por outro lado, parece oferecer o que seria o caminho para a cura. Os elementos constitutivos do subtítulo indicam a natureza da obra. Trata-se de “uma exposição psicológico-cristã” (*En christelig psykologisk Udvikling*), ou seja, de uma apresentação teórica que pretende ser tanto psicológica quanto cristã. Até que ponto esses dois qualificativos se expressam juntos ao longo da obra, no entanto, não é algo simples de se definir.⁹² Contudo, uma interpretação mais consistente e coerente com a unidade da obra em questão é a que assume o texto em sua dialética própria, não só aquela

⁹⁰ JP V 6136 (*Pap.* VIII 1 A 651) [The title itself seems to indicate that it should be discourses-the title is lyrical.].

⁹¹ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 148 [*A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, provides an important counterweight by focusing on the positive goals of “upbuilding and awakening.”].

⁹² Quanto a essa questão, há um problema que praticamente ainda não foi discutido de modo particular e minucioso na literatura secundária, exceto como assunto periférico. Trata-se da relação entre o psicológico e o cristão. De fato, pode-se pensar, no mínimo, em duas interpretações: 1) trata-se de uma obra de “psicologia cristã”, ou 2) trata-se de uma obra com dupla abordagem: uma psicológica, referente à primeira parte do livro, e outra cristã ou religiosa, referente à segunda parte. Devido ao limite temático e estrutural do presente trabalho, não cabe executar aqui uma análise de tal problema, o qual exige e merece mais espaço e detalhamento.

referente aos conceitos e categorias, mas, também, aquela referente à relação entre a primeira e a segunda parte do livro e, por conseguinte, entre a esfera filosófica e a religiosa. Isso não significa que haja uma separação rígida entre uma e outra parte da obra, no sentido de que uma seja estritamente filosófica ou psicológica e a outra, teológica ou religiosa. É possível manter a relação entre o caráter filosófico e religioso da obra, considerando-se que “[h]á, então, um movimento da multiplicidade à unidade, da diferença à identidade; mas a identidade é uma identidade na diferença, em que o filosófico e o religioso permanecem como aspectos distintos, porém relacionados, de um único todo.”⁹³

De fato, assim como *O Conceito de Angústia* (1844), cujo subtítulo faz referência a “uma simples reflexão psicológico-demonstrativa”⁹⁴, trata do tema da angústia por meio de uma abordagem psicológica, *A Doença para a Morte*, em sua primeira parte, desenvolve uma aproximação psicológica do tema do desespero. Enquanto a primeira obra relaciona a angústia ao “problema dogmático do pecado hereditário”, por meio de uma “reflexão psicológico-demonstrativa”, a última relaciona o desespero ao pecado entendido como problema de fé, por meio de uma “exposição psicológico-cristã”. Há, portanto, uma abordagem psicológica em ambas as obras. Segundo Westphal, “[o] que Kierkegaard entende por psicologia não é fácil de dizer. Às vezes parece conotar nada mais que a percepção aguçada do cenário humano [...], mas ele também trata a psicologia regularmente em conjunto com a dogmática como uma espécie de prolegômenos à teologia.” E, independentemente do tema – seja “repetição, angústia ou desespero, psicologia e dogmática são vistas como duas formas de discutir as mesmas experiências humanas.” Entretanto, a diferença entre elas está em que “apenas a dogmática permite a introdução das categorias distintamente cristãs do pecado e da expiação, por exemplo.”⁹⁵

Os Hong, apesar de não negarem a visão de Westphal, são mais assertivos e explicam que “a concepção de psicologia de Kierkegaard está longe de poder ser equiparada à psicologia

⁹³ Cf. MARCH, James L. Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (19): The Sickness unto Death**. Macon: Mercer University Press, 1987. p. 67. [There is, then, a movement from multiplicity to unity, difference to identity, but the identity is an identity in difference in which the philosophical and religious remain as distinct but related aspects of one whole.].

⁹⁴ O subtítulo completo: “Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”.

⁹⁵ WESTPHAL, Merold. Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (19): The Sickness unto Death**. Macon: Mercer University Press, 1987. p. 39-40. [What Kierkegaard means by psychology is not easy to say. Sometimes it seems to connote nothing more than the acute perception of the human scene [...] but he also regularly treats psychology in tandem with dogmatics as a kind of prolegomena to theology. ...repetition, anxiety, or despair, psychology and dogmatics are viewed as two ways of discussing the same human experiences. ...only dogmatics allows the introduction of the distinctively Christian categories of, for example, sin and atonement.].

comportamental”. Em *A Doença para a Morte*, em particular, “o termo não significa primeiramente uma descrição de estados psíquicos típicos, mas uma antropologia filosófica e uma fenomenologia das possibilidades humanas.”⁹⁶ Em complemento às informações dos Hong, a recente coleção internacional *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* (2005-2015), editada por Jon Stewart, traz a observação de que, embora o termo “psicologia, como Kierkegaard usa, devesse ser entendido como um ramo da filosofia [com] a ênfase na análise empírica e na observação”, a “psicologia é, de acordo com o uso feito por Kierkegaard, um domínio que deve ser claramente demarcado da filosofia e da religião, mesmo que o objeto de todas as três seja muito similar”.⁹⁷ Nesse sentido, a psicologia é usada para descrever um estado (ou condição) interior dos indivíduos, como postura ou modo de se apresentar existencialmente e que é derivado de uma condição mais primordial, que não pode ser alcançada pela análise psicológica mesma. É o caso, por exemplo, do “desespero” em *A Doença para a Morte*, que pode ser descrito enquanto fenômeno antropológico por esse tipo de psicologia, mas cuja origem não pode ser explicada por nenhuma ciência. A aproximação máxima é entendê-lo como uma falha numa relação específica, e não uma explicação precisa do que vem a ser essa relação e como ocorre essa falha “dentro” do indivíduo. Trata-se de uma abordagem semelhante à do salto ao pecado em *O Conceito de Angústia*. Uma explicação mais apropriada cabe à Dogmática, enquanto ciência da fé e, mesmo assim, assumindo o pecado como pressuposto que deve ser crido.⁹⁸ Portanto, a abordagem psicológica de *A Doença para a Morte* deve ser entendida como descrição de um fenômeno antropológico interior, que, embora universalizável, só pode ser observado a partir dos indivíduos, e cuja origem ou causa não pode ser *fundamentalmente* explicada. Pelo fato de esta compreensão de “psicologia” ser compatível com a forma de expressão dos conceitos centrais de *A Doença para a Morte* e favorecer uma leitura coerente do todo do texto, é ela que será assumida aqui.

⁹⁶ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 173 [notas finais]. [Kierkegaard's conception of psychology can scarcely be equated with behavioral psychology. ...the term means not primarily a description of typical psychical states but a philosophical anthropology and a phenomenology of human possibilities.].

⁹⁷ Cf. KRAMER, Nathaniel. Psychology. In: KIERKEGAARD RESEARCH: Sources, Reception and Resources. Edição de Jon Stewart. Farnham: Ashgate, 2015. 15 v. Tomo V. p. 167-171. [psychology as Kierkegaard uses it should be understood as a branch of philosophy... the emphasis on empirical analysis and observation... psychology is, according to Kierkegaard's usage, a domain that is to be clearly demarcated from philosophy and religion even if the object of all three is very similar...].

⁹⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 22-23.

O subtítulo também indica que a obra tem uma orientação “cristã”, com vistas à “edificação” (*Opbyggelse*) e ao “despertar” (*Opvækkelse*). Estes dois intuitos fazem parte da empreitada cristã assumida pelo autor,⁹⁹ que pretende edificar espiritualmente seu leitor no sentido de ajudá-lo a tornar-se espírito, a tornar-se um si-mesmo. Para tanto, é preciso que haja um despertar do leitor para a seriedade da vida religiosa e, assim, para a consciência de que seu ser cristão, seu espírito e sua individualidade não estão dados, mas devem ser buscados constantemente, numa dinâmica de tornar-se. Em outros termos e em conformidade com a face de crítica sociocultural da obra de Kierkegaard, trata-se de despertar o leitor da ilusão que caracteriza a Cristandade – em que todos se entendem como igualmente indivíduos e cristãos – para a verdade do Cristianismo, na busca do essencialmente cristão.¹⁰⁰ Segundo o próprio Kierkegaard,

A significância do todo de sua autoria é sua chamada de atenção para o essencialmente cristão. [...] é para a existência enquanto pessoa que a atenção deve ser dirigida, ou para a significância crucial que existir enquanto pessoa tem para o essencialmente cristão. Chamar a atenção desse jeito é colocar o essencialmente cristão em relação de possibilidade com os homens, para mostrá-los quão longe nós todos estamos do ser cristão.¹⁰¹

É preciso notar que *A Doença para a Morte* não é um “discurso edificante” (*opbyggelig Tale*), mas uma exposição “para edificação” (*til opbyggelse*). A diferença refere-se, fundamentalmente, à autoridade de quem assina como autor, com reflexo direto na natureza e na função do escrito. Um escrito para edificação “destina-se à transformação do leitor/ouvinte de tal maneira que assume a mesma transformação já ocorrida no orador/autor; e assim torna muito forte uma reivindicação acerca da realização religiosa do autor”. E “[c]omo autor, Kierkegaard afirmava ser igualmente uma parte do processo transformacional assim como o leitor. Ele não era ‘autoridade’, em nenhum sentido da palavra.”¹⁰² Com isso, ele reconhece um outro nível dentro de sua autoria, a partir de sua nova obra: “*A Doença para a Morte* surge

⁹⁹ Embora “autor” se refira, aqui, primeiramente, ao pseudônimo Anti-Climacus, é possível afirmar que o objetivo de despertar e edificar o leitor seja também do próprio Kierkegaard com o conjunto de sua obra. Cf. JP VI 6550 (*Pap. X 2 A 150*).

¹⁰⁰ Cf. JP I 388 (*Pap. X 2 A 135 n.d.*, 1849).

¹⁰¹ JP VI 6525 (*Pap. X 2 A 174 n.d.*, 1849) [The significance of the whole authorship is its calling attention to the essentially Christian. [...] it is to existence as a person that attention is to be called, or to the crucial significance of existence as a person for the essentially Christian. To call attention this way is to place the essentially Christian in the relationship of possibility to men, to show them how far we all are from being Christian.].

¹⁰² Cf. ROBERTS, Kyle A. Edifying Discourse/Deliberation/Sermon. In: KIERKEGAARD RESEARCH: Sources, Reception and Resources. Edição de Jon Stewart. Farnham: Ashgate, 2015. 15 v. Tomo II. p. 232. [is meant for the transformation of the reader/auditor in such a way that it assumes the same transformation of the speaker/author; and so it makes too strong a claim about the author’s religious achievement].

nesse momento, mas de modo pseudônimo e tendo a mim como editor. É dita como sendo ‘para edificação’. Esta é mais que minha categoria, a categoria do poeta: edificante.”¹⁰³ Portanto, “há um trecho que é meu: o edificante; atrás e à frente ficam as mais baixas e as mais elevadas pseudonímias: o edificante é meu, não o estético, nem [as obras pseudônimas] para edificação, e menos ainda aquelas para despertar.”¹⁰⁴

A única obra explicitamente indicada como sendo “para edificação” é *A Doença para a Morte*, e isso está intimamente ligado ao uso do novo pseudônimo, Anti-Climacus, devido à necessidade de se evitar a identificação de Kierkegaard com uma autoridade que pode ensinar em nome do Cristianismo.¹⁰⁵ Tecnicamente, o raciocínio dele é que um pseudônimo teria de ser usado, pois, “[q]uando as demandas da idealidade estão para ser apresentadas em seu máximo, deve-se tomar muito cuidado para não se ser confundido com elas, como se ele mesmo fosse o ideal.”¹⁰⁶ Anti-Climacus representa o ponto de vista cristão e, assim, pertence ao grupo dos pseudônimos mais elevados, em relação àqueles usados para a produção estética anterior.¹⁰⁷ O papel de Anti-Climacus enquanto autor é demarcar uma parada na produção como um todo, para, então, apresentar o especificamente cristão, posto que, de acordo com Kierkegaard, o movimento de sua obra deveria ser “do ‘poeta’, do estético—do ‘filósofo’, do especulativo—à indicação da qualificação mais interior do essencialmente cristão.”¹⁰⁸ Em uma entrada de seus diários, Kierkegaard expressa: “Com isso, a escrita para; essencialmente já parou (aquilo que é totalmente meu) [...]. O escritor pseudônimo no final é um nível mais elevado, o que eu posso apenas sugerir. A segunda rodada de pseudonímia é precisamente a expressão para a parada.”¹⁰⁹

¹⁰³ JP VI 6431 (*Pap. X 1 A 510 n.d.*, 1849) [The Sickness unto Death appears at this time, but pseudonymously and with me as editor. It is said to be "for upbuilding." This is more than my category, the poet-category: upbuilding.]

¹⁰⁴ JP VI 6461 (*Pap. X 1 A 593 n.d.*, 1849) [there is a stretch which is mine: the upbuilding; behind and ahead lie the lower and the higher pseudonymities: the upbuilding is mine, not the esthetic, not [the pseudonymous works] for upbuilding either, and even less those for awakening.]

¹⁰⁵ Os Hong lembram que entre as obras “para edificação” estão incluídas, presumivelmente, *Dois Ensaios Ético-religiosos Menores*, por H. H. como pseudônimo, e, certamente, *Prática no Cristianismo*, também por Anti-Climacus, embora a expressão não apareça no título dessas obras. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. xxii.

¹⁰⁶ JP 6446 (*Pap. X 1 A 548 n.d.*, 1849) [When the demands of ideality are to be presented at their maximum, then one must take extreme care not to be confused with them himself, as if he himself were the ideal.]

¹⁰⁷ Juntamente com H. H., autor de *Dois Ensaios Ético-religiosos Menores*, também publicados em 1849.

¹⁰⁸ KIERKEGAARD, S. A. **The Point of View for my Work as an Author**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 5.

¹⁰⁹ JP 6461 (*Pap. X 1 A 593 n.d.*, 1849) [With this the writing stops; essentially it has already stopped (that which is wholly mine) [...]. The pseudonymous writer at the end is a higher level, which I can only suggest. The second-round pseudonymity is precisely the expression for the halt.]

De fato, Anti-Climacus oferece uma “álgebra dialética”, seguindo um caminho diferente das obras assinadas por Kierkegaard e mesmo em relação aos pseudônimos anteriores.¹¹⁰ Aproxima-se mais de Vigilius Haufniensis e de Johannes Climacus, cujo nome inspirou o seu. Contudo, ainda se distancia destes dois de modo significativo, marcadamente por representar um lugar, um ponto de vista mais levado, de quem “fala” com autoridade, a partir de dentro do Cristianismo. O nome “Anti-Climacus” faz clara referência ao de Johannes Climacus, autor pseudônimo de *É preciso duvidar de tudo* (*De omnibus dubitandum est*; 1842-43; não publicado), *Migalhas Filosóficas* (1844) e *Pós-Escrito Não Científico Conclusivo às Migalhas Filosóficas* (1846). O prefixo “Anti” pode ser entendido como simples oposição ou como uma forma antiga de “ante”, que significa “adiante”, “além de” e “à frente de” enquanto posição numa hierarquia, como lembra os Hong.¹¹¹ Embora haja comentadores que interpretam a relação entre esses pseudônimos como oposição, o mais plausível e coerente com o conteúdo dos escritos de ambos é a interpretação de que estão postos numa escala, cuja referência é o “ser cristão”. O lugar de cada um implica um determinado modo de existência que, por sua vez, reflete-se em seu discurso/texto, na medida em que cada autor tem uma relação ideal para com sua própria obra, dentro da estratégia de Kierkegaard. O que de fato importa é a compreensão dos papéis fundamentais dos autores e a relação entre eles e entre as obras deles, o que pode ser esclarecido com o auxílio da simples escala posta pelo próprio Kierkegaard:

Johannes Climacus e Anti-Climacus têm várias coisas em comum; mas a diferença é que, enquanto Johannes Climacus coloca-se tão baixo, que ele até diz de si mesmo que não é um cristão, alguém parece ser capaz de detectar em Anti-Climacus que ele se considera ser um cristão num nível extraordinariamente alto. Eu colocaria a mim mesmo mais alto que Johannes Climacus, mais baixo que Anti-Climacus.¹¹²

¹¹⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 82. O texto diz: “A definição inclui, portanto, certamente cada forma imaginável e cada forma efetiva de pecado; de fato ela acentua o ponto crucial de que pecado é desespero [...] e é: diante de Deus. Como definição ela é álgebra [...]. O ponto principal aqui é simplesmente que a definição, como uma rede, abarca todas as formas.” (Tradução nossa) [Therefore, the definition embraces every imaginable and every actual form of sin; indeed, it rightly stresses the crucial point that sin is despair [...] and is: before God. As a definition it is algebra [...]. The main point here is simply that the definition, like a net, embraces all forms.]

¹¹¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. xxii.

¹¹² JP VI 6433 (*Pap. X 1 A 517 n.d.*, 1849) [Johannes Climacus and Anti-Climacus have several things in common; but the difference is that whereas Johannes Climacus places himself so low that he even says himself that he is not a Christian, one seems to be able to detect in Anti-Climacus that he regards himself to be a Christian on an extraordinarily high level. I would place myself higher than Johannes Climacus, lower than Anti-Climacus.]

O critério aqui é o nível em uma escala de existência cristã, cujos lugares dos autores são afirmados a partir do autojulgamento que se reflete em como cada um considera a si mesmo. Porque, como lembra Climacus, “o problema não é o da verdade do Cristianismo, mas sim sobre a relação do indivíduo com o Cristianismo”.¹¹³ Esclarecer o lugar de Climacus ajuda, conseqüentemente, a esclarecer o lugar de Anti-Climacus e, desse modo, o sentido de *A Doença para a Morte*, o que é mais específico para este trabalho. O primeiro considera-se abaixo do Cristianismo e, portanto, fora da existência cristã. Trata-se de alguém que tem bom conhecimento do que é o Cristianismo e, precisamente por isso, não se considera capaz de assumi-lo. Ele se classifica como um humorista e chega a tecer uma metaexplicação sobre o humor no *Pós-Escrito*:

[Com o humorístico] termina decerto também o que se pode alcançar na imanência. Enquanto a exigência do ético é mantida em vigor [...], a decisão, contudo, não vem a ser posta num paradoxo, e a retirada metafísica para o eterno, pela recordação, é sempre possível e dá à imanência o traço do humor, com uma revogação do todo pelo infinito no já-estar-decidido lá na eternidade. [...] Humor, quando usa categorias cristãs [...] não é Cristianismo, mas especulação pagã que chegou a saber tudo sobre o cristico. [...] lá onde a decisão ocorre no instante, e o movimento para frente [leva] rumo à verdade eterna que veio à existência no tempo – lá o humor não acompanha.¹¹⁴

Climacus vê diante de si duas formas de ser cristão: uma forjada culturalmente, em que cada um se considera cristão por nascer e viver num país de tradição cristã, e outra baseada nas exigências do Novo Testamento bíblico. Desse modo, ele diz não a ambas as formas, pois considera a primeira uma fraude e a última, de elevada dificuldade. Climacus identifica, certamente, a última forma com o verdadeiro Cristianismo, mas não se considera capaz de torna-se cristão, porque sua reflexão, apesar de subjetiva no sentido da crítica de seu maior livro, não conta com a força da transcendência que, do ponto de vista do Cristianismo, equivale à graça divina. Sem contar com a ajuda divina, ou melhor, mais que ajuda, com o dom, que depende de se considerar a possibilidade de relação com a transcendência no tempo, Climacus não tem coragem de assumir a empreitada de tornar-se cristão, o que lhe exigiria, assim como de qualquer ser humano, um verdadeiro heroísmo. É o que afirma Anti-Climacus no prefácio de *A Doença para a Morte*:

¹¹³ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. p. 21.

¹¹⁴ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. p. 285-286.

Heroísmo cristão, que em verdade é visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade [...].¹¹⁵

Por isso, Climacus não dá o passo à existência religiosa, sob a determinação do Paradoxo do Deus encarnado na história; antes, mantém-se nos domínios da existência humorística. Em uma nota¹¹⁶, Climacus afirma que “[o] humorista [...] está femininamente apaixonado pela imanência” e que, “para ele a temporalidade é um episódio fugaz e de significado muito duvidoso e nela é para ele um antegoço de sua felicidade que ele tenha sua eternidade assegurada de antemão na recordação, fora da temporalidade”, exatamente como a especulação de sua época. Diante disso, Climacus assevera: “Se o humor e a especulação têm razão é uma coisa, mas jamais terão o direito de se fazerem passar por Cristianismo.”¹¹⁷ Isso demonstra que Climacus é um humorista avançado, ou seja, com alto grau de consciência sobre sua própria condição. O humor está na fronteira da transcendência enquanto último degrau até o religioso, onde “termina decerto também o que se pode alcançar na imanência”. Contudo, o humorista não toma a decisão ante o paradoxo de assumir um ponto de partida no tempo (Cristo) para sua felicidade eterna, que depende de uma relação de transcendência (fê). Não diz nem sim nem não; simplesmente não decide.¹¹⁸ Entretanto, é capaz de fazer uso acurado das categorias cristãs, porém, movendo-se, ainda, na esfera do paganismo.

Esse delineamento do humor é importante, porque Anti-Climacus e, conseqüentemente, *A Doença para a Morte* vão se caracterizar, nesse contexto específico, como “pós-humorísticos” ou além do humor. O autor de *A Doença para a Morte* não é um humorista; está além do humor, é um “ante”-humorista; move-se na esfera do religioso cristão ou da

¹¹⁵ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5. Tradução nossa [It is Christian heroism-a rarity, to be sure-to venture wholly to become oneself, an individual human being, this specific individual human being, alone before God, alone in this prodigious strenuousness and this prodigious responsibility].

¹¹⁶ Em geral, é possível encontrar informação de grande importância e densidade nas notas de todas as obras de Kierkegaard, pseudônimas ou não. Essa característica o confirma como um autor muito dedicado aos detalhes e que valorizava consideravelmente o leitor atento e disposto a digerir a obra, refletindo vagarosa e seriamente sobre as ideias expostas.

¹¹⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. p. 286 (nota 712).

¹¹⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. p. 286 (nota 712).

religiosidade B, na linguagem de Climacus, e, nesse sentido, sua obra é uma obra religiosa.¹¹⁹ Isso significa que Anti-Climacus pressupõe em sua obra a relação com o paradoxo do Deus eterno no tempo como um indivíduo singular. Assim, em suas obras opera a lógica que considera a possibilidade de relação do ser humano particular com o Deus encarnado, ou seja, com o Paradoxo absoluto. Se Climacus, desde as *Migalhas*, trabalhou com a relação entre entendimento (razão) e Paradoxo absoluto, Anti-Climacus dá um passo além em *A Doença para a Morte* e trabalha com a relação mais fundamental, tanto reclamada por seu antecessor: a relação entre indivíduo e Cristianismo, sujeito existente e Paradoxo absoluto. Com isso, assume como cerne de sua abordagem a categoria dialética “pecado-fê”. Kierkegaard, ao fazer um balanço de sua obra, considera que o *Pós-Escrito* é um “ponto médio”, indicando que “o que viria depois deveria ser o início de algo novo”.¹²⁰ Com Anti-Climacus, inicia-se uma nova fase, para além do simples edificante e do humor, com uso de categorias cristãs tratadas diretamente como tais, envolvendo a relação de autoridade e a pressuposição da esfera da transcendência. Inicia-se a fase assumidamente voltada “para a edificação” e o “despertar”.

Assim, o papel de Anti-Climacus é oferecer uma visão de toda a problemática religiosa e existencial desenvolvida maiêutica e dialeticamente pela obra até então, a partir da perspectiva da idealidade cristã. Ele o faz com o peso hermenêutico de quem pode, por força da autoridade de ser um cristão, apresentar um diagnóstico preciso do problema e a referência para se pensar, de modo adequado, as categorias cristãs fundamentais. De acordo com Marek,

Anti-Climacus chama a atenção do leitor para o problema da existência cristã, ajudando-o a se tornar consciente da gravidade das categorias cristãs fundamentais. Confronta, assim, o leitor com uma exigência de autorreflexão, detendo o indivíduo e “examinando uma pessoa criticamente e forçando-a para dentro de seus limites.” Anti-Climacus faz do indivíduo consciente de que ele está, por assim dizer, em uma encruzilhada, onde apenas Cristo “é a Verdade, e o Caminho e a Vida.”¹²¹

¹¹⁹ Dizer que Anti-Climacus é um autor religioso significa que escreve com autoridade a respeito do Cristianismo, como quem é cristão de fato. Não se trata de reconhecer uma comunicação direta. Ao contrário. Quanto a isso, ele concordaria com Climacus, que afirmou no *Pós-Escrito*: “[...] o segredo da comunicação [depende] especificamente de deixar o outro livre, e, exatamente por esta razão, [o pensador subjetivo] não pode comunicar-se diretamente [...]. Este último ponto [...] aplica-se, antes de tudo, ao domínio do religioso, isto é, se o comunicador não for o próprio Deus, ou não pretender amparar-se na autoridade miraculosa de um apóstolo [...]. Portanto, o pensador religioso subjetivo [...] facilmente percebe que a comunicação direta é uma fraude em relação a Deus [...], em relação a si mesmo [...], em relação a um outro ser humano [...].” Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. p. 77.

¹²⁰ Cf. JP VI 6347 (*Pap.* X 1 A 118 *n.d.*, 1849).

¹²¹ MAREK, Jakub. Anti-Climacus: Kierkegaard’s “Servant of the Word”. In: KIERKEGAARD RESEARCH: Sources, Reception and Resources. Edição de Katalin Nun e Jon Stewart. Farnham: Ashgate, 2015. 17 v.

Juntamente com o título completo e o pseudônimo, com seu significado e papel, há outros elementos que compõem o livro que são de grande relevância para se compreender adequadamente sua problemática. Esses elementos constituem uma moldura para o desenvolvimento do texto, mas no sentido de que têm o papel de emoldurar, nortear e mesmo iluminar o conteúdo central. São eles: a epígrafe, o prefácio, a introdução e a parte final (posto que não há uma conclusão formal). Ao apresentar a relação de cada um desses elementos com o desenvolvimento do tema, tem-se uma base para a interpretação do livro capaz de oferecer suporte a uma leitura fiel à problemática central e à coerência interna do texto.¹²² Seguir a ordem em que esses elementos são apresentados pode ser útil para elucidar o papel de cada ideia tratada.

A epígrafe diz: “Senhor! Dai-nos olhos tolos para coisas sem valor e olhos cheios de clareza para toda a vossa verdade.”¹²³ O texto faz provável alusão ao contexto das revoluções sociopolíticas de 1848, eventos relevantes para o desenvolvimento da igualdade democrática na Dinamarca, mas tratadas com postura crítica por Kierkegaard, já que este considerava que as transformações exteriores não refletiam, necessariamente, uma mudança qualitativa de fato no interior dos indivíduos:

Em última instância, apenas o essencialmente religioso pode, com a ajuda da eternidade, efetuar a igualdade humana, a piedosa, a essencial, a não mundana, a verdadeira, a única igualdade humana possível; e isso é também porque— seja dito para sua glorificação—o essencialmente religioso é a verdadeira humanidade. [...] o que a época, em sentido mais profundo, precisa pode ser total e completamente expresso em uma única palavra—a época precisa de: eternidade.¹²⁴

Mas o texto da epígrafe, certamente, também pode ser compreendido como uma breve oração referida às coisas e situações da vida em geral, com pedido de ajuda à Providência divina no discernimento do que realmente é importante, conforme a vontade de Deus. Dessa forma, a epígrafe confirma a orientação religiosa da obra, não apenas em parte, mas em seu todo, já que

[Kierkegaard’s Pseudonyms]. p. 41. Cf. JP VI 6518 (*Pap.* X 5 B 206 October, 1849). Ao fim da citação, referência ao texto bíblico de João 14,6.

¹²² O cuidado minucioso com esses elementos que constituem a obra e a relevância dada a seu papel podem ser igualmente atribuídos a quaisquer das obras de Kierkegaard, e não apenas ao livro *A Doença para a Morte*.

¹²³ A epígrafe é um elemento normalmente usado por Kierkegaard em seus escritos. No presente caso, o original está em alemão: “Herr! Gieb uns blöde Augen für Dinge, die nichts taugen, und Augen voller Klarheit in alle deine Wahrheit.” Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 3. Tradução nossa.

¹²⁴ KIERKEGAARD, S. A. **The Point of View**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 104. Tradução nossa.

tem lugar no início do livro. E, no contexto específico do horizonte interno de *A Doença para a Morte*, essa epígrafe funciona como um tipo de advertência para que o leitor não perca o foco no essencial e não se prenda a detalhes e problemas periféricos, que não dizem respeito ao que realmente edifica. Essa orientação é desenvolvida no prefácio, que apresenta a obra como cristã, na medida em que é edificante, e alerta o leitor para o propriamente cristão, que deve ser oferecido com o rigor da seriedade e, ao mesmo tempo, com o trato cuidadoso de quem pretende edificar.

O autor demonstra considerar sua obra como bastante rigorosa, já que, “[t]alvez a muitos a forma desta ‘exposição’ [...] parecerá rigorosa demais para poder ser edificante.” Por outro lado, ele também considera que, diante dos padrões científicos de sua época, tal exposição poderá soar “edificante demais para poder ser rigorosamente científica”, já que se trata de um texto de caráter religioso, cristão. No entanto, ele acrescenta: “[n]o que toca a esse último parecer, não tenho opinião a respeito.” Isto, porque não é seu objetivo simplesmente publicar mais uma obra de cunho científico e, portanto, “indiferente”. “[E] se tal fosse o caso, de ser rigorosa demais para ser edificante” – “a minha opinião já não é essa” – “pelo meu conceito isso seria então uma falha.”¹²⁵

O prefácio deixa claro que um possível excesso de rigor, que aproximaria a obra de um texto científico e impediria o caráter edificante, seria uma “falha”. Isso significa que, segundo o autor, seu texto precisa ser edificante, pois, “[d]o ponto de vista cristão tudo, tudo deve servir para a edificação. O tipo de cientificidade que, em última instância, não edifica, é, por isso mesmo, não-cristã.” Assim, *A Doença para a Morte*, bem como “[t]udo o que é propriamente cristão deve assemelhar-se em sua apresentação à fala do médico junto ao leito do doente; ainda que só especialistas em Medicina o entendessem, jamais se deve esquecer que foi dito junto ao leito do doente.” O Cristianismo não é mera doutrina ou especulação teológica. Antes, caracteriza-se pelo “aspecto ético do propriamente cristão”, que “é justamente o edificante” e que implica a “relação do propriamente cristão com a [concretude da] vida (em contraste com um distanciamento científico da vida)”. Nesse sentido, “esse tipo de exposição, por mais rigoroso que de resto seja, é [...] qualitativamente distinto [...] do tipo de cientificidade que é ‘indiferente’” e não pode “deixar-se iludir com a ideia abstrata de ser humano, ou jogar o jogo da admiração com a história do mundo.”¹²⁶

¹²⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5. Tradução nossa.

¹²⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5. Tradução nossa.

Certamente, o autor sabe que um trabalho científico sério e de alto nível exige competência e esforço considerável, um verdadeiro heroísmo. Entretanto, o rigor científico, enquanto preocupação com a formalidade do trabalho, é abstrato e indiferente à vida, distanciando-se do “heroísmo cristão”, que “consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, [...] este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade”. Dessa forma, *Anti-Climacus* apresenta sua obra como ferramenta a serviço da edificação de seu leitor, eticamente voltada para sua edificação, a qual se dá por meio da dinâmica espiritual de torna-se um indivíduo na condição de estar diante de Deus.

O desfecho do prefácio destoa do restante, assemelhando-se mais a uma observação de nota. Com certa ironia, o autor adianta que se trata de um comentário “sem dúvida supérfluo”, cujo assunto, porém, é determinante para a correta compreensão do problema da obra: “que em todo este livro, como o próprio título, aliás, já diz, desespero é entendido como a doença, não como o remédio. Tão dialético é de fato o desespero.” Tal confusão corresponderia ao resultado inverso do que pretende o autor com sua obra. Mas essa observação tem importante papel de alerta ante o rigor dialético com que o conceito de desespero é apresentado, de modo que, para que esta “doença para a morte” seja superada, é preciso que fique claro que “a cura está em morrer, em renunciar”.¹²⁷ Com isso, o autor prepara o caminho para a “Introdução”.

A introdução e a parte final do livro constituem a baliza mais relevante para a adequada compreensão da obra, de acordo com aquilo que o autor se propõe no subtítulo e no prefácio. Tendo em vista que, assim como o título, a epígrafe e o prefácio se referem ao texto como um todo, também a introdução possui esse lugar. Trata-se da introdução *do/para o* livro e não *de/para* uma parte do livro, e, por isso, seu conteúdo todo deve servir de referência para a interpretação do todo do livro e dos conceitos desenvolvidos do início ao fim.

A introdução começa abordando o tema “a doença para a morte” a partir do horizonte bíblico da ressurreição de Lázaro, e seu início é positivo: “‘Esta doença não é para a morte’ (João 11.4)”.¹²⁸ Seguindo uma linha precisa de raciocínio, o texto faz emergir, indiretamente, algumas questões determinantes para o desenvolvimento da obra, como: “Qual doença não é para a morte?”, “Para quê é essa doença, se não é para a morte?”, “Por que essa doença não é para a morte?”, “Há uma doença para a morte?”, “Qual?”. Neste ponto, o drama indicado pelo

¹²⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 6. Tradução nossa.

¹²⁸ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 7. Tradução nossa.

título do livro faz-se sentir. O texto provoca o leitor a pensar nos temas da “doença” e da “morte” em um nível que transcende o comum e parece manter em sua estrutura a tensão entre a fatalidade de tal doença e a possibilidade gratuita de sua cura.

As perguntas anteriores giram em torno do mesmo eixo e suas respostas são de extrema importância, posto que configuram a problemática central da obra. Como todas são respondidas rapidamente, já na própria introdução, isso parece apontar para o fato de que a maior dificuldade da obra não seja tanto intelectual (embora exista), mas relativa à confirmação existencial daquelas precisas respostas como as respostas de fato, por parte do leitor. Por exemplo, “qual a doença para a morte *para mim?*” e “por que a morte física não é para a morte *para mim?*”. Esse confronto parece ser a grande dificuldade que o texto quer oferecer ao leitor. Como quem lê a obra recebe as respostas oferecidas? Essas são, também, suas respostas? Se não forem, qual a consequência? Isso significa que as respostas dadas correspondem ao modo cristão de compreender a realidade, o que, estrategicamente é garantido pelo pseudônimo Anti-Climacus, e que servem de referência para o autojulgamento em relação ao especificamente cristão.

Assim, a introdução já responde que “esta doença, a própria morte, não é para a morte”, mas “para a glória de Deus”, e o que é de suma importância aqui: “‘para que o Filho de Deus fosse glorificado por ela’ (11.4)”.¹²⁹ A doença de Lázaro era a morte física, que ainda não é “a doença para a morte”, e sim uma ocasião para que a glória, o poder de Deus fosse manifesto através de seu Filho. E a morte física não é *para a morte* devido a uma condição única, muito específica: “Não, não porque Lázaro foi ressuscitado dos mortos, não é por isso que se pode dizer que esta doença não é para a morte; mas porque Ele [o Cristo] existe, por isso esta doença não é para a morte.” A morte física, que “humanamente falando, [...] é o fim de tudo” e, neste sentido, “há esperança apenas enquanto ainda há vida”, “do ponto de vista cristão, a morte é de modo algum o fim de tudo”, ou seja, a morte definitiva, “mas apenas um evento menor naquilo que é tudo, uma vida eterna”.¹³⁰ Porque, do ponto de vista cristão, mesmo a morte, enquanto a maior das misérias humanas, é vencida pela ressurreição de Cristo.

Mas se “nem mesmo a morte é ‘a doença para a morte’, e muito menos tudo aquilo que se chama sofrimento terreno e temporal”¹³¹, tal doença existe? Qual seria? Segundo o autor “o Cristianismo, por sua vez, descobriu uma condição miserável que o ser humano enquanto tal

¹²⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 7. Tradução nossa.

¹³⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 7. Tradução nossa.

¹³¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 8. Tradução nossa.

nem sabe que existe; esta condição é a doença para a morte”, de modo que “[s]ó o cristão sabe o que se entende por doença para a morte”, “o verdadeiramente terrível que o cristão conheceu”.¹³² Assim, fica claro que apenas o cristão, isto é, aquele que tem Cristo como sua esperança de vida e a referência de uma vida eterna, sabe que a morte física não é o fim de tudo e, assim, de toda esperança. O leitor atento, como Kierkegaard deseja, pode inferir que se a morte física não é a morte [*Døden*], então o autor deve estar pressupondo uma morte no sentido espiritual que seria, portanto, “a doença para a morte”. E ao passar da introdução à primeira parte do livro, o título da mesma já enuncia: “A doença para a morte é desespero”¹³³ [*Sygdommen til Døden er Fortvivlelse*], respondendo qual seria aquela enfermidade específica que apenas o cristão, justamente por ser cristão, conhece.

Na primeira parte da obra o desespero é identificado como sendo a doença para a morte e, na segunda parte, o título já diz: “Desespero é o pecado”¹³⁴ [*Fortvivlelse er Synden*]. Destarte, se a doença para a morte é desespero e este é o pecado, logo, a doença para a morte é o pecado. Sendo o pecado uma categoria religiosa, cristã, isso confirma a ideia de que se trata de uma doença espiritual e, conseqüentemente, de uma morte no nível espiritual. O arremate da obra é dado pela parte “A continuação do pecado”¹³⁵ [*Syndens Fortsættelse*], em que Anti-Climacus resgata de modo enfático a figura de Cristo, referida na introdução, e relaciona a ele temas importantes já tratados em *Migalhas Filosóficas*, como a diferença qualitativa entre Deus e o ser humano, contraposta a certa concepção panteísta, o escândalo diante do Deus encarnado e da necessidade de aceitar e receber o perdão dos pecados. Ao lado disso, uma referência de suma importância, que pode facilmente passar despercebida, é a respeito do amor nessa parte final. À semelhança de como é abordado nas *Migalhas*, o amor é capaz de, no contexto do perdão, reconciliar o ser humano com Deus e estabelecer a igualdade entre ambos, não lógica ou ontologicamente, como num panteísmo, mas pelo vínculo da eternidade.¹³⁶

Ao ler com atenção essa “moldura” dada pelo autor ao texto de *A Doença para a Morte*, o leitor terá uma atmosfera hermenêutica que lhe possibilitará perceber um desenvolvimento coeso do tema com uma problemática mais clara e de sentido consistente. Contudo, por ser um

¹³² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 8. Tradução nossa.

¹³³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 11. Tradução nossa.

¹³⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 75. Tradução nossa. Grifo nosso.

¹³⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 105. Tradução nossa.

¹³⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 125-129, mais especificamente. Tradução nossa.

escrito denso, pseudônimo e de caráter dialético, ainda que seja relativamente curto, trata-se de uma obra de difícil classificação quanto a seu conteúdo e papel no *Corpus* kierkegaardiano. Mas uma leitura atenta de seu desenvolvimento, à luz dessa “moldura” interpretativa bem elaborada, permite chegar a uma conclusão plausível a respeito dessa questão.

3.1.2 O papel de *A Doença para a Morte*

Kierkegaard, enquanto escritor e filósofo, tem uma preocupação metodológica com o tipo de texto, seu tema e o momento de sua publicação, de modo que o *locus* cronológico e estrutural de cada obra particular tem um objetivo estratégico para o desenvolvimento de temas comuns e da problemática de base do tornar-se cristão, através da constituição do *Corpus*. Esse objetivo estratégico corresponde ao papel de cada obra dentro da obra total, e mesmo como um tipo de contraponto ou resposta a alguma outra obra particular. Ao se esclarecer o lugar estratégico, o papel, de *A Doença para a Morte*, ter-se-á, a mais, um importante elemento para a adequada compreensão de sua problemática interna e, mais especificamente, de sua relação com *As Obras do Amor*, segundo as necessidades deste trabalho. Posiciona-se aqui na defesa de que *A Doença para a Morte* corresponde a um escrito filosófico com pressupostos teológicos, cujo papel é oferecer, dentro do *Corpus* e a partir dessas condições, uma condensação da problemática do tornar-se cristão centrada no conceito de ser humano enquanto espírito, entendido, por sua vez, como relação fundamental do indivíduo com Deus, por meio de Cristo. Para tanto, há, no livro, uma exposição do problema em dois níveis: um fundamental, ou basilar, referente a essa relação de fundamento, e outro secundário, referente ao desdobramento do primeiro nível, com a descrição das possíveis formas do desespero, depois identificado com o pecado.

O fato de Kierkegaard ter trocado, no último momento, seu nome como autor pelo de Anti-Climacus, um pseudônimo de autoridade, protótipo do cristão, devido às exigências da idealidade, e por ter deixado seu nome como editor, indica que o valor que ele mesmo atribuía a esta obra era significativo e que estava de acordo com seu conteúdo, enquanto síntese do problema central de sua filosofia e apresentação de seu próprio pensamento.¹³⁷ Pressupondo esse status, *A Doença para a Morte* ganha um relevo dentro do *Corpus* kierkegaardiano e, como consequência, a precisão a respeito de qual seja seu tema central faz-se determinante. A recepção na literatura secundária, em geral, dessa obra marcadamente dialética mostra que seu

¹³⁷ Cf. JP VI 6517 (*Pap. X 1 A 147 n.d.*, 1849).

problema central não se deixa captar de modo muito simples ou rápido, a começar por seu tema, percebido pelo próprio Kierkegaard como “lírico”. Trata-se apenas de um título indicativo, e não analítico com apresentação direta do problema, o que já exige do leitor um esforço a mais para sua interpretação. Diante disso, é útil para o presente trabalho apresentar, em linhas gerais, e discutir algumas aproximações mais comuns ao conteúdo, que coincidem com as interpretações mais significativas a respeito do tema básico de *A Doença para a Morte* e, desse modo, chegar a seu papel. Isso servirá de ajuda para se elucidar, posteriormente, os principais conceitos (ou categorias) desenvolvidos na obra e, assim, o cerne de sua problemática. O objetivo é apresentar sucintamente essas possibilidades mais comuns de aproximação à obra, visto que é o tipo de aproximação que gera a base interpretativa para o tema central. Não cabe, portanto, esmiuçar ou analisar detalhadamente várias posturas interpretativas, mas apenas apresentar seu status geral e as condições do uso de uma e outra perspectiva a partir da qual se assume a obra.

As abordagens mais comuns são as que interpretam o conteúdo como caracteristicamente antropológico ou como descrição fenomenológica. Certamente a complexidade da obra e de sua autoria, bem como a multiplicidade de perspectivas dos diversos pesquisadores no âmbito da crítica internacional, propiciam uma gama mais ampla na possibilidade de interpretação. Contudo, as abordagens antropológica e fenomenológica são, não só, mais comuns nas obras de referência internacional, como podem, inclusive, servir de base para outras interpretações, como a sociológica e a política, por exemplo, e, por isso, serão objetivamente expostas e comentadas aqui.

A simples verificação do índice de obras de referência como *International Kierkegaard Commentary* (19) e *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996;1997*, dedicadas à apreciação de *A Doença para a Morte*, permite perceber que a maioria considerável dos textos tem como tema ou o desespero ou o *Self*¹³⁸ (si-mesmo). O primeiro encontra lugar privilegiado, já que a identificação com o título da obra no título da primeira parte é explícita: “A doença para a morte é desespero”, além de ser longamente trabalhado e estar presente nas duas partes principais do livro. O tema do *Self*, ainda que também esteja presente em ambas as partes, está submetido ao tema do desespero (ou do pecado, conforme o caso), ao menos quanto ao aspecto formal, estrutural da obra. Os autores dos textos presentes naquelas obras de referência já citadas não justificam de modo explícito a primazia desses dois temas em *A Doença para a Morte*. Eles

¹³⁸ O termo no original dinamarquês é *Selv*, cuja tradução mais comum para o inglês é *Self* e que aqui terá tradução mais literal para o português como “si-mesmo”, expressão mais afinada com o sentido de indivíduo (*Enkelt*) na filosofia de Kierkegaard.

parecem pressupor tal status como óbvio, assumindo como evidente que ou o desespero ou, se for o caso, o *Self* humano seja o tema central da obra de Anti-Climacus publicada em 1849, ou, pelo menos, assumem a obra a partir de um recorte, seja para realizar uma análise de fato parcial da obra, seja para estabelecer um patamar primário de leitura do todo da obra com base em sua primeira parte. Mas, em Kierkegaard, especialmente, o cuidado com o que parece óbvio deve ser intensificado, acima de tudo porque se trata de um escritor que faz e assume o uso de um método duplamente dialético: no desenvolvimento de seus conceitos e no caráter maiêutico da obra.

Arne Grøn observa que, “[e]stranhamente, a reputação que *A Doença para a Morte* recebeu na literatura secundária kierkegaardiana repousa sobre partes selecionadas deste pequeno livro”, que são “o famoso prelúdio de uma página e meia (A.A)” e “a grande secção C, sobre as formas ou figuras do desespero.”¹³⁹ Apesar de este texto de Grøn ter sido publicado em 1997 e de este volume representar um esforço para “dar lugar” à segunda parte de *A Doença para a Morte*, bem como para discutir a relação entre a primeira e a segunda parte, a situação não é muito diferente na atualidade, o que dificulta uma discussão acadêmica mais direta e específica a respeito da questão do tema.¹⁴⁰ O que está em relevo aqui não é a importância de um ou outro conceito ou categoria para a obra. Neste sentido, o desespero e o *Self* são obviamente importantes. A questão gira em torno de qual é o tema central, ou seja, a respeito do quê – fundamentalmente – Anti-Climacus (Kierkegaard) está tratando e, por conseguinte, qual o papel da obra no *Corpus*. Como aqui se compreende, o tema central de *A Doença para a Morte* não é óbvio, embora, por outro lado, não esteja forçosamente oculto. Entende-se que, por razões estratégicas, o autor preferiu apresentá-lo numa segunda instância dentro de sua estrutura argumentativa. A apresentação de temas centrais num segundo plano é, neste caso, uma das ferramentas para o uso metódico de uma comunicação indireta, que põe em relevo a reflexão subjetiva e favorece a confrontação do leitor consigo mesmo, diante da obra. Sendo

¹³⁹ Cf. GRØN, Arne. The Relation Between Part One and Part Two of *The Sickness Unto Death*. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies**: yearbook 1997. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 35.

¹⁴⁰ Algumas abordagens mais recentes de *A Doença para a Morte* que consideram a obra em seu todo podem ser encontradas em: FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 160-167; HAMPSON, Daphne. **Kierkegaard**: Exposition and Critique. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 221-254; e PODMORE, Simon D. **Kierkegaard and the Self Before God**: Anatomy of the Abyss. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011. Como, em geral, não há justificativa explícita a respeito da concentração na primeira parte da obra nem por parte dos autores nem por parte dos editores, uma avaliação mais precisa fica impossibilitada. Porém, é possível perceber no meio acadêmico, sobretudo no contexto europeu, uma tentativa de justificar a pesquisa em Kierkegaard no quadro da filosofia e da psicologia contemporâneas, bem como em áreas afins, tornando-o mais palatável, ou mesmo “útil”, ao ciclo de pesquisadores de orientação agnóstica ou ateuista.

assim, o desespero e o *Self* são, em diferentes níveis, como que patamares ou degraus, para se chegar ao tema, ou problema, que está no fundo e que corresponde, por sua vez, ao elemento determinante do que vem a ser o *Self* e à origem do desespero. Além disso, esse problema de fundo, que vem a ser o tema central, está intimamente relacionado ao papel exercido pela obra.

A tendência interpretativa com ênfase nas formas de desespero e na análise do *Self* favoreceu uma aproximação de cunho fenomenológico do texto. Contudo, apesar de oferecer outra possibilidade de leitura da obra e confirmar a rica complexidade do texto, esse tipo de abordagem implica, pelo menos, duas limitações principais: (1) a dificuldade de se justificar um trato propriamente fenomenológico em Kierkegaard, enquadrando-o em um dos paradigmas clássicos da fenomenologia e, o que tem a ver com estes modelos, (2) a multiplicidade semântica do termo “fenomenologia”, que gera desacordo entre os intérpretes de *A Doença para a Morte*. Tais dificuldades podem ser expressas em outros termos, com as seguintes questões: Há uma exposição de tipo fenomenológico em *A Doença para a Morte*? Se há, de que tipo de fenomenologia a descrição kierkegaardiana se aproxima?

Os autores da literatura secundária se dividem. Alguns afirmam que Kierkegaard pode ser lido como um fenomenólogo, ainda que não no mesmo sentido de Husserl¹⁴¹; outros são enfáticos em negar tal possibilidade.¹⁴² A consideração do filósofo danês como fenomenólogo inicia-se com Michel Henry, que apresenta uma observação especial sobre *A Doença para a Morte* em sua obra *A Essência da Manifestação*, onde se refere a ele exatamente como qualquer outro autor no campo da investigação fenomenológica.¹⁴³ A partir de Henry, autores como Calvin Schrag e Vincent MacCarthy também escreveram sobre Kierkegaard como um tipo de fenomenólogo.¹⁴⁴ É importante notar que a abordagem fenomenológica feita por Henry, a qual

¹⁴¹ Cf. STEWART, Jon. Kierkegaard's Phenomenology of Despair in *The Sickness Unto Death*. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies: yearbook 1997**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 117-143; e DAHLSTROM, Daniel. Freedom through despair: Kierkegaard phenomenological analysis. In: HANSON, J. (Ed.). **Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment**. Evanston: Northwestern University Press, 2010. p. 57-78.

¹⁴²Cf. HART, Kevin. Elusive reductions of Søren Kierkegaard. In: HANSON, J. (Ed.). **Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment**. Evanston: Northwestern University Press, 2010. p. 5-22; e PATTISON, George. Kierkegaard and the limits of Phenomenology. In: HANSON, J. (Ed.). **Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment**. Evanston: Northwestern University Press, 2010. p. 188-208. Como reforço, vale lembrar que não é o objetivo desta parte do trabalho apresentar as várias posições de interpretação fenomenológica, mas introduzir este tipo de abordagem como tendência comum, desde o final da década de 1990, e seus limites quanto à compreensão do tema principal de *A Doença para a Morte*.

¹⁴³ HENRY, Michel. **The Essence of Manifestation**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. p. 676-678.

¹⁴⁴ Cf. SCHRAG, Calvin O. **Existence and Freedom: Towards na Ontology of Human Finitude**. Evaston: Northwestern University Press, 1961; e MACCARTHY, Vincent A. **The Phenomenology of Moods in Kierkegaard**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

ocupa lugar central em sua fenomenologia, concentra-se na análise do desespero, e esta postura foi mantida até o presente momento, com poucas exceções.¹⁴⁵

Tomando como base obras de referência como as já mencionadas (*International Kierkegaard Commentary: 19* e, sobretudo, *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996;1997*)¹⁴⁶ e a recente coleção *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, em paralelo com a obra específica *Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment* (“Kierkegaard como fenomenólogo: um experimento”, que se constitui por uma coletânea de textos a respeito da relação entre o filósofo dinamarquês e a fenomenologia), pode-se inferir que os autores que consideram que Kierkegaard faz uma abordagem fenomenológica em *A Doença para a Morte*, apresentam uma dupla relação entre si. Se, de um lado, eles entendem esse tipo de abordagem de forma diversa uns dos outros, pressupondo paradigmas que variam entre Hegel, Husserl e Heidegger, de outro lado, têm uma postura comum, identificando tal abordagem como restrita à análise do desespero e do *Self* e, em sua maioria, limitam-se ao estudo da primeira parte deste escrito. Mesmo autores mais ponderados e críticos em relação ao foco exclusivo sobre a primeira parte, como Arne Grøn, entendem que “o livro de Kierkegaard sobre o si-mesmo [*A Doença para a Morte*] vem a ser [em relação a seu similar anterior, *O Conceito de Angústia*] o que seu título indica: uma análise das formas e figuras do desespero”.¹⁴⁷

Assim, mesmo autores relevantes que defendem uma aproximação fenomenológica de *A Doença para a Morte* não consideram que a mesma seja, como um todo, uma apresentação fenomenológica, mas sim, um escrito que contém descrições de caráter fenomenológico. Ainda

¹⁴⁵ Cf. por exemplo, WELZ, Claudia. *Love’s Transcendence and the Problem of Theodicy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; STEWART, Jon. Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). *Kierkegaard studies: yearbook 1997*. Berlin, New York: de Gruyter, 1997. p. 117-143; e GRØN, Arne. The Relation Between Part One and Part Two of The Sickness Unto Death. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). *Kierkegaard studies: yearbook 1997*. Berlin, New York: de Gruyter, 1997. p. 35-50.

¹⁴⁶ É interessante notar que o período de uma década entre a publicação da primeira obra (1987) e dos dois volumes dos “Yearbook” dedicados à primeira parte de *A Doença para a Morte* e a segunda, respectivamente (1996/97), é marcado pela crescente tendência a assumir esta obra a partir de uma leitura fenomenológica, independente de que tipo de fenomenologia se trate.

¹⁴⁷ GRØN, Arne. Self-givenness and Self-understanding: Kierkegaard and the question of phenomenology. In: HANSON, J. (Ed.). *Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment*. Evanston: Northwestern University Press, 2010. p. 89. Mas, para além de uma “fenomenologia do desespero”, Grøn, que é uma das principais referências da atualidade quanto ao estudo da relação entre Kierkegaard e a fenomenologia, vê em *A Doença para a Morte* também uma “fenomenologia da subjetividade”, entendendo por esta “uma busca pelo início, na forma de um contramovimento”, no sentido de “começarmos a nós mesmos, contra ideias, opiniões ou tradições preestabelecidas, que têm nos formado e que nós mesmos podemos partilhar, sem de fato vermos e pensarmos por nós mesmos.” Cf. GRØN, Arne. Self-givenness and Self-understanding: Kierkegaard and the question of phenomenology. In: HANSON, J. (Ed.). *Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment*. Evanston: Northwestern University Press, 2010. p. 84. Há, aqui, num único autor, dois tipos distintos de fenomenologia, uma baseada na descrição do fenômeno e outra numa espécie de epoché husserliana. De todo modo, a compreensão de que o desespero ou o *Self* sejam o tema central da obra permanece.

que não haja uma afirmação direta da parte desses autores, o que se pode apreender de seus trabalhos é que a função central da “exposição psicológico-cristã” de *Anti-Climacus* acaba por se reduzir à descrição fenomenológica do desespero e/ou do *Self*. O problema quanto a isso é que a discussão de seus textos se mantêm no nível da análise da mera descrição fenomenológica e parecem, assim, se esquivar de uma abordagem mais comprometedora, que diz respeito a uma problemática mais ampla e fundamental, vinculada a um determinado fim (*telos*), por detrás dessa mesma descrição, e que, por sua vez, a teria motivado. Ironicamente, tal postura intelectual assemelha-se àquela criticada por Kierkegaard no prefácio de *A Doença para a Morte*, onde há uma contraposição entre a “ciência indiferente” e o “cuidado” do “edificante cristão”. Em um de seus textos e à luz dessa passagem, Hermann Diem dirige-se a seu leitor com uma observação que aponta para o risco de uma aproximação à obra de caráter muito restrito, limitada a apenas um de seus aspectos ou tópicos:

Neste momento, também, você terá de exercer um verdadeiro esforço para acompanhar a linha de pensamento de Kierkegaard, que permanece excepcionalmente rigorosa em sua precisão dialética. Espero que você descubra, entretanto, que não fez então [tal esforço] em prol da inumana precisão científica, mas que o ser humano seja sempre a preocupação central.¹⁴⁸

Diem analisa a linha de raciocínio de Kierkegaard em *A Doença para a Morte*, buscando esclarecer a relação dialética entre fé e pecado. Na citação acima, ele quer chamar a atenção de seu leitor para que se previna de cair na armadilha de tomar a parte pelo todo ou de prender-se a um aspecto ou ponto particular, distraíndo-se ou esquivando-se do problema que constitui o cerne da obra. Certamente, é importante que haja estudos dedicados a pontos ou questões específicas da obra. Mas, por outro lado, há um problema para o desenvolvimento da pesquisa quando a consideração da obra em sua totalidade configura-se como exceção ou prática rara. Portanto, restringir o papel de uma obra com a densidade e a complexidade de *A Doença para a Morte* a uma fenomenologia do desespero e da subjetividade seria subestimar seu valor e, tecnicamente, implicaria num desfalque interpretativo, deixando de lado importantes elementos que se encontram presentes especialmente em sua segunda parte, com prejuízo ao real significado do todo dessa obra.¹⁴⁹

¹⁴⁸ DIEM, Hermann. *Kierkegaard: an introduction*. Richmond: John Knox Press, 1966. p. 62.

¹⁴⁹ Isso não quer dizer que autores como Arne Grøn e outros, como Heiko Schulz, por exemplo [autor de *To Believe is to Be: Reflections on Kierkegaard's Phenomenology of (Un-)Freedom in The Sickness unto Death*. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies: yearbook 1996**. Berlin; New York: de Gruyter, 1996. p. 164-185.], consideram que o papel de *A Doença para a Morte* se reduz à mera fenomenologia do desespero ou do *Self*. A questão é que eles parecem considerar que a descrição

Outra possibilidade comum de interpretação de *A Doença para a Morte*, para além de uma exposição fenomenológica, é como sendo a culminância ou mesmo uma síntese do pensamento antropológico de Kierkegaard. De fato, ele mesmo, ao considerar o pensamento de influentes teóricos modernos em seu contexto, em especial, Kant e Hegel (e, muito provavelmente, Feuerbach), conclui que “toda a linha de pensamento” que vinha sendo desenvolvida até então “estava indo em direção de uma genuína contemplação antropológica, que [no entanto] ainda não havia sido realizada.”¹⁵⁰ Diante dessa observação, os Hong entendem que “a autoria inteira de Kierkegaard pode, em certo sentido, ser considerada como o resultado de ele ter realizado essa tarefa, e *A Doença para a Morte* é a consumação de sua ‘contemplação antropológica’, tendo o desespero como pista central para sua antropologia.”¹⁵¹ Os Hong consideram que se trata de uma antropologia filosófica com orientação cristã.¹⁵² Barnett considera, mais especificamente, que esse texto de 1849 seja o ápice da elaboração de uma “antropologia teológica”, na medida em que “a concepção do si-mesmo humano está intrinsecamente relacionada à edificação pessoal”, a partir da fé em Deus.¹⁵³

Hannay, entretanto, pondera, afirmando que *A Doença para a Morte* não é simples antropologia, pois, segundo ele,

qualquer nome Antropologia refere-se a um empreendimento naturalístico, mesmo quando se reconhece a peculiar estrutura de autotranscendência do ser humano. [...] O que é crucial aqui é que a perspectiva do antropólogo é necessariamente mundana; as formas de vida, a religião, por exemplo, e sua linguagem, podem ser explicadas e descritas, mas não estão autorizadas a competir com a orientação antropológica pelo privilégio de um ponto de vista a partir do qual descreve-se a existência. A meu ver, o ponto de vista religioso nos escritos de Kierkegaard não é um »tema« desses escritos. É um pressuposto, um tipo de prefixo. [...] Ninguém pode negar o valor antropológico dos textos de Kierkegaard. No entanto, seus trabalhos não são, em primeiro lugar, tentativas de construir uma antropologia; e remover o

fenomenológica desses elementos é o objetivo principal da obra, quando são apenas indicativos de um problema mais fundamental.

¹⁵⁰ JP I 37 (*Pap.* III A 3 July 5, 1840) [the whole line of thought... was entering into genuine anthropological contemplation, which has not yet been undertaken.].

¹⁵¹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. x. [Kierkegaard's entire authorship may in a sense be regarded as the result of his having undertaken that task, and *The Sickness unto Death* is the consummation of his ‘anthropological contemplation,’ with despair as a central clue to his anthropology.].

¹⁵² KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 173 (Notas).

¹⁵³ BARNETT, Christopher B. The Mystical Influence on Kierkegaard's Theological Anthropology. **Acta Kierkegardiana: Kierkegaard and Human Nature**, Toronto, vol. 6, p. 121, 2013.

prefixo é desfazer-se das próprias categorias que formam o fundo em confronto com o qual o texto deve ser entendido.¹⁵⁴

Em princípio, a visão de Hannay se contrapõe às dos Hong e de Barnett, e seu argumento mostra-se consistente. De fato, Kierkegaard não promete ou afirma que elaborará uma antropologia, seja em sua obra como um todo, seja especificamente com *A Doença para a Morte*. Ele apenas observa em uma entrada de seus diários que (segundo seu modo de perceber) a linha de pensamento que vinha sendo desenvolvida desde Kant “estava indo em direção de uma genuína contemplação antropológica” e que tal contemplação “ainda não havia sido realizada.” Portanto, o autor não se compromete em realizá-la nem manifesta desejo em fazê-lo, ao menos com base nessa afirmação dos diários. Apesar disso, é importante valorizar o fato de que Kierkegaard fala a respeito de uma “genuína” contemplação antropológica, que pode ser entendida como uma adequada concepção do ser humano, capaz de corresponder a sua existência enquanto síntese relacional do temporal e do eterno, do corpóreo e do psíquico, da finitude e da infinitude, da necessidade e da possibilidade. Mas, que também responda a seu apelo de equilíbrio enquanto ser constituído por essa relação que tende a uma síntese e que não se resolve na esfera da metafísica racionalista nem na esfera do mundo empírico ou fenomênico; nem por um dualismo de inspiração platônica nem por uma concepção unilateral (materialista ou espiritualista) do ser humano.

Hannay também fala de uma “perspectiva do antropólogo”, contrapondo-a à religiosa. Contudo, o homem religioso pode e tem uma perspectiva antropológica sem ser, necessariamente, um antropólogo; este é o caso de Anti-Climacus. É eloquente concordar com Hannay em que um antropólogo enquanto tal, parte do princípio de que seu discurso, ou perspectiva, seja independente da influência que a religião poderia exercer, na busca de uma distância analítica e da “neutralidade científica”. Além disso, se se pensa numa antropologia fundamental, como é o caso de *A Doença para a Morte* e, precisamente nisso – no fato de ser fundamental –, encontra-se sua possível “genuinidade”, pensa-se numa condicionalidade mínima que permite elaborar um conceito de ser humano com pretensão universal. Uma posição como essa não se contrapõe ou nega o ponto de vista religioso. Antes, o constitui. A não ser que se queira retirar do âmbito religioso a figura do humano, se se pensa que isso é possível.

Por outro lado, Hannay defende duas ideias sumamente importantes: que “o ponto de vista religioso nos escritos de Kierkegaard não é um »tema«”, mas, sim, um pressuposto, e que

¹⁵⁴ HANNAY, Alastair. Paradigmatic Despair and the Quest for a Kierkegaardian Anthropology. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies**: yearbook 1996. Berlin; New York: de Gruyter, 1996. p. 150-163.

“seus trabalhos não são, em primeiro lugar, tentativas de construir uma antropologia”. No caso particular de *A Doença para a Morte*, o aspecto religioso aparece já no subtítulo, como visto. Trata-se de uma exposição cristã, isto é, uma apresentação de caráter religioso, com orientação cristã. Isso não é um tema; tanto que não foi posto no título, mas no subtítulo, responsável pela caracterização da obra. É possível afirmar que o caráter religioso sustenta e permeia todo o texto, mas seu lugar de pressuposto fica bem marcado com as prévias ao desenvolvimento e o desfecho da obra, ou seja, com aquela “moldura hermenêutica” comentada anteriormente. Assim, o ponto de vista religioso é, como afirma Hannay, um prefixo, está “pré-fixado”, “pré-suposto” nos escritos kierkegaardianos, como condição para compreendê-los de modo mais consistente e profundo. Outro ponto é que o empenho de Kierkegaard não é para construir uma antropologia. Restringindo-se ao livro *A Doença para a Morte*, pode-se dizer que o intuito é assumido também no subtítulo: “edificação e despertar”. Mas, para que essa empreitada seja exequível, são necessários outros pressupostos, dentre os quais, o mais básico é a noção do que será edificado e desperto, e por quê.¹⁵⁵ Daí a necessidade de *Anti-Climacus* apresentar, já no início de sua exposição, um conceito de ser humano e desenvolver, a partir daí e junto com a problemática principal, certos elementos antropológicos ao longo do texto. Isso responde tanto o que será edificado e desperto quanto o porquê dessa empreitada, visto que o problema do desespero/pecado está intrinsecamente ligado ao entendimento de ser humano exposto nas primeiras páginas.

O problema da obra de Kierkegaard em geral, que é condensado em *A Doença para a Morte*, é um problema religioso, e o é no sentido de que se sustenta numa concepção específica de ser humano, a saber: que o ser humano é espírito, sendo este, por sua vez, uma relação fundamental do indivíduo com Deus. Há, aqui, a síntese de uma antropologia fundamental que é de grande relevância para a obra kierkegaardiana como um todo e que equivale ao cerne da exposição psicológico-cristã de *Anti-Climacus*, a partir do qual tem-se o tema central da obra. E, nessa medida, diferentemente de Hannay, é bastante razoável concordar com os Hong, que “a autoria inteira de Kierkegaard pode, em certo sentido, ser considerada como o resultado de ele ter realizado essa tarefa [de uma genuína contemplação antropológica]”, tendo sua “consumação” em *A Doença para a Morte*.¹⁵⁶ A partir disso, o tema da obra pode ser expresso

¹⁵⁵ Os outros pressupostos referem-se ao que vem a ser “edificação” e “despertar”, qual a relação entre ambos, como e quem o fará em quem.

¹⁵⁶ Hannay está correto ao afirmar que nem esta obra particular nem a obra total de Kierkegaard podem ser consideradas como uma antropologia em sentido estrito. No entanto, isso não significa que, ao elaborar uma obra vasta, complexa e multifacetada de fundamento religioso, o filósofo dinamarquês não tenha realizado uma contemplação antropológica, oferecendo, assim, um trabalho de grande valor antropológico, como afirma o próprio Hannay. Outra coisa é se essa contemplação construída por Kierkegaard completa ou supera, de fato, os

como sendo a relação fundamental entre ser humano e Deus, ou, mais concretamente, entre o indivíduo particular e Cristo – Deus encarnado na história.

Como síntese do que fora tratado até aqui, dentro deste tópico, visando o esclarecimento do tema de *A Doença para a Morte*, tem-se que este texto é comumente abordado como um escrito cujo tema central é o “desespero” ou, então, o “*Self*” (*Selv*; si-mesmo). Em consonância com tal abordagem, outra perspectiva comum entre comentadores é a leitura dessa obra como descrição fenomenológica a respeito daqueles temas. É certo que o “desespero” e o “si-mesmo” exercem papel central na problemática desenvolvida pelo texto. No entanto, a própria tendência, da parte de alguns comentadores, de interpretar essa obra como um tipo de fenomenologia sugere que há um outro tema ou problema mais fundamental, cuja manifestação (fenômeno) pode ser, em alguma medida, descrita.

Em seu método de inspiração maiêutica, Kierkegaard, no uso do pseudônimo Anti-Climacus, chama a atenção do leitor com o que pode ser considerado como uma descrição fenomenológica do desespero. Trata-se de uma descrição proporcionalmente longa dentro de *A Doença para a Morte*. Contudo, é de grande importância notar que essa descrição se sustenta sobre determinada noção de ser humano entendido como “espírito”, ou como “si-mesmo”, oferecida já nas primeiras páginas da obra e que indica ao leitor uma condição específica, ou um contexto, em que o desespero é apresentado como um problema, uma negatividade relacionada, portanto, a essa dada noção. Mas o problema fundamental pode ser identificado, precisamente, ao se relacionar o fenômeno do desespero com sua origem na constituição do indivíduo humano. Portanto, o problema fundamental, para o qual Kierkegaard quer chamar a atenção, não é propriamente o das formas de manifestação do desespero nem o complexo conceito de “*Self*”, mas, sim, a origem do desespero relacionada ao entendimento do ser humano como espírito, ou seja, como relação com Deus, que o criou.

Em outros termos, o problema fundamental tem a ver com a condição que faz com que desesperar seja possível e, desse modo, o conceito de desespero apresenta-se como intrinsecamente ligado ao conceito de ser humano enquanto “espírito”. Mas, de forma muito significativa e determinante para a adequada compreensão da obra, o “espírito” ou o “si-mesmo”, por sua vez, é entendido por Anti-Climacus como uma relação derivada e constante com Deus, que criou e estabeleceu o ser humano sob tais condições. Por conseguinte, o problema fundamental é literalmente fundamental, posto que tem sua causa na relação de fundamento do indivíduo em Deus, seu criador, que é capaz de inaugurar e sustentar nele a

desenvolvimentos realizados desde Kant. Isso configura um problema à parte, que deve ser analisado especificamente, para além dos limites e objetivos deste trabalho.

condição de ser espírito, de ser um indivíduo efetivamente, de ser si mesmo. É essa relação que constitui o tema da obra e que, portanto, indica o papel de *A Doença para a Morte* no *Corpus*: oferecer as bases da problemática fundamental da existência humana, que é de caráter espiritual, religioso, no nível da idealidade cristã. Essa idealidade possibilita ao leitor assimilar a perspectiva cristã e, desse modo, distinguir as categorias próprias do Cristianismo, a partir do que as caracteriza como tal, e refletir sobre sua própria condição espiritual ante essa idealidade. Nesse sentido, o texto possui um caminho teórico para o desenvolvimento de sua problemática e um conceito central, que serve para orientar o leitor durante todo o percurso de sua leitura refletida, possibilitando-o assimilar os contornos dialéticos do especificamente religioso.

3.2 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM *A DOENÇA PARA A MORTE*

3.2.1 O conceito central

Por oferecer as bases da problemática fundamental da existência humana, problemática de caráter espiritual, *A Doença para a Morte* delimita o que, segundo a filosofia kierkegaardiana, deve ser entendido como “religioso” em sentido específico. Esta obra permite ao leitor inferir, com mais precisão, o que caracteriza a existência propriamente religiosa, ou o sujeito religioso, em sentido estrito, na medida em que define o que é propriamente espiritual. A estratégia usada por Anti-Climacus para desenvolver sua problemática é a pronta apresentação dos conceitos, elementos e inter-relações fundamentais no início da obra, que é ampliada no decorrer do texto, mas cujos desdobramentos mantêm-se em implícita dependência da problemática central. Desse modo, o leitor precisa ter em mente, a todo momento, as premissas fundamentais expostas no começo, para garantir as bases dos desenvolvimentos que se sucedem e não se desviar do problema axial, que confere unidade e sentido consistente ao todo do livro. Dentre as noções preliminares oferecidas já no início do desenvolvimento, está aquele que pode ser considerado o conceito central de toda a obra, posto que está na base do problema principal: o conceito de “espírito”, ou a noção de que o ser humano é espírito. A centralidade desta noção se confirma na medida em que deve ser pressuposta para que se possa compreender corretamente tudo o que diz respeito à existência humana, na concepção de Anti-Climacus, e assim também cada passo na argumentação exposta no livro. O esquema do livro desenvolve-se na direção de reforçar essa noção de ser humano baseada no conceito de espírito, de modo que cada descrição posterior referente à problemática central funcione como expressão

desta problemática e exija do leitor sua constante retomada, para que a compreensão do texto continue consistente e coerente.

O texto de *A Doença para a Morte* possui duas partes principais: a primeira, intitulada “A doença para a morte é desespero”, dividida em três subpartes (A, B e C), e a segunda, intitulada “Desespero é o pecado”, dividida em duas subpartes (A e B). Algumas dessas subpartes possuem, também, por sua vez, subdivisões. As primeiras páginas do desenvolvimento, que correspondem à subparte A.A – “Desespero é uma doença no espírito, no si-mesmo, e, portanto, pode assumir três formas [...]”, oferecem o alicerce da obra. Todos os outros tópicos da primeira parte e mesmo a segunda, com sua diferença específica, sustentam-se sobre o conteúdo dessas páginas iniciais. Isso indica que se deve tomar, com redobrada atenção, o que é exposto nessa parte inicial. Jamie Ferreira observa que:

Anti-Climacus [...] usa um esquema laboriosamente detalhado, com inúmeros níveis e subníveis, para nos guiar através de cada parte. [...] Mas este esquema extremamente elaborado bem pode simplificar a enorme quantidade de informações [...] sobre as características do desespero; [...] No entanto, o livro é simples de uma forma importante – a saber: a primeira ou as duas primeiras páginas de cada parte expõem os fundamentos [que estão] no coração de cada parte. Não existem verdadeiras surpresas a vir – o resto de cada parte simplesmente dá corpo às primeiras páginas.¹⁵⁷

O que confere o caráter fulcral ao conteúdo dessas primeiras páginas é a apresentação e o desenvolvimento do conceito de “espírito” vinculado à noção de ser humano, que norteará todo o texto. Uma das formas com as quais o próprio Kierkegaard via seu trabalho filosófico era em analogia com o trabalho de um arqueólogo, empenhado na exumação dos conceitos centrais do Cristianismo, soterrado por séculos de Crandade.¹⁵⁸ É possível afirmar que, na visão de Kierkegaard, houve uma perda progressiva do significado revolucionário da novidade *sui generis* do Cristianismo na história ocidental, novidade que pode ser sintetizada na concepção do ser humano como espírito, na relação com o que seria especificamente cristão. Por conseguinte, pode-se dizer que houve um desgaste da categoria ou do conceito “espírito” que, embora não seja originário do Cristianismo, recebe com este um significado muito específico, fazendo de um termo já existente um elemento novo na história do pensamento e das religiões. A introdução de *A Doença para a Morte* apresenta a seguinte ideia: “Mas então o Cristianismo, por sua vez, descobriu uma condição miserável que o ser humano enquanto tal

¹⁵⁷ FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 150. Tradução nossa.

¹⁵⁸ Cf. JP VI 6652 (*Pap. X 3 A 239 n.d.*, 1850).

nem sabe que existe; esta condição é a doença para a morte.”¹⁵⁹ Esta passagem pode ser dita de modo inverso da seguinte maneira: “Mas então o Cristianismo, por sua vez, descobriu uma [imensurável riqueza] que o ser humano enquanto tal nem sabe que existe; esta riqueza é o [espírito].” Essa inversão é possível devido ao caráter dialético do conceito “a doença para a morte”, oposta ao espírito em seu pleno vigor, como o livro demonstra. Com essa passagem, passível de ser invertida dessa forma, o autor chama a atenção para a importância implicada na adequada compreensão do ser humano como espírito e do que significa ser espírito em si.

O longo título do item A.A se constitui de duas partes, um enunciado principal – “Desespero é uma doença no espírito, no si-mesmo” – e a apresentação das formas principais do desespero como implicação do enunciado principal: “e, portanto, pode assumir três formas: desesperadamente não ser consciente de ter um si-mesmo (desespero impropriamente dito); desesperadamente não querer ser si-mesmo; desesperadamente querer ser si-mesmo.” Assim sendo, as três formas possíveis do desespero estão ligadas à natureza do espírito, do si-mesmo. A presença da relação entre desespero – que é a doença para a morte – e espírito no primeiro título que precede imediatamente um texto dentro do desenvolvimento da obra está longe de ser uma casualidade ou posição relativa para a problemática. Trata-se, já, de uma indicação quanto ao problema central e do conceito que está em seu cerne. Ao lado disso, as três formas da “doença no espírito”, tão prontamente apresentadas no título, como que num gesto estrategicamente apressado da parte do autor, indicam, por sua vez, uma posição derivada, secundária quanto ao que é fundamental. A pluralidade das formas do desespero confirma o fato de que este não pode ser o tema central em si, ao menos não como o conceito ou ponto mais fundamental de uma problemática que é espiritual, cuja forma deve ser única. Ainda que o desespero seja o problema, a doença, ele é apenas a expressão do que está no fundo dessa problemática.

Embora o título de A.A possa ser equiparado a um verdadeiro parágrafo, o primeiro parágrafo, propriamente dito, e que, portanto, abre o desenvolvimento é a apresentação crucial da noção de ser humano, por meio de uma condensação dos elementos e relações fundamentais da problemática da obra:

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,

¹⁵⁹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 8. Tradução nossa [Nevertheless, Christianity has in turn discovered a miserable condition that man as such does not know exists. This miserable condition is the sickness unto death.].

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. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *si-mesmo*.¹⁶⁰

Esta passagem, marcada pelo uso da terminologia do Idealismo Alemão, é uma das que, segundo Jon Stewart, “intérpretes tendem a citar ao reivindicar ou a influência positiva de Hegel, ou [ao contrário] uma paródia irônica que Kierkegaard fez dele.” Ao lado disso, “muitos comentadores tentam remontar esta passagem a algum lugar específico da obra de Hegel, Fichte, Schelling, ou algum outro”. Mas, para Stewart, “isso é um equívoco”.¹⁶¹ Por um lado, na época em que *A Doença para a Morte* foi publicada, apesar de a filosofia de Hegel ser ainda conhecida, as pessoas não tinham mais um engajamento forte em relação a ela¹⁶². Como o hegelianismo cessou de ser “a moda”, Kierkegaard pode “tomar livremente emprestado de Hegel [certos conceitos, ideias e a metodologia], já que ele não mais sente a necessidade de definir a si mesmo em contraste com hegelianos específicos.”¹⁶³ Assim, na compreensão de Stewart, “Kierkegaard certamente não [mais] poderia esperar que seu leitor em geral fosse tão familiarizado com a metodologia dialética e a fenomenologia de Hegel”.¹⁶⁴ Ao começar a obra com uma definição nesses moldes, Kierkegaard “quer expressamente lembrar seus leitores desta tradição da filosofia e situar sua própria obra em relação a ela”, conferindo-lhe um tom determinado.¹⁶⁵ Enquanto filósofo, ele precisa de uma base, de um lugar teórico para erigir sua obra, e o território mais básico para sua empreitada (dentre outras influências) é o arcabouço hegeliano, o que fica bem marcado nessa passagem contendo a definição decisiva para a obra.

¹⁶⁰ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 13. Tradução nossa [A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself: A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis.2 A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self.].

¹⁶¹ Cf. STEWART, Jon B. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 592.

¹⁶² Cf. STEWART, Jon B. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 593.

¹⁶³ Cf. STEWART, Jon B. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 595.

¹⁶⁴ Cf. STEWART, Jon B. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 593.

¹⁶⁵ Cf. STEWART, Jon B. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 592.

De acordo com Glenn, “[e]sta definição é fundamental para a exploração concreta a respeito do si-mesmo ao longo de toda a obra.”¹⁶⁶ Apesar de sua importância, há uma dificuldade extra em se interpretar essa definição, posto que se constitui por identificações sucessivas entre conceitos dialéticos ainda não definidos no texto, produzindo um efeito retórico capaz de provocar no leitor um anseio por uma resposta mais definida. As identificações são as seguintes: (1) o ser humano é espírito, (2) espírito é o si-mesmo, (3) O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma; (4) o ser humano é uma síntese [de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade]. As três primeiras identificações são diretamente sequenciais, num movimento que pode ser graficamente representado como “A = B, B = C, C = D”. Há, então, uma mudança na linha da sequência marcada pelo retorno do primeiro elemento, “o ser humano”, que antes havia sido identificado com “espírito” e, agora, passa a ser identificado com “uma síntese”: A = E. O fato de “o ser humano” ser o primeiro elemento da sequência e de voltar na segunda parte da mesma indica que corresponde ao objeto do qual o autor quer falar, ou o qual ele quer definir primariamente. E o fato de “o ser humano é espírito” ser a primeira identificação, demonstra que “espírito” é a categoria que define o ser humano antes de tudo, e é a que será explicada para que o leitor “entenda” mais acuradamente o que é, ou como é um ser humano. Assim, a concepção do ser humano como espírito deve ser entendida como a ideia básica do parágrafo, cujo movimento interno vai da indicação do concreto (espírito; si-mesmo) à indicação do abstrato (síntese), fechando com uma orientação de retorno ao concreto, posto que uma síntese pressupõe “uma relação entre dois”, mas, “[a]ssim considerado o ser humano ainda não é um *si-mesmo*.” É preciso um fator a mais para que esta relação entre dois, tomada abstratamente, concretize-se numa síntese atual, real.

É certo que os elementos mais detalhados são “si-mesmo” e “síntese”, inclusive nos parágrafos que seguem a este, o que não significa, como geralmente se entende na literatura secundária, que sejam os principais.¹⁶⁷ São elementos que especificam o sentido de espírito, indicando, ainda que de modo complexo (o que exige empenho em reflexão) o que o caracteriza. Na verdade, esses cinco elementos poderiam ser tomados como sinônimos, o que simplificaria o trabalho analítico. Entretanto, há nuances apresentadas pela diferença entre eles que permite ao autor explorar perspectivas variadas do mesmo problema e facilitar uma possível

¹⁶⁶ GLENN JR, John D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, Robert L. (Ed). **International Kierkegaard commentary 19: The Sickness unto Death**. Macon: Mercer University Press, 1987. p. 5.

¹⁶⁷ A preponderância do tema do “*Self*” é facilmente verificável tanto em obras de referência quanto em obras e artigos de autores menos conhecidos.

identificação do leitor com a “trama”. Tais nuances originam-se do entendimento de “si-mesmo” e “síntese” como relação. Ao afirmar que o “*si-mesmo* é uma relação que se relaciona consigo mesma”, o autor oferece uma explicação que diz que o si-mesmo consiste em que “na relação a relação se relacione consigo mesma”, pois o si-mesmo não é a simples relação, “mas a relação se relacionando consigo mesma”. De igual modo, “[u]ma síntese é uma relação entre dois”, porém, “[a]ssim considerado o ser humano ainda não é um *si-mesmo*”, já que “[n]a relação entre dois a relação é o terceiro como unidade negativa”. Mas, “[s]e, ao contrário, a relação relaciona-se consigo mesma, então essa relação é o terceiro termo positivo, e este é o *si-mesmo*.”¹⁶⁸

“Si-mesmo” e “síntese” correspondem a duas perspectivas distintas para se tratar da natureza do espírito, com ênfase em aspectos diferentes. O si-mesmo remete à ideia de individualidade, assim como indicado no prefácio da obra: “Heroísmo cristão, que em verdade é visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, [ou seja] um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus”.¹⁶⁹ Aqui fica mais clara a identificação entre “si-mesmo” e “indivíduo”, enquanto ser humano particular, específico e, portanto, “só diante de Deus”. A expressão “diante de Deus”, trabalhada por Anti-Climacus como uma determinação/qualificação fundamental na segunda parte da obra, indica a condição espiritual do ser humano; se o ser humano não fosse espírito, não se poderia falar em estar diante de Deus, pois esse “estar diante” não tem conotação física, obviamente, nem geral, cosmológica, mas refere-se à consciência individual de se estar “diante de Deus”.¹⁷⁰ A ideia de síntese, por sua vez, remete à conciliação das polaridades opostas que constituem o espírito: infinitude e finitude, temporal e eterno, liberdade e necessidade. O espírito não é nem uma das polaridades em particular nem a relação entre elas, mas sua síntese num terceiro distinto, precisamente porque se trata de uma relação, e não de uma combinação mecânica ou ontológica. Contudo, é extremamente importante que não se faça uma separação radical entre as duas perspectivas, e sim uma leitura complementar de mútua referencialidade, até porque as afirmações “O ser humano é espírito [é o si-mesmo]” e “O ser humano é uma síntese” podem ser lidas como reescrito uma da outra, desde que se atenha às particularidades envolvidas.

¹⁶⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 13. Tradução nossa.

¹⁶⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5 (Prefácio). Tradução nossa.

¹⁷⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 80. Tradução nossa.

Mais adiante, no texto, *Anti-Climacus* vinculará a ideia do ser humano enquanto “si-mesmo” à consciência e, enquanto “síntese”, à análise abstrata, em que “[a]s formas do desespero podem ser descobertas de modo abstrato refletindo-se sobre os momentos constitutivos do *si-mesmo* enquanto síntese.”¹⁷¹ Neste caso, porém, o leitor já fora advertido no prefácio de que “não é heroísmo cristão deixar-se iludir com a ideia abstrata de ser humano”¹⁷² e, portanto, é preciso atinar para o fato de que “[t]ornar-se si mesmo é tornar-se concreto. Mas tornar-se concreto não é nem tornar-se finito nem tornar-se infinito, pois, afinal, o que deve tornar-se concreto é uma síntese.”¹⁷³ Aqui, a ligação entre si-mesmo e síntese fica bem clara e a preponderância da consciência sobre a análise abstrata, bem como o caráter duplamente relacional do que ambos implicam também são reforçados: “O *si-mesmo* é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que só se pode realizar na relação com Deus.”¹⁷⁴ O importante é que o leitor tenha em mente duas ideias basilares: (1) *que o ser humano é espírito*, e é esta categoria que o caracteriza como tal e o distingue fundamentalmente; ser humano, em sentido próprio, significa para o Cristianismo, segundo Kierkegaard, existir como espírito;¹⁷⁵ e (2) *que o espírito é uma relação*, e uma relação *específica*.

A ênfase de *Anti-Climacus* ao identificar o espírito como uma relação, ou seja, a insistência na relacionalidade do si-mesmo ou da síntese que é o espírito humano não é um esforço secundário. Antes, trata-se de uma posição da maior relevância no desenvolvimento da obra, porque já expressa a problemática fundamental, que se refere à relação entre ser humano particular e Deus. Essa é a relação religiosa eminente, primacial. Todas as outras possibilidades de se falar em religiosidade ou relação religiosa referem-se a esta, seja por derivação, seja por proximidade ou analogia. E é nesta medida que o espiritual corresponde ao religioso em *A*

¹⁷¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29. Tradução nossa [The forms of despair may be arrived at abstractly by reflecting upon the constituents of which the self as a synthesis is composed.].

¹⁷² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5. Tradução nossa [it is not Christian heroism to be taken in by the idea of man in the abstract].

¹⁷³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 30. Tradução nossa [To become oneself is to become concrete. But to become concrete is neither to become finite nor to become infinite, for that which is to become concrete is indeed a synthesis.].

¹⁷⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29-30. Tradução nossa [The self is the conscious synthesis of infinitude and finitude that relates itself to itself, whose task is to become itself, which can be done only through the relationship to God].

Doença para a Morte. Assim, o objetivo de Anti-Climacus é “relembrar” seu leitor, cidadão da Cristandade, o que significa ser cristão, por meio de uma ressignificação estratégica do conceito de espírito, central para o Cristianismo. A partir daí, é possível levá-lo a refletir sobre o significado mais profundo deste conceito, que envolve autoconsciência e atitude correspondente em direção a tornar-se um indivíduo, tornar-se cristão.

Agora, importa esclarecer em que medida a ênfase no espírito como relação refere-se à problemática central. O próprio texto desenvolve a ideia dessa relação, indicando, antes de tudo, sua origem:

Uma tal relação que se relaciona a si mesma, um si-mesmo, deve ou ter estabelecido a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro. Se a relação que se relaciona consigo mesma é estabelecida por um outro, então a relação é certamente o terceiro, mas esta relação, o terceiro, é, por sua vez, novamente uma relação, que se relaciona ao que estabeleceu a relação toda. Uma tal relação derivada, estabelecida, é o *si-mesmo* humano, uma relação que se relaciona a si mesma, e ao relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro.¹⁷⁶

Esse trecho deixa claro que o si-mesmo é uma “relação derivada, estabelecida [por um outro]”, pois não é possível que esta relação seja, de fato, um terceiro termo ou elemento positivo se ela se põe a si mesma. Sendo “estabelecida por um outro, então a relação é certamente o terceiro”. Mas, ao ser posta por um outro, a relação que é o si-mesmo constitui-se, novamente, numa outra relação com esse outro. Daí a conclusão: “o *si-mesmo* humano [é] uma relação que se relaciona a si mesma, e ao relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro [que estabeleceu a relação toda].”

O mesmo trecho aponta para um aspecto implícito na ideia anti-climaciana de “relação” [*Forhold*], referente a seu próprio significado. O sentido comum de relação diz respeito a algo que *acontece* quando duas ou mais pessoas, coisas, fatos ou eventos entram em algum nível de contato. “A [relação] estabelece um vínculo de união entre os elementos relacionados e possibilita a unidade dentro da multiplicidade.”¹⁷⁷ Neste sentido comum, a relação, seja ela entendida como estática ou dinâmica, pressupõe um acontecimento, isto é, algo que ocorre, por

¹⁷⁶ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 13-14. Tradução nossa [Such a relation that relates itself to itself, a self, must either have established itself or have been established by another. If the relation that relates itself to itself has been established by another, then the relation is indeed the third, but this relation, the third, is yet again a relation and relates itself to that which established the entire relation. The human self is such a derived. established relation. a relation that relates itself to itself and in relating itself to itself relates itself to another.].

¹⁷⁷ PIRES, Celestino. Relação. In: LOGOS Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Edição de João Bigotte Chorão. Lisboa; São Paulo: Eitorial Verbo, 1992. 4 v.

exemplo, entre duas pessoas e, a partir de então, elas passam a ter um elo específico, uma conexão simbólica, afetiva ou psicológica, que a caracteriza como fundamentalmente passiva. As ações dos sujeitos envolvidos correspondem a reações aos impulsos derivados do acontecimento originário. A forma da relação que configura o espírito, o si-mesmo, como é exposta por Anti-Climacus, é determinantemente dinâmica e ativa. Dá-se como ato contínuo; daí sua dinamicidade. Nunca tal relação espiritual se dá como algo que ocorre a um ser humano, ainda que haja ênfase da parte do autor na ideia de que ela é derivada, estabelecida por outro. E, mesmo vista enquanto síntese, essa relação derivada não coincide com aquela que se poderia chamar de primeira síntese, já dada como “unidade negativa” e caracterizada como uma “relação entre dois”, isto é, “a relação entre alma e corpo”. Trata-se de uma segunda síntese, caracterizada, por sua vez, por uma relação constantemente mantida, não dada.

Nos parágrafos seguintes a esse trecho, Anti-Climacus volta ao tema do desespero e, assim, enfatiza outra característica dessa relação: sua dependência do outro que a estabeleceu. Com isso, o autor alcança o cerne da problemática do livro: a compreensão do ser humano como espírito e deste como relação dependente do poder que o estabeleceu em sua origem. Precisamente porque o si-mesmo ou o espírito é uma relação derivada, “pode haver duas formas para o desespero propriamente dito. Se o *si-mesmo* humano tivesse estabelecido a si mesmo, [...] não se poderia falar de desesperadamente querer ser si mesmo”, já que, por um lado e em certo sentido, cada ser humano é, inevitável e obviamente ele mesmo e, por outro lado, cada um, tendo o poder de se autoestabelecer, o faria como quisesse, de acordo com o que lhe parecesse melhor. Portanto,

Esta última fórmula [desesperadamente querer ser si mesmo] é precisamente a expressão da dependência de toda a relação (do *si-mesmo*), a expressão de que o *si-mesmo* não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo, mas apenas relacionando-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda a relação. [...] todo desespero pode por fim ser resolvido [nesta forma] e reconduzido a ela.¹⁷⁸

O ponto central, aqui, é o da dependência do si-mesmo em relação ao que o estabeleceu, na medida em que um si-mesmo é, justamente, uma relação bem específica de um ser humano particular com esse poder originador. Assim, todo desespero pode ser visto como uma constante

¹⁷⁸ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 14. Tradução nossa [This second formulation is specifically the expression for the complete dependence of the relation (of the self), the expression for the inability of the self to arrive at or to be in equilibrium and rest by itself, but only, in relating itself to itself, by relating itself to that which has established the entire relation. [...] all despair ultimately can be traced back to and be resolved in it.]

tentativa de se manter a própria existência fora dessa relação de dependência e, por isso, pode “ser resolvido [na forma *querer ser si mesmo*] e reconduzido a ela.” Essa passagem também informa que o desespero se configura como um desequilíbrio e, por conseguinte, uma falta de tranquilidade da parte do si-mesmo, na medida em que este não existe como tal, em sua forma adequada ou originária. Em sua dependência, “o *si-mesmo* não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo”, senão que “relacionando-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda a relação.” Do ponto de vista do ser humano como síntese, o equilíbrio entre as polaridades só pode ser alcançado dentro desta relação específica. “O ser humano é uma síntese dinâmica potencial que se orienta em alcançar um determinado tipo de síntese [efetiva], cujo caráter deveria ser determinado por sua ótima relação com seu fundamento [...]”¹⁷⁹ O desespero se configura, destarte, como uma má relação nessa relação específica que deveria ser o si-mesmo. E o mal nessa relação consiste numa inadequação referente à relação do ser humano com o outro que o estabeleceu como espírito, visto que “[a] má relação do desespero não é uma simples má relação, mas uma má relação numa relação que [...] é posta por um outro, de modo que a má relação nessa relação que é para si mesma também se reflete infinitamente na relação para com o poder que a estabeleceu.”¹⁸⁰

Sob estas condições, *Anti-Climacus*, depois de ter afirmado o desespero como sendo “a doença para a morte”, apresenta, ao fim da parte inicial do desenvolvimento (A.A), sua cura, “a fórmula que descreve o estado do *si-mesmo* quando o desespero é completamente erradicado: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *si-mesmo* se funda transparentemente no poder que o estabeleceu.”¹⁸¹ Trata-se de um outro jeito de se definir o espírito. Nesse sentido, o desespero é, conceitual e existencialmente um problema espiritual, de forma que, em seu conceito, ele corresponde ao oposto dialético de espírito. Esta fórmula, para além da grande importância de seu conteúdo, funciona como o fio de amarra, o elo explícito que liga a primeira à segunda parte de *A Doença para a Morte*. Isso se mostra pelo fato de ser repetida na segunda parte, onde o desespero é identificado com o pecado e este, por sua vez, identificado como o oposto dialético da fé:

¹⁷⁹ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 152.

¹⁸⁰ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 14. Tradução nossa [The misrelation of despair is not a simple misrelation but a misrelation in a relation that [...] has been established by another, so that the misrelation in that relation which is for itself also reflects itself infinitely in the relation to the power that established it.].

¹⁸¹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 14. Tradução nossa [The formula that describes the state of the self when despair is completely rooted out is this: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it].

O ponto principal aqui é simplesmente que a definição [de pecado], como uma rede, abarca todas as formas. E isso de fato ela faz, o que também pode ser visto quando é testada ao se estabelecer o seu oposto: fé, pela qual eu me guio por todo este livro como pelo guia seguro de navegação; fé é: que o *si-mesmo* ao ser si mesmo e ao querer ser si mesmo repousa transparentemente em Deus.¹⁸²

Sendo essa fórmula da cura do desespero, transcrita na segunda parte do livro como a definição da fé, outra forma equivalente ao conceito de espírito, o que Anti-Climacus faz é ratificar, reafirmar este conceito como central na obra e como determinante para sua problemática. Com isso, também, pode-se inferir que o conceito de espírito coincide com o conceito de fé, na forma como é expresso nessa passagem, e, portanto, oposto ao pecado. Em outros termos, é possível afirmar que, de acordo com a idealidade de *A Doença para a Morte*, ser espírito é ter fé, ou seja, estar fora da condição do pecado. No mesmo trecho, o autor também afirma que “o ponto principal” é que a definição de pecado abarca todas as suas formas, e que isso pode ser verificado pela fórmula de seu oposto, que é a fé. A importância da cobertura plena do conceito em relação às formas possíveis de pecado não está em sua propriedade de amplitude, mas em seu caráter essencial, capaz de definir o desespero/pecado e a fé, enquanto seu oposto dialético, a partir de um ponto comum radical, ou seja, a partir do fundamento do problema. Esse fundamento refere-se à concepção anticlimaciana do ser humano como espírito, que, por sua vez, é uma relação com Deus. Essa relação, o espírito, é dada pela fé, quando “o *si-mesmo* ao ser si mesmo e ao querer ser si mesmo repousa transparentemente em Deus”.

A afirmação de Anti-Climacus de que ele se guia pela fé “por todo este livro como pelo guia seguro de navegação” pode ser interpretada com duplo sentido: que ele é guiado (1) pela fé pessoal ou, então, (2) pela *definição* de fé, o que soa como notável argúcia, caso seja uma artimanha proposital. Se assim for, isso significa que ele pode ser interpretado tanto como um cristão guiado pela fé, na escrita de toda esta obra, assim como um autor que usa como parâmetro conceitual para seu livro a definição dialética de fé. Independentemente se se trata de estratégia literária ou coincidência, ambos os sentidos estão de acordo com as possibilidades oferecidas pelas condições de escrita da obra. O mais importante é que há uma correspondência entre o conceito de fé e o conceito de espírito, em conformidade com a fórmula precedente (da

¹⁸² KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 82. Tradução nossa [The main point here is simply that the definition, like a net, embraces all forms. And this it does, as can be seen if it is tested by posing its opposite: faith, by which I steer in this whole book as by a trustworthy navigation guide. Faith is: that the self in being itself and in willing to be itself rests transparently in God.]

definição de fé). E como a presença dessa definição se faz nas duas partes do livro, o conceito de fé, assumido como equivalente ao conceito de espírito, confirma-se tanto como o eixo filosófico de sustentação de *A Doença para a Morte* em sua totalidade, quanto como o pressuposto imprescindível para a correta compreensão de sua problemática principal do tornar-se espírito.

Assim, pode-se concluir que ser espírito é relacionar-se a si mesmo e querer ser si mesmo, relacionando-se transparentemente com Deus como seu fundamento. Com isso, fica claro que a relação do indivíduo com Deus – o poder que o estabeleceu enquanto espírito – pode ser assumida como o ponto-chave da problemática, não só do desespero e da compreensão do *Self*, mas, também, da obra toda. E sendo o conceito de espírito essa relação específica de caráter fundamental que constitui o cerne de *A Doença para a Morte*, importa esclarecer as condições dessa relação e da problemática que a envolve. Nesse processo, é possível demonstrar a relação entre espírito e o especificamente religioso.

3.2.2 A relação fundamental I: o especificamente religioso através da negatividade do desespero

Anti-Climacus encerra a seção A da primeira parte do livro, seção que oferece os fundamentos teóricos para a problemática da obra, com uma afirmação desacompanhada de qualquer comentário a respeito. Tal afirmação, no entanto, justifica o porquê de o desespero ser a doença para a morte, sua gravidade e sua identificação com o pecado, além de iluminar questões importantes concernentes à liberdade, à ética fundamental cristã e às concepções de “bem e mal”, “punição e recompensa” para os modos de viver.¹⁸³ O autor afirma que “ter um *si-mesmo*, ser um *si-mesmo* é a maior, a infinita concessão feita [pela eternidade] a um ser humano, mas também a exigência que a eternidade lhe impõe.”¹⁸⁴ Ser um *si-mesmo* é ser espírito, uma relação com Deus que, “embora derivada, se relaciona a si mesma, o que é liberdade. O *si-mesmo* é liberdade”¹⁸⁵ e autoconsciência, pois “a autoconsciência – é o decisivo

¹⁸³ Embora essas questões não façam parte do plano de abordagem desta pesquisa, espera-se indicar, na continuidade do desenvolvimento desta tese, caminhos aproximativos para respostas viáveis a elas, ainda que indiretamente e de modo bem limitado, devido, inclusive, à complexidade e amplitude dessa tarefa.

¹⁸⁴ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 21. Tradução nossa [to have a self, to be a self, is the greatest concession, an infinite concession, given to man, but it is also eternity's claim upon him.].

¹⁸⁵ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29. Tradução nossa [even though it is derived, relates itself to itself, which is freedom.].

em relação ao *si-mesmo*".¹⁸⁶ Nessa medida, ser espírito equivale ao maior valor, à maior dignidade, ao maior bem ou realização alcançável por um ser humano nos limites da história. Por conseguinte, em consonância com esta perspectiva, ser um si-mesmo deve ser compreendido como a principal finalidade da vida humana e a premiação divina para quem é bom, justo e verdadeiro. Qualquer outra recompensa deve ser entendida como inferior a esta. Por outro lado, à elevação de ser espírito, um si-mesmo, corresponde, dialeticamente, a maior e mais árdua exigência da eternidade. Se o maior bem é *ser* esse bem, é ser essa autorrelação que se relaciona com Deus enquanto fundamento, a maior exigência é manter-se nesta relação. Mas este bem só pode ser alcançado dentro daquela relação específica entre ser humano particular e Deus, que constitui o espírito.

Conceber o ser humano como espírito significa conceber o ser humano como relação com Deus. Não se trata, porém, de uma relação dada de uma vez por todas, e sim de uma relação originariamente estabelecida por Deus – que criou o ser humano para esta relação – e que precisa ser efetivada com/como liberdade pelo indivíduo, isto é, “quando a relação se relaciona a si mesma”, para alcançar sua forma mais própria ou seu pleno vigor. É esta relação específica que estabelece o si-mesmo humano, a individualidade, e confere a esse indivíduo o ser cristão, tendo Deus como fundamento. Por isso, é apropriado referir-se a essa relação como fundamental. Assim, entende-se, aqui, por relação fundamental, essa relação específica estabelecida com Deus, pela qual um ser humano particular torna-se espírito, um si-mesmo, alcançando e mantendo, em outros termos, sua individualidade e seu ser cristão. A qualificação “fundamental” designa não apenas grande relevância, mas, especialmente, que essa relação se refere ao fundamento – do espírito, do si-mesmo, da individualidade. “Fundamento”, por sua vez, deve ser entendido como sendo, ao mesmo tempo e inseparavelmente, origem criadora, fonte mantenedora e alicerce de sustentação de um *modo de ser no mundo*, de um modo de existir, que é o espírito mesmo, abarcando todas as efetividades que lhe são equivalentes.¹⁸⁷

¹⁸⁶ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29. Tradução nossa [selfconsciousness - is decisive with regard to the self.].

¹⁸⁷ As efetividades que se equivalem são: o espírito, o si-mesmo, a síntese, a individualidade e o ser cristão. Como o sentido básico e o uso desses termos já foram explicados anteriormente, a partir de agora, usar-se-á, predominantemente, o termo “espírito”. Alternar-se-á os termos conforme necessidades específicas, ou pontuais. Essa opção se justifica pelo sentido equivalente desses termos naquilo que lhes é fundamental, evitando repetições desnecessárias e o uso excessivo de palavras para significar a mesma ideia, cuja representação mais originária e básica é dada por “espírito”. Entende-se, aqui, que a diferença é mais estratégica, com sua variação de acordo com a nuance dialética que Kierkegaard gostaria de destacar. E, seguindo essa estratégia útil e arguciosa do filósofo dinamarquês, tal opção também contribui para a ênfase na “fundamentalidade” constitutiva do problema central desta tese. Para maiores detalhes a respeito da equivalência desses termos, rever o capítulo anterior.

Embora o problema fundamental de *A Doença para a Morte*, quando analisado com maior precisão, refira-se a esta relação do ser humano, enquanto espírito, com Deus, o tema do desespero é, certamente o de maior destaque, por ser tratado de modo mais explícito no livro e por constituir o problema da obra num primeiro nível.¹⁸⁸ Uma questão procedente é por que o autor escolheu esse caminho negativo, ao menos à primeira vista. O título do livro deveria chamar a atenção de seus possíveis leitores como enunciado de algo que lhes interessasse, devido à preocupação com a vida e com a saúde. Trata-se de um título indeterminado, cujo objeto é logo identificado com o desespero – “A doença para a morte é desespero” (primeira parte), também indeterminado, cabendo ao leitor a tarefa de desvendamento junto ao texto. Com o livro, Kierkegaard continua a tentar reintroduzir a “boa-nova” do Cristianismo na Cristandade, por meio da apresentação de uma negatividade, um problema. A boa notícia cristã, na perspectiva de que o ser humano é espírito – a maior concessão da eternidade, é apresentada através de um problema na existência.

Isso não significa, porém, que o autor oferece uma perspectiva pessimista sobre a existência humana.¹⁸⁹ O que ele faz é abordar um problema caracterizado precisamente pela negação de si (do próprio problema), pois, “[n]a ignorância de estar desesperada a pessoa está mais distante de estar consciente de si mesma enquanto espírito. Mas precisamente não estar consciente de si mesmo enquanto espírito é desespero, que é a-espiritualidade [...]”¹⁹⁰ Por isso, Kierkegaard lança mão de um método maiêutico, com comunicação indireta. O autor entende que deve usar essa forma negativa porque, além de o desespero significar a maior gravidade, já que se refere à perda do mais elevado possível a um ser humano, também corresponde a um problema generalizado. Portanto, Kierkegaard está tratando de um problema, de uma

¹⁸⁸ Isso foi suficiente para alguns tradutores optarem por usar um título não literal para suas traduções de *A Doença para a Morte*, como por exemplo: “O Desespero Humano” (cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano**. Traduções respectivas de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores. p. 187-279) e “Tratado de la Desesperación” (cf. KIERKEGAARD, S. A. **Tratado de la Desesperación**. Tradução de Juan Enrique Holstein. Barcelona: Edicomunicación, 1995.), dentre outros.

¹⁸⁹ Se, de um lado, o título diz da doença que é para a morte, a introdução já adianta em sua primeira frase (bíblica) que “[e]sta doença não é para a morte (João 11.4)”; e, mais à frente, o autor reforça: “Esta observação [...] [n]ão é sombria, mas busca, ao contrário, lançar luz sobre aquilo que normalmente se deixa numa certa obscuridade; não é deprimente, ao contrário é estimulante, já que vê cada pessoa sob a determinação da mais alta exigência feita a ela, a de ser espírito [...]”. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 7 e 22, respectivamente. Tradução nossa [this observation [...] is none of these things. It is not somber, for, on the contrary, it tries to shed light on what generally is left somewhat obscure; it is not depressing but instead is elevating, inasmuch as it views every human being under the destiny of the highest claim upon him, to be spirit [...]].

¹⁹⁰ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 44-45. Tradução nossa [An individual is furthest from being conscious of himself as spirit when he is ignorant of being in despair. But precisely this-not to be conscious of oneself as spirit-is despair [...]].

negatividade. Assim sendo, embora a relação fundamental que sustenta a obra seja em si mesma positiva, referente à “infinita concessão da eternidade”, a melhor forma de se compreender essa relação, que é dialética, passa pela compreensão do conceito que expressa seu fracasso, o desespero e seu conceito. Afinal, a dedicação do autor à descrição das formas dessa doença no espírito não deve ser vista como esforço secundário.¹⁹¹

O desespero é o oposto do espírito em seu vigor; é, portanto, a maior das desgraças possíveis a um ser humano e uma desgraça que é, segundo o autor, universal. Na seção B da primeira parte, *Anti-Climacus* afirma “[a] universalidade dessa doença (do desespero)”, explicando que,

Assim como o médico pode dizer que talvez não viva uma única pessoa que esteja completamente sadia, assim também se poderia dizer, se se conhecesse corretamente o ser humano, que não vive uma única pessoa que de fato não esteja um pouco desesperada [...] vai-se carregando consigo uma doença do espírito que só de vez em quando mostra sua presença com e por uma angústia que lhe é inexplicável.¹⁹²

O desespero é, então, considerado como uma doença do espírito generalizada na humanidade. O autor não afirma categoricamente que todos os seres humanos estão, de fato, desesperados, o que fica claro pelo uso do “talvez” e da expressão “também se poderia dizer”. Ele apenas aponta para a maior probabilidade do desespero com a segurança de estar de posse da condição “se se conhece bem o ser humano”, o qual é espírito, sendo que este consiste numa síntese que se relaciona a si mesma e ao poder que a estabeleceu: Deus. Segundo *Anti-Climacus*, “[a] noção comum do desespero, ao contrário, se prende às aparências e [...] [c]onsequentemente o desespero se torna um fenômeno mais raro, quando, de fato, ele é o que há de mais comum.”¹⁹³ Dessa forma, “a maioria das pessoas vai vivendo sem propriamente se tornarem conscientes de serem determinadas enquanto espírito – e por isso toda a chamada

¹⁹¹ Isso seria subestimar a maior parte temática da obra. O tempo, o espaço, a minúcia dedicados a essa parte indicam que ali subjaz, no mínimo, uma importante pista para a compreensão da relação fundamental que dá sentido à problemática de *A Doença para a Morte*.

¹⁹² KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 22. Tradução nossa [Just as a physician might say that there very likely is not one single living human being who is completely healthy, so anyone who really knows mankind might say that there is not one single living human being who does not despair a little [...] [he] carries around a sickness of the spirit that signals its presence at rare intervals in and through an anxiety he cannot explain.].

¹⁹³ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 22-23. Tradução nossa [the customary view of despair does not go beyond appearances, and [...] [a]s a result, the phenomenon of despair is infrequent rather than quite common.].

segurança, satisfação com a vida etc. etc. que justamente é desespero.”¹⁹⁴ O fato é que “a noção popular entende muito menos o que é espírito (sem o que tampouco se pode entender o desespero) do que de saúde e doença”¹⁹⁵, e isso cria um obstáculo para se viver como tal, fazendo do desespero um fenômeno ainda mais comum. Com isso, não se pode afirmar que todos os seres humanos existentes sejam, de fato, desesperados, pois ser espírito é sempre uma possibilidade que alguém pode alcançar a qualquer instante.

Ainda que o autor realmente considere que toda a humanidade ou sua grande maioria esteja em desespero, a ênfase no fato de este ser um fenômeno muitíssimo comum serve-lhe para evitar que seu leitor se ponha, facilmente, fora do desespero e o veja como fato externo, como problema de outros. Esta estratégia de Kierkegaard está longe de ser secundária. Isso se mostra pela exposição das formas do desespero. Segundo o autor, “a definição [de desespero], como uma rede, abarca todas as formas”, o que significa que cada uma dessas formas está em conformidade com o conceito de desespero. A expressão “como uma rede” não diz somente da ampla abrangência da definição, mas, vista de outro ângulo, insinua a estratégia kierkegardiana usada para enredar, conter em sua rede todas as formas possíveis de desesperados, o que, teoricamente, é mais fácil de se alcançar quando se trabalha com a abrangência da perspectiva ideal, como é a de *A Doença para a Morte*. Assim, seu leitor – muito possivelmente em desespero – não terá subterfúgios ou escusas, identificando-se com uma ou outra forma da doença. Isso justifica porque as formas do desespero são apresentadas na sequência da afirmação de sua universalidade. Entende-se, aqui, que a exposição dessas formas tem duplo objetivo, no que se refere à problemática central: (1) possibilitar ao leitor inferir e, então, confirmar, por si, que o desespero é um problema referente à relação com seu fundamento espiritual (Deus) e (2) oferecer ao leitor a descrição de um modo de vida desesperado ao qual este possa se identificar, assumindo aquele problema como seu, relacionando-o a sua própria existência. Pressupondo esses objetivos, apresentar-se-á as formas do desespero, com o intuito de enfatizar que há uma condição básica que corresponde, precisamente, à relação fundamental.

A seção C, em que as formas do desespero são abordadas, é, estruturalmente falando, o texto intermediário entre a apresentação da definição elementar da “doença para a morte”, com

¹⁹⁴ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 26. Tradução nossa [most men live without ever becoming conscious of being destined as spirit, hence all the so-called security, contentment with life, etc., which is simply despair.].

¹⁹⁵ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 23. Tradução nossa [the common view understands far less well what spirit is (and lacking this understanding, one cannot understand despair, either) than it understands sickness and health.].

as bases de seu delineamento (seções A e B), e a identificação do desespero como o pecado (segunda parte da obra). Essa seção realiza um papel duplamente intermediário: ilustra a primeira parte do livro, expressando a definição conceitual de desespero em suas formas possíveis; e oferece uma linha gradual de intensificação do desespero, tendo como critério a consciência do indivíduo a respeito desse problema no espírito, preparando o leitor para um nível qualificado de concepção a este respeito: que desespero é o pecado. Antes de partir para a análise das formas, o autor introduz algumas ideias relevantes para a adequada interpretação de cada possibilidade do desespero e da ordem de sua exposição. *Anti-Climacus* inicia distinguindo dois modos básicos de descrever as possíveis expressões do desespero. Segundo ele, essas formas “podem ser descobertas de modo abstrato”, o que significa: “refletindo-se sobre os momentos constitutivos do *si-mesmo* enquanto síntese”, ou seja, infinitude e finitude, possibilidade e necessidade.¹⁹⁶ O autor observa que “o principal, porém, é que o desespero deve ser considerado sob a determinação da consciência”, posto que “a consciência, ou seja, a autoconsciência, é o decisivo em relação ao *si-mesmo*. Quanto mais consciência tanto mais *si-mesmo*; quanto mais consciência tanto mais vontade, quanto mais vontade tanto mais *si-mesmo*.”¹⁹⁷

Dos elementos da breve introdução às formas, pode-se inferir duas relações indiretas, porém, significativas: a primeira diz respeito à contraposição ou diferença entre concreto e abstrato. No caso do espírito ou *si-mesmo*, o que confere concretude é a consciência. Assim, *Anti-Climacus* opõe, em certa medida, análise abstrata e análise a partir da consciência (que pressupõe relação consciente). Mais adiante, ao introduzir a análise do desespero “visto sob a determinação finitude – infinitude”, ele acrescenta:

O *si-mesmo* é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que só se pode realizar na relação com Deus. Mas tornar-se si mesmo é tornar-se concreto. Mas tornar-se concreto não é nem se tornar finito nem se tornar infinito, pois, afinal, o que deve tornar-se concreto é uma síntese.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29. Tradução nossa [The forms of despair may be arrived at abstractly by reflecting upon the constituents of which the self as a synthesis is composed.].

¹⁹⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29. Tradução nossa [However, despair must be considered primarily within the category of consciousness [...] consciousness - that is, selfconsciousness - is decisive with regard to the self. The more consciousness, the more self; the more consciousness, the more will; the more will, the more self.].

¹⁹⁸ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29-30. Tradução nossa [The self is the conscious synthesis of infinitude and finitude that relates itself to itself, whose task is to become itself, which can

À luz dessa passagem, a correspondência entre consciência e concretude mostra-se mais clara. De um lado, tem-se que “[o] *si-mesmo* é a síntese consciente de infinitude e finitude”, e de outro lado, tem-se que “tornar-se si mesmo é tornar-se concreto”¹⁹⁹. Aqui, o próprio autor faz o cálculo: “o que deve tornar-se concreto é uma síntese”, o que não se consegue nem por um processo de infinitização nem por uma finitização de si, mas apenas “na relação com Deus.” Com isso, pode-se, então, concluir, que a síntese que constitui o si-mesmo só se torna concreta, só se efetiva, na medida em que há uma relação consciente com Deus. Esta ideia faz certa alusão àquela condição em que o desespero é erradicado, quando o si-mesmo funda-se transparentemente em Deus. As atitudes de “relacionar-se conscientemente” e “fundar-se transparentemente” (com/em Deus) são correspondentes.

A segunda relação indireta perceptível na introdução às formas é a estabelecida entre liberdade e vontade. Ao se referir ao modo abstrato de abordar as formas do desespero, Anti-Climacus afirma que a síntese de infinitude e finitude que constitui o si-mesmo “é uma relação [...] que, embora derivada, se relaciona a si mesma, o que é liberdade. O *si-mesmo* é liberdade. Mas liberdade é o dialético nas determinações de possibilidade e necessidade.”²⁰⁰ A finalização da ideia com o tema da liberdade confere a este maior significância, como se o autor quisesse, de fato, chamar a atenção para tal tema. Logo a seguir, ao referir-se ao modo de abordagem das formas que leva em consideração os níveis de consciência, Anti-Climacus acrescenta: “quanto mais consciência tanto mais vontade, quanto mais vontade tanto mais *si-mesmo*.” Assim, ao passar da análise que trata o si-mesmo de modo abstrato para análise que o trata de modo concreto, caracterizado pela pressuposição da consciência, o termo “liberdade” é substituído pelo termo “vontade”. Tendo em consideração que o autor quase não se refere à liberdade (ou, ao menos, faz uso bem restrito do termo) no texto de *A Doença para a Morte* e, somando a isso o fato de que se trata de um tema de grande relevância para a tradição filosófica em cujo debate Kierkegaard se insere, a ênfase na vontade em vez de o ser na liberdade constitui uma posição

be done only through the relationship to God. To become oneself is to become concrete. But to become concrete is neither to become finite nor to become infinite, for that which is to become concrete is indeed a synthesis.].

¹⁹⁹ Bruce Kirmmse nota que, em sua origem etimológica, a palavra “concreto”, do Latim *concréscere*, significa “crescer junto”. Segundo Kirmmse, Kierkegaard tinha em mente também este sentido primário, relacionando-o ao tornar-se si mesmo com a ajuda de Deus (cf. KIRMMSE, B. *Psychology and Society: The Social Falsification of the Self in The Sickness unto Death*. In: SMITH, J. H. (Ed.). **Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self**. New Haven: Yale University Press, 1981. p. 190. [Psychiatry and Humanities].

²⁰⁰ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29. Tradução nossa [a relation that, even though it is derived, relates itself to itself, which is freedom. The self is freedom. But freedom is the dialectical aspect of the categories of possibility and necessity.].

estratégica significativa que aponta, justamente, para o “lugar”, ou para a raiz do problema fundamental.

Sem dúvida, o tema da liberdade ocupa um lugar de grande importância, não só em *A Doença para a Morte*, mas na obra de Kierkegaard como um todo. Trata-se de um assunto fundamental. Contudo, Kierkegaard parece evitar a discussão de um tema com essa magnitude dentro do campo das realidades abstratas, reduzindo-o, no fim das contas, a um livre arbítrio que não responde às condições concretas do ser humano histórico. Essa discussão sobre a liberdade parece estar latente (indiretamente posta) na apresentação das formas de desespero, assim como ao longo da obra.²⁰¹ De qualquer forma, o autor quer chamar a atenção do leitor para a relação entre consciência e vontade: vontade implica consciência. Portanto, as duas relações, indiretamente indicadas na breve introdução às formas, servem como ênfase no papel da consciência dentro da dinâmica do desespero. Anti-Climacus dispõe sua apresentação das formas de modo a orientar-se para um nível cada vez maior de consciência e de concretude, que pode ser percebido pelo leitor ao verificar o que caracteriza cada uma dessas expressões da “doença para a morte” e a ordem na qual são expostas.

A seção C se constitui por duas partes: “A - O desespero considerado de modo que não se reflete sobre o estar ou não consciente, mas apenas se reflete sobre os momentos da síntese” (C.A) e “B - O desespero visto sob a determinação de consciência” (C.B). O texto mesmo de *A Doença para a Morte* não possui maiores explicações a respeito da relação entre essas duas diferentes abordagens nem diz qual o propósito do autor em fazer assim. Kierkegaard registrou em um de seus esboços como ele compreendia essa relação:

Nesta seção [C], oferecerei uma descrição psicológica das formas do desespero assim como estas aparecem na realidade, em pessoas reais; enquanto em A o desespero fora tratado abstratamente, como se não fosse desespero de pessoa alguma, e em B fora desenvolvido em termos de consciência como decisiva na definição do desespero.²⁰²

²⁰¹ O problema da abordagem abstrata da liberdade tem referência em *O Conceito de Angústia*, bem como um trato mais direto sobre o tema. (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 53-54, mais especificamente). A discussão de Kierkegaard é, sobretudo, com seus conterrâneos hegelianos, mas, certamente, alcança um nível mais amplo, num debate com Platão, Agostinho, Hume, Kant, Schopenhauer, Schelling e Hegel (Para um tratamento mais direto e detido quanto a este assunto, ver: STEWART, Jon B. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Uma discussão a respeito do problema clássico da liberdade não é viável nos limites deste trabalho nem necessária para o alcance de seus objetivos. De todo modo, uma abordagem do tema da liberdade será oferecida no último capítulo, em conformidade com o tema da presente tese e dentro de seus devidos limites.

²⁰² KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 151. Tradução nossa [In this section I shall give a psychological description of the forms as these appear in actuality, in actual persons, whereas in A

Esse registro apenas enfatiza o que já foi dito, que a distinção básica entre as duas modalidades de análise está em que, enquanto a primeira é abstrata, a segunda é concreta, sendo sua concretude baseada na consideração da consciência. Contudo não há exatamente uma justificativa explícita para o uso de ambas as modalidades nem para a relação entre elas. Theunissen observa que Kierkegaard (Anti-Climacus) “nem sequer começa a empreender uma tentativa de relacioná-las [as formas estruturais de C.A] às formas postas em movimento [em C.B].”²⁰³ O próprio Theunissen empenha-se por responder a tal lacuna no texto com uma concisa e consistente interpretação:

Em termos de uma teoria estrutural [orientada aos elementos da síntese], estar em desespero, em todas as suas formas, significa [que...] nós não queremos ser o que somos como seres humanos, os quais são definidos tanto por necessidade e finitude, quanto por possibilidade e infinitude, e que nós queremos ser o que não somos, ou seja, pura possibilidade e infinitude, que em sua pureza é inumana, ou pura necessidade e finitude, que nos aliena do nosso ser *humano*.²⁰⁴

Desse modo, Theunissen consegue expressar a relação entre a consideração das formas de desespero em que não se leva em conta a consciência, mas apenas os momentos da síntese, e aquela em que se leva em conta a consciência e, então, o desespero de querer ser si mesmo e o de não querer ser si mesmo. A partir dessa explicação, o sentido de cada forma a ser apresentada a seguir ficará mais claro. É útil lembrar que o fim dessa apresentação neste espaço é, justamente, aprofundar no que consiste a negatividade do desespero referente à relação fundamental. A meta é, portanto, a relação fundamental. Para isso, num primeiro momento, apresentar-se-á as formas de modo a valorizar mais literalmente a exposição do autor e, num segundo momento, empenhar-se-á numa interpretação coerente dessa mesma exposição. Importa manter em mente que todas as formas são apresentadas por Anti-Climacus de modo dialético, ou como sendo de natureza dialética. E assim como o autor esclarece que “[n]enhuma forma de desespero pode ser definida diretamente (ou seja, não-dialeticamente), mas somente

despair was treated abstractly, as if it were not the despair of any person, and in b was developed in terms of consciousness as decisive in the definition of despair.].

²⁰³ THEUNISSEN, Michael. **Kierkegaard's Concept of Despair**. Trad. Barbara Harshav e Helmut Illbruck. Princeton: Princeton University Press, 2005. p. 18. Tradução nossa.

²⁰⁴ THEUNISSEN, Michael. **Kierkegaard's Concept of Despair**. Trad. Barbara Harshav e Helmut Illbruck. Princeton: Princeton University Press, 2005. p. 18-19. Tradução nossa; grifo nosso.

ao refletir sobre o seu contrário”²⁰⁵, também a relação fundamental entre ser humano particular e Deus, expressa pelos conceitos equivalentes de espírito e fê, só pode ser bem compreendida pela correta assimilação de seu oposto. Daí a importância de se tratar das formas do desespero.

A primeira relação exposta por Anti-Climacus é a do desespero visto sob a determinação (*Bestemmelsen*) finitude (*Endelighed*) – infinitude (*Uendelighed*). “O *si-mesmo* é a síntese consciente de infinitude e finitude [...] cuja tarefa é tornar-se si mesma” e cujo “desenvolvimento deve consistir em infinitamente afastar-se de si mesmo na infinitização do *si-mesmo* e infinitamente retornar a si mesmo na finitização”, movimento “que só se pode realizar na relação com Deus.”²⁰⁶ Por isso, “desespero da infinitude é carecer de finitude”, enquanto que “desespero da finitude é carecer de infinitude”. Sendo o *si-mesmo* “a síntese onde o finito é o que limita, o infinito é o que expande”, o **desespero da infinitude** consiste em ser fantástico (*phantastisk*), ser ilimitado. Segundo Anti-Climacus, o fantástico se relaciona à imaginação [*Phantasien*]; que, “por sua vez, se relaciona ao sentimento, ao conhecimento, à vontade, de modo que uma pessoa pode ter sentimento, conhecimento e vontade imaginários.” Isso se deve ao fato de que, “[e]m geral a imaginação é o *medium* infinitizante”, é a “reflexão infinitizadora”. A imaginação fantástica “empurra uma pessoa para o infinito, de modo que apenas a leva para longe de si mesma, e, com isso, a impede de retornar a si mesma.”²⁰⁷

E quando então sentimento ou conhecimento ou vontade se tornaram fantásticos, então afinal todo o *si-mesmo* pode ficar assim, seja em forma mais ativa, na qual a pessoa mergulha no fantástico, seja em forma mais passiva, em que se deixa levar embora, mas em ambos os casos ela é responsável. O *si-mesmo* leva então uma existência fantástica em infinitização abstrata ou em isolamento abstrato sempre carente de si mesmo, razão pela qual apenas se afasta cada vez mais.²⁰⁸

“Mas enquanto um tipo de desespero se lança loucamente no infinito e perde a si mesmo, um outro tipo de desespero deixa-se, por assim dizer, enganar o próprio *si-mesmo* ‘pelos

²⁰⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 30. Tradução nossa [No form of despair can be defined directly (that is, undialectically), but only by reflecting upon its opposite.].

²⁰⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29-30.

²⁰⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 30-31.

²⁰⁸ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 32. Tradução nossa [When feeling or knowing or willing has become fantastic, the entire self can eventually become that, whether in the more active form of plunging headlong into fantasy or in the more passive form of being carried away, but in both cases the person is responsible. The self, then, leads a fantasized existence in abstract infinitizing or in abstract isolation, continually lacking its self, from which it only moves further and; further away.].

outros””. Trata-se do **desespero da finitude**, em que o sujeito carece de infinitude. A carência de infinitude “é desesperada estreiteza, mediocridade [...] num sentido ético.” Isso se deve ao fato de que “o ponto de vista do mundo consiste justamente em dar valor infinito ao indiferente”, e é exatamente assim que o desesperado na finitude procede para com a vida. “Ao ver a multidão ao seu redor, ao ocupar-se com todo tipo de assuntos mundanos, [...] se esquece de si mesmo, [...] não ousa acreditar em si mesmo, acha que é necessária muita coragem para ser si mesmo e é muito mais fácil e seguro assemelhar-se aos outros”. Destarte, “ao invés de ser um *si-mesmo*”, torna-se “um número, uma pessoa a mais, apenas mais uma repetição dessa eterna *Einerlei* [repetição uniforme]” dentro de uma existência finitizada. A questão é que “[c]ada pessoa é originalmente estabelecida como um *si-mesmo*, destinada a tornar-se um *si-mesmo*”. Embora “cada *si-mesmo* enquanto tal [seja] anguloso, [...] disso segue apenas que ele deve ser lapidado, não que deva ser desgastado” na finitização de si.²⁰⁹

A segunda relação exposta por Anti-Climacus é a do desespero visto sob a determinação possibilidade (*Mulighed*) – necessidade (*Nødvendighed*). “Possibilidade e necessidade são igualmente essenciais para o tornar-se (e o *si-mesmo* deve, pois, livremente tornar-se si mesmo).” Por isso, “desespero da possibilidade é carecer de necessidade”, enquanto que “desespero da necessidade é carecer de possibilidade”. “Na medida em que [*si-mesmo* κατά δύναμιν (potencial)] é ele mesmo, ele é necessário, e na medida em que deve tornar-se si mesmo, ele é uma possibilidade.” Quando “a possibilidade ultrapassa a necessidade” e, “então o *si-mesmo* escapa dele mesmo na possibilidade, de modo que não tem nada de necessário para onde deva retornar: é então o **desespero da possibilidade**.” Nesta forma de desespero, o “*si-mesmo* se torna uma possibilidade abstrata que se debate na possibilidade” sem sequer sair do lugar e nem chegar a lugar algum, “pois o necessário é justamente o lugar; tornar-se si mesmo, porém, é um movimento no mesmo lugar.” Qualquer evasão de si na possibilidade representa a perda desse lugar que constitui a base necessária, onde as possibilidades *podem* ser efetivadas, já que “o *si-mesmo* agora carece de realidade efetiva [*Virkelighed*].”²¹⁰

O **desespero da necessidade**, por sua vez, se dá quando “uma existência humana chega a carecer de possibilidade”. Anti-Climacus lembra que há um pensamento comum que ele considera como o decisivo: “para Deus tudo é possível. Isso é eternamente verdadeiro e, portanto, verdadeiro a todo instante.” Diante dessa ideia, ele observa que “a decisão só ocorre

²⁰⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 33.

²¹⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 35-36. Tradução nossa.

quando [...] humanamente falando, não há mais nenhuma possibilidade. Então a questão é se se quer crer que para Deus tudo é possível, ou seja, se se quer crer.” Em outras palavras, quando falta possibilidade ante a necessidade da vida, a questão é se se tem fé ou não para crer que para Deus tudo é possível; que há possibilidade porque – e apenas porque – Ele (Deus) existe. “Este é o combate da fé, que luta, se quisermos, loucamente pela possibilidade. Pois a possibilidade é a única salvação”, é “o antídoto eternamente seguro contra o desespero [que o crente possui]”, na medida em que o crente crê que “para Deus tudo é possível a todo instante. Esta é a saúde da fé, que resolve contradições.” Portanto, “[c]ompreender que algo, em termos humanos, é sua ruína e, contudo, ainda assim crer na possibilidade, isso é crer.” Ao contrário, “[c]arecer de possibilidade significa que tudo se tornou necessidade ou que tudo se tornou trivialidade.”²¹¹ É esse o caso do determinismo, do fatalismo e do burguês-filistinismo:

O fatalismo e o determinismo carecem de possibilidade para relaxar e aliviar, para amenizar a necessidade, portanto carecem de possibilidade como alívio; o filistinismo carece de possibilidade para despertar da a-espiritualidade. Pois o filistinismo acha que controla a possibilidade, que enganou essa enorme elasticidade na armadilha ou no manicômio da probabilidade [...].²¹²

Alguns intérpretes importantes no meio acadêmico internacional não fazem distinção entre as determinações finitude/infinitude e necessidade/possibilidade.²¹³ Segundo Stewart, “não há uma relação óbvia no deslocamento das categorias finitude/infinitude para aquelas de possibilidade/necessidade. [...] não há uma tentativa de estabelecer uma [...] transição lógica entre esses pares.” Para ele, “os movimentos aqui parecem ser, simplesmente, mudanças de substituição [...]. Assim, a ordem dessas análises é mais ou menos intercambiável.”²¹⁴ Theunissen possui uma interpretação semelhante a de Stewart e acrescenta: “as formas do desespero que emergem de uma falha em realizar a síntese não podem aparecer simultaneamente”, ou seja, “[n]inguém que está num desespero tal que carece de necessidade e

²¹¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 39-41. Tradução nossa.

²¹² KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 41. Tradução nossa [Fatalism and determinism lack possibility for the relaxing and mitigating, for the tempering of necessity, and thus lack possibility as mitigation. The philistine-bourgeois mentality thinks that it controls possibility, that it has tricked this prodigious elasticity into the trap or madhouse of probability [...].].

²¹³ É o caso, por exemplo, de Michael Theunissen, Jon Stewart e Gregory Beabout. Cf. THEUNISSEN, Michael. **Kierkegaard's Concept of Despair**. Trad. Barbara Harshav e Helmut Illbruck. Princeton: Princeton University Press, 2005; STEWART, Jon B. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; e BEABOUT, G. R. **Freedom and its misues: Kierkegaard on Anxiety and Despair**. 2. ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2009.

²¹⁴ Cf. STEWART, Jon B. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 580-581. Tradução nossa.

finitude pode, simultaneamente viver através do desespero conflitante que consiste na carência de possibilidade e infinitude.”²¹⁵ Esta observação de Theunissen baseia-se no princípio dialético. Caso não seja dessa maneira, as formas se anulam e sua multiplicidade perde sentido. Essa é, de fato, a regra fundamental quanto ao desespero analisado a partir dos momentos da síntese e deve prevalecer a todo tempo, para se garantir a relação conceitual de caráter dialético das formas.

As identificações *desespero da finitude/necessidade* e *desespero da infinitude/possibilidade* não são problemáticas. Embora esses pares (finitude/necessidade e infinitude/possibilidade) sejam discutidos em seções diferentes, em ambos os casos, as polaridades se correspondem essencialmente.²¹⁶ O importante é que se compreenda que, “na medida em que um ser humano é uma síntese de dois polos, do físico e do psíquico, de finitude e infinitude, de possibilidade e necessidade, enfatizar um polo em detrimento do outro é ter uma má relação em si mesmo.” Assim, “[o] desespero de infinitude e possibilidade pode ser descrito como uma forma poética de existência em que se vive na fantasia e na imaginação.” Por outro lado, “o desespero de finitude e necessidade pode ser descrito como uma forma mundana de existência em que se faz [apenas] o que é esperado [pelos outros], sem nunca pensar sobre a possibilidade de algo novo. Aqui, o indivíduo abandona sua individualidade em prol da multidão, da massa.”²¹⁷

Terminada a descrição do desespero a partir da consideração abstrata do si-mesmo como síntese de polaridades, Anti-Climacus passa à descrição do fenômeno sob “a determinação de consciência [*Bevidstthed*]”. Esta seção se subdivide em duas outras principais: a) “o desespero que é ignorante de ser desespero” e b) “o desespero que é consciente de ser desespero”. Diferentemente da seção anterior, esta se constitui por uma apresentação das formas do desespero que segue uma gradação crescente da consciência ou da autoconsciência, tratando desde a expressão mínima do desespero, quando este é inconsciente, até a expressão mais intensa, entendida pelo autor como desafio. Anti-Climacus introduz esta parte pondo a relação: “quanto mais consciência tanto mais intenso é o desespero.” Supondo essa relação, ele apresenta as balizas do máximo e do mínimo desespero:

²¹⁵ Cf. THEUNISSEN, Michael. **Kierkegaard's Concept of Despair**. Trad. Barbara Harshav e Helmut Illbruck. Princeton: Princeton University Press, 2005. Tradução nossa.

²¹⁶ Cf. BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair**. 2. ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2009. p. 113.

²¹⁷ Cf. BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair**. 2. ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2009. p. 113-114. Tradução nossa.

O desespero do diabo é o mais intenso, pois o diabo é puro espírito e, portanto, consciência e transparência absolutas; no diabo não há nada de obscuro que pudesse servir como desculpa atenuante, seu desespero é, portanto, o mais absoluto desafio. Este é o máximo do desespero. O desespero em seu mínimo é um estado que, sim, quase se poderia ser humanamente tentado a dizer, com certa inocência, que nem mesmo se sabe que é desespero.²¹⁸

Essa passagem ilustra, com clareza, a proporção direta entre consciência do próprio desespero e intensidade do estado de desespero. O que distingue, basicamente, o desespero em seu máximo, representado pelo diabo, e o desespero em seu mínimo é, portanto, o nível de (auto)consciência, indicativo de quanto a própria situação espiritual é transparente para o indivíduo. Enquanto espírito puro, o diabo não tem “nada de obscuro que pudesse servir como desculpa atenuante”; por isso, seu desespero é “o mais absoluto desafio”. Quanto menos fatores atenuantes que possam servir de desculpa, maior transparência. Se se tem total clareza (transparência) de que seu estado é desespero e, ainda assim, insiste-se em permanecer em desespero, trata-se de uma postura de desafio. Se as atenuações são, de acordo com *Anti-Climacus*, apenas desculpas, logo, a dispensa de tais desculpas significa um assumir o desespero, mantendo-se em desespero, o que configura o desafio. Como nenhum ser humano é, assim como o diabo, espírito puro, logo, por conceito e condição, ninguém chega a alcançar este grau máximo de desespero. Isso indica que tal expressão não será o foco de *Anti-Climacus*, mas sim, ou principalmente, o tipo de desespero mais comum, que corresponde à provável situação de seu leitor e da sociedade em geral, a saber: a ignorância de estar em desespero, forma que “é a mais comum no mundo; de fato [...], isso que o Cristianismo chama mundo – [...] o paganismo como o era historicamente e como o é (e o paganismo na cristandade é exatamente esse tipo de desespero) – é desespero, mas não o sabe.”²¹⁹

Assim como um doente que não sabe que está com uma determinada doença não busca sua cura, também o desesperado que ignora que seu estado é desespero não procura a solução para seu problema espiritual. Nesse sentido, Kierkegaard, por meio de *Anti-Climacus*, oferece ao leitor a caracterização psicológica do desespero em suas múltiplas possibilidades de

²¹⁸ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 42. Tradução nossa [The devil's despair is the most intensive despair, for the devil is sheer spirit and hence unqualified consciousness and transparency; there is no obscurity in the devil that could serve as a mitigating excuse. Therefore, his despair is the most absolute defiance. This is despair at its maximum. Despair at its minimum is a state that yes, one could humanly be tempted almost to say that in a kind of innocence it does not even know that it is despair.].

²¹⁹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 45. Tradução nossa [This form of despair (ignorance of it) is the most common in the world; indeed, [...] what Christianity calls the world – [...] paganism as it was historically and is (and paganism in Christendom is precisely this kind of despair) is despair but is ignorant of the fact.].

expressão, para que, reconhecendo como que seus sintomas, possa identificar-se e, então, buscar a cura. Ainda que *Anti-Climacus* termine sua abordagem das formas do desespero com o ápice de sua intensidade, o “desafio”, é preciso ter em mente que o objetivo de seu texto é “edificação e despertar”. O primeiro passo para a edificação do leitor é, seguramente, seu despertar para sua real condição, pois, “[o] próprio desespero é uma negatividade, e a inconsciência do desespero é uma nova negatividade” que deve ser superada.²²⁰ Ao lado disso, *Anti-Climacus* admite que o desespero mais intenso é a forma mais rara, e que o desespero é cada vez menos comum à medida que aumenta sua autoconsciência e, conseqüentemente, sua intensidade. Entretanto, diante da tese de que o desespero é universal e, levando-se em conta que sua forma mais comum é a inconsciente, tal forma pode ser confirmada como o alvo principal do autor e, portanto, a mais relevante, ao menos dentro do contexto de um livro dedicado ao despertar de um público. Disso, porém, surge outro problema: “*Anti-Climacus* [...] terá de tornar plausível a ideia de que o desespero inconsciente conta como desespero.”²²¹ E mais adiante na obra, o autor afirmará que em sua base todo desespero é desafio. Isso significa que ele considera que o desespero implica, necessariamente, em algum nível de consciência. Esta “aparência” de inconsciência, porém, é expressão da natureza específica do problema central. *Anti-Climacus* afirma que “constitui precisamente uma forma de desespero [...] não estar consciente de estar desesperado.”²²² Como será demonstrado, essa inconsciência ou ignorância quanto ao desespero não corresponde, propriamente, a um bloqueio da consciência, mas a um não querer estar ciente de, não querer refletir sobre a própria situação negativa. Ao lado disso, uma análise minuciosa da apresentação das formas do desespero em crescente intensificação, pressupondo um nível cada vez mais elevado de consciência e, assim, com mais transparência, permite perceber a estratégia por detrás da constituição da escala. Trata-se de um desvelar gradual do problema em sua raiz. Dessa forma, apresentar-se-á a seguir, as formas conscientes, deixando-se para explorar a forma inconsciente em momento oportuno, de modo que sua caracterização colabore com a demonstração do problema central.²²³

Anti-Climacus expõe “o desespero que é consciente de ser desespero e que, portanto, é consciente de ter um si-mesmo no qual há algo eterno” em duas formas básicas: “α)

²²⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 44.

²²¹ FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 158.

²²² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 23. Tradução nossa [not being conscious of being in despair, is precisely a form of despair.].

²²³ A relação mais específica do desespero de tipo “inconsciente”, ou “a ignorância desesperada”, com o problema central de *A Doença para a Morte* será discutida no capítulo quarto.

Desesperadamente não querer ser si mesmo [ou] desespero da fraqueza [*Svaghedens*]” e “β) O desespero de desesperadamente querer ser si mesmo [ou] desafio [*Trods*]”.²²⁴ Na introdução a esse tipo de desespero, o autor afirma que “[n]a medida em que uma pessoa tem a concepção mais verdadeira sobre o desespero [...] e [...] é mais claramente consciente de si mesma como estando em desespero, se ela ainda permanece em desespero – nessa mesma medida o desespero é mais intenso.” Importa notar que a intensidade do desespero não aumenta apenas com o aumento da consciência (transparência), mas sim, pelo fato de o sujeito, mesmo que tendo maior clareza de seu estado “patológico”, permanecer voluntariamente nesse mesmo estado. Em seguida, Anti-Climacus indica seu objetivo: “vou agora examinar as duas formas de desespero consciente de modo a mostrar também um aumento na consciência do que é o desespero e na consciência de que o estado de alguém é desespero ou, o que dá no mesmo e é o decisivo, um aumento na consciência do *si-mesmo*.” Essas passagens demonstram que o autor intenciona dirigir-se a um leitor, muito provavelmente, inconsciente de seu desespero e de que é espírito num sentido mais profundo. Anti-Climacus pretende auxiliar despertar seu leitor, começando pelo que é “decisivo”: favorecendo “um aumento na consciência do *si-mesmo*.”

Para cumprir esse objetivo, o autor lança mão de uma tática em que as formas escaladas de desespero consciente servem como ilustração estratégica, no âmbito de uma comunicação indireta, para chamar a atenção do leitor para seu problema, adiantando-lhe uma “consciência” ou uma concepção que ele (ainda) “não” tem. Esse papel da descrição da fraqueza e do desafio sugere que ambos têm importância relativa no texto, isto é, secundária ao desespero inconsciente, mesmo que as formas conscientes sejam, do ponto de vista de sua intensidade, dialeticamente mais perigosas. Ciente das condições desse processo de despertar, o autor adianta ao leitor que, na medida em que, com a ajuda do texto e da vida, e por meio de sua própria reflexão, alguém se torna mais consciente de seu desespero, precisa também superá-lo. A superação é o fundamental, pois, do contrário, seu estado de desespero tornar-se-á mais intenso.

A primeira forma consciente descrita é o **desespero da fraqueza**, cuja má relação no si-mesmo consiste em não querer ser si mesmo. Esta forma pode se expressar de duas maneiras: “1) Desespero sobre o terreno ou sobre algo terreno” e “2) Desespero do eterno ou sobre si

²²⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 47, 49 e 67 (títulos), respectivamente. Anti-Climacus classifica a primeira dessas formas como desespero feminino (α) e a outra, como desespero masculino (β) (p. 49). No entanto, posto que o foco deste item da tese é na relação fundamental, e não na diferenciação ou caracterização das formas do desespero em si, não se discutirá essa dimensão referente ao gênero. O próprio autor observa que “apenas de modo puramente ideal essa diferença entre desespero masculino e feminino é completamente verdadeira.” (p. 49).

mesmo”. Na verdade, há uma gradação também dentro do desespero da fraqueza que vai desde o desespero sobre algo terreno, com menos consciência e, assim, menos reflexão e mais imediatidade, até o desespero sobre si mesmo, com maior nível de clareza e consciência sobre seu estado, maior reflexão e de caráter menos imediato; mas, na base, todas essas formas se correspondem. Nessa parte sobre o desespero consciente, Anti-Climacus trabalha com o expressar da consciência enquanto reflexão, numa relação inversamente proporcional entre esta e a imediatidade. Quanto maior o grau de consciência, maior o grau de reflexão e, conseqüentemente, menos imediatidade. Anti-Climacus descreve as formas numa escala que vai do desespero mais imediato (sobre algo terreno) ao mais reflexivo (desafio demoníaco). O grau mais baixo de desespero consciente é, portanto, “desespero sobre o terreno”. O que caracteriza esta forma é que “[e]ste é a pura imediatidade, ou imediatidade contendo em si uma reflexão quantitativa.” Assim, “não há nenhuma consciência infinita do *si-mesmo*, [...] que o [seu] estado é desespero; o desespero é um simples sofrimento, um sucumbir sob pressão externa que de modo algum vem de dentro como ato.” Trata-se, portanto de uma passividade, de uma postura passiva ante sua própria condição. Isso assim se dá porque

O [homem] imediato (na medida em que a imediatidade pode ocorrer na realidade efetiva sem qualquer reflexão) é apenas animicamente determinado; seu *si-mesmo*, ele mesmo, é algo que pertence à dimensão temporal e mundana, em conexão imediata com o outro (*το ετερον*), e tem apenas uma aparência ilusória de como se houvesse algo eterno em si. [...] Sua dialética é: o agradável e o desagradável; seus conceitos: boa sorte, má sorte, destino.²²⁵

O desespero é entendido por esse sujeito como algo que “*acontece, sobrevém* (vir – sobre)” a ele. Daí sua passividade. E assim, “já que o si-mesmo não tem em si nenhuma reflexão, aquilo que o leva ao desespero deve vir de fora e o desespero é um mero padecer”, em que “[a]quilo que para a pessoa do imediato é toda a sua vida [...] é tomado dela ‘por um golpe do destino’” e a torna, “em suas próprias palavras, infeliz, ou seja, o imediato nela tomou um golpe tão grande que não consegue mais se reproduzir: ela desespera.” E “cada *quid nimis* [excesso], que dele exige reflexão, o leva ao desespero.” Mas, se, por outro lado, “chega auxílio na exterioridade, então a vida volta ao desesperado, ele começa onde ele havia parado; um *si-*

²²⁵ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 51. Tradução nossa, com adaptação nossa [The man of immediacy is only psychically qualified (insofar as there really can be immediacy without any reflection at all); his self, he himself, is an accompanying something within the dimensions of temporality and secularity, in immediate connection with “the other” (*το ετερον*), and has but an illusory appearance of having anything eternal in it. [...] Its dialectic is: the pleasant and the unpleasant; its concepts are: good luck, bad luck, fate.].

mesmo ele não era e um *si-mesmo* ele não se tornou”. Por conseguinte, “[e]ssa forma de desespero é: [...] desesperadamente preferir ser um outro ao invés de si mesmo, querer para si um novo *si-mesmo*.” Em outras palavras, “[q]uando a imediatidade desespera [...] [a] pessoa do imediato então ajuda a si mesma de outro modo, ela deseja ser uma outra pessoa”, ou seja, “no momento do desespero nenhum desejo está tão próximo [dela] quanto este: ter se tornado uma outra pessoa ou tornar-se uma outra pessoa.” Em suma, nesse nível de desespero, a pessoa só “conhece o que é ter um *si-mesmo* (e aqui está novamente o infinitamente cômico) pela exterioridade.”²²⁶

Anti-Climacus mostra que, dentro dessa mesma forma, pode haver uma variação que representa um passo adiante: “[q]uando se supõe que a imediatidade tem uma reflexão em si” e, então, “o desespero é um pouco modificado; surge uma certa consciência maior do *si-mesmo* e, com isso, também do que é desespero”. De qualquer modo, “o desespero é essencialmente fraqueza, um sofrer; sua forma é desesperadamente não querer ser si mesmo.” “O avanço em comparação com a pura imediatidade” está “em que o desespero não aparece sempre [...] por algo que acontece, mas pode ser ocasionado pela própria reflexão, de modo que o desespero, [...] não é um mero sofrimento”. Em vez de ser “um sucumbir a circunstâncias externas”, seu desespero é, “até certo ponto, uma atividade da própria pessoa, uma ação. Aqui, de fato, há um certo grau de reflexão”, com que se “inicia o ato de separação no qual o próprio *si-mesmo* se torna consciente enquanto essencialmente diferente do mundo circundante e da exterioridade, bem como de suas influências.” Este sujeito “compreende que abandonar o *si-mesmo* é uma transação” e “ele faz concessões, ele é capaz de fazê-lo [...], e por quê? Porque até certo ponto ele separou a si mesmo da exterioridade, pois ele tem uma vaga ideia de que até mesmo pode haver algo eterno no *si-mesmo*.”

Mas [...] a dificuldade que ele encontra requer um rompimento com toda a imediatidade”. E, por outro lado, “ele não tem nenhuma consciência de um *si-mesmo* que é ganho com a infinita abstração de toda a exterioridade, este *si-mesmo* abstrato,” por meio do qual se adquire “a primeira forma do *si-mesmo* infinito e o [fator] progressivo em todo o processo pelo qual um *si-mesmo* assume infinitamente seu *si-mesmo* efetivo com [todas] as suas dificuldades e vantagens.” Assim, “ele desespera e o seu desespero é: não querer ser si mesmo”, mas “não lhe ocorre o ridículo de querer ser um outro”; antes, fica esperando uma possível mudança capaz de tornar aceitável esse *si-mesmo* que ele não quer ser, capaz de torná-lo, até mesmo, motivo de regozijo. Nisso se mostra o caráter passivo dessa forma de desespero. Assim,

²²⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 51-53.

outro problema pode surgir: “[e]le se afasta completamente da direção interna, por cujo caminho ele deveria ter avançado para, em verdade, se tornar um *si-mesmo*.” Em sua estratégia evasiva, “assume o que em sua linguagem ele chama seu *si-mesmo*, ou seja, que talentos, capacidades, etc. lhe tenham sido dados, tudo isso ele assume numa direção exterior, em direção à, como se diz, vida, a vida real, a vida ativa” e “trata com muita prudência o pouquinho de autorreflexão que ele tem em si”, pois “teme que o que há no fundo venha à tona novamente”, que seu desespero se manifeste.²²⁷

Segundo Anti-Climacus, “há então uma diferença essencial entre as duas expressões [...]: desesperar sobre o terreno (categoria da totalidade) e desesperar sobre algo terreno (o particular)”. Essa diferença consiste em que aquele que desespera sobre algo terreno atribui seu desespero à perda de algo particular. Aquele que desespera sobre “o terreno”, desespera sobre o terreno como um todo, ou seja, “o *si-mesmo* em imaginação desespera com paixão infinita sobre algo terreno”, então, “a paixão infinita transforma isso que é particular, esse algo, no terreno *in toto*”. A reflexão passa a trabalhar com a categoria da totalidade. Assim, o desesperado entende que perdeu não apenas algo ou alguém, mas que perdeu tudo e que, por isso, sua vida, conseqüentemente, também perdeu o sentido. Com isso, “há também um avanço essencial na consciência do *si-mesmo*. Esta forma, desesperar sobre o terreno, é, então, uma primeira expressão dialética para a próxima forma de desespero”: “Desespero do Eterno ou sobre si mesmo”.²²⁸

“Se o anterior era *desespero da fraqueza* [*Svaghedens Fortvivlelse*] então este é: *desespero sobre sua fraqueza* [*Fortvivlelse over sin Svaged*]”. A diferença consiste em que “a forma anterior tem a consciência da fraqueza como sua consciência final [...], aqui a consciência não para nisso, mas se intensifica para uma nova consciência, a de sua fraqueza.” Com isso, o desesperado “se torna agora mais claramente [...] de que ele desespera do Eterno, desespera sobre si mesmo, de que ele pôde ser tão fraco a ponto de atribuir ao terreno tão grande importância, o que agora se lhe torna a expressão de que ele perdera o Eterno e a si mesmo.” Analogamente, “como quando um pai deserda um filho, assim também o si-mesmo não quer reconhecer a si mesmo depois de ter sido tão fraco. Em desespero ele não pode esquecer essa fraqueza, de certo modo ele odeia a si mesmo” e “não quer, por assim dizer, ouvir nada sobre si mesmo, não sabe dizer sobre si mesmo.” Em seu orgulho, o si-mesmo empenha-se em

²²⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 54-56.

²²⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 60.

esconder do mundo e de si seu fracasso, sua fraqueza, “preenchendo o tempo com não querer ser si mesmo, e, contudo, ele é suficientemente um *si-mesmo* para amar a si mesmo. Isso se chama fechamento hermético [*Indeshluttethed*]”, por meio do qual “nosso desesperado” consegue “manter afastado qualquer intruso [...] ao passo que exteriormente ele parece totalmente ‘uma pessoa real’.”²²⁹

Mas, “[s]e agora ele não fica parado naquele ponto, [...] em desespero ele quer voltar para o imediato, mas sempre com consciência do *si-mesmo* que ele não quer ser.” A partir disso, “se o desespero é intensificado, ele se torna desafio, e agora se torna claro quanta inverdade havia em toda essa questão da fraqueza, torna-se claro quão dialeticamente correto está que a primeira expressão do desafio é justamente desespero sobre sua fraqueza.” E assim, “caso se avance um único passo dialético, então o desesperado chega à consciência de porque ele não quer ser si mesmo.” Isso marca “uma mudança, então há o desafio, e este é o caso justamente porque ele desesperadamente quer ser si mesmo.”²³⁰

Nesta forma de desespero há agora um aumento na consciência do *si-mesmo* e, portanto, uma maior consciência do que o desespero é e que o estado de alguém é desespero; aqui o desespero é consciente de si mesmo como um ato, ele não vem de fora como um sofrimento sob a pressão da exterioridade, ele vem diretamente do *si-mesmo*. E, portanto, o desafio, comparado com o desespero sobre a fraqueza, é uma nova qualificação.²³¹

“Para desesperadamente querer ser si mesmo”, de modo ativo, “deve haver consciência de um *si-mesmo* infinito”, que corresponde “apenas [...] à possibilidade mais abstrata do *si-mesmo*. E é este *si-mesmo* [abstrato] que ele quer desesperadamente ser, [...] rompendo cada relação para com um poder que o estabeleceu ou [...] com a ideia de que existe um tal poder.” Na verdade, esse *si-mesmo* “quer desesperadamente ser mestre de si mesmo ou criar a si mesmo, fazer do seu *si-mesmo* o *si-mesmo* que ele quer ser, determinar o que ele terá e o que não terá em seu *si-mesmo* concreto.”²³² O desafio “é propriamente desespero com ajuda do eterno, o

²²⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 61-63. Tradução nossa.

²³⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 65-66. Tradução nossa.

²³¹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 67. Tradução nossa. [In this form of despair, there is a rise in the consciousness of the self, and therefore a greater consciousness of what despair is and that one's state is despair. Here the despair is conscious of itself as an act; it does not come from the outside as a suffering under the pressure of externalities but comes directly from the self. Therefore defiance, compared with despair over one's weakness, is indeed a new qualification.]

²³² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 67-68. Tradução nossa.

desesperado abuso do eterno, que está no *si-mesmo*". Ele pode ser considerado como "a passagem para a fé", pois, "graças ao eterno o *si-mesmo* tem a coragem de perder-se a si mesmo para ganhar a si mesmo; aqui, ao contrário, ele não quer começar por perder a si mesmo, mas quer ser si mesmo"²³³ exatamente "como ele quer, produzido com ajuda da forma infinita do *si-mesmo* negativo."²³⁴ Com a imagem do eterno que tem em si, o *si-mesmo* projeta uma imagem abstrata de si, caracterizada por um conjunto perfeito de qualificações segundo seus próprios critérios. Com isso, "ele que começar um pouquinho antes do que outras pessoas, não do e com o princípio [*ikke ved og med Begyndelsen*], mas 'no princípio' [*i Begyndelsen*]"²³⁵.

Em outros termos, "ele não quer assumir seu próprio *si-mesmo*, não quer ver sua tarefa nesse *si-mesmo* que lhe foi dado; ele quer, sendo a forma infinita, construir ele mesmo seu *si-mesmo*." Entretanto, esse "*si-mesmo* está tão longe de se tornar cada vez mais si mesmo que se torna cada vez mais claro que ele é um *si-mesmo* hipotético. O *si-mesmo* é [...], absolutamente, [...] seu próprio senhor, e precisamente isso é desespero, mas também o que ele considera seu prazer, seu deleite." Sua condição, contudo, mais parece a de "um rei sem nação", que "não reina propriamente sobre nada; sua posição, sua soberania está sujeita à dialética de que a cada momento a rebelião tem legitimidade." Afinal, seu projeto para si é abstrato e "está arbitrariamente fundado no próprio *si-mesmo*."²³⁶ Mas, como qualquer ser humano, este *si-mesmo* se constitui também por finitude e necessidade, âmbitos em que problemas de diversas naturezas podem ocorrer. Assim, se ocorre alguma dificuldade, "uma cruz temporal", "um espinho na carne", então, "apesar de [desse limite] ou em desafio a toda a existência, ele quer ser si mesmo com isso, levar isso junto [...]. Pois esperar a possibilidade de auxílio, especialmente na força do absurdo, de que para Deus tudo é possível, não, isso ele não quer." Ao contrário, "ele prefere ser si mesmo com todas as agonias do inferno, se necessário, a procurar auxílio."²³⁷

Caso haja um aumento da consciência de sua situação, o desespero nesse *si-mesmo* se intensificará, e, caso ele persista no desespero, este tomará uma forma demoníaca. Trata-se de "[u]m *si-mesmo* que em desespero quer ser si mesmo" com um tormento ou aflição que ele não

²³³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 67. Tradução nossa.

²³⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 68. Tradução nossa.

²³⁵ Alusão aos textos bíblicos de: Gênesis 1.1: "No princípio, criou Deus os céus e a terra" e João 1.1: "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus." [Nota de Jonas Roos].

²³⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 68-69. Tradução nossa.

²³⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 70-71. Tradução nossa.

permite que tirem “do seu *si-mesmo* completo. Então agora ele faz precisamente desse tormento o objeto de toda a sua paixão, e finalmente isso se torna uma ira demoníaca.” Portanto, “[o] desespero demoníaco é a forma mais intensa de desespero [...], em ódio para com a existência ele quer ser si mesmo, [...] de acordo com sua miséria.” Não se trata mais de simples desafio, mas o sujeito, “por despeito [...] quer se impor desafiadoramente sobre isso [o poder que o estabeleceu], quer aderir a isso por malícia”. E, “[r]ebelando-se contra toda a existência”, “[a] pessoa em desespero acredita que ela mesma é a evidência” viva e sofredora “contra sua bondade [de Deus].” Assim, “a pessoa em tal desespero também não quer ouvir nada sobre isso [sobre consolo para si]”, pois “esse mesmo consolo seria sua anulação”.²³⁸ O desesperado no desafio insiste em sua liberdade de ser si mesmo, segundo seus próprios critérios, ainda que isso possa prejudicá-lo. Anti-Climacus relaciona essa postura desafiante a um “motim demoníaco” contra Deus, que se caracteriza como um rígido fechamento em si mesmo (“fechamento hermético”), correspondente a “uma interioridade com uma fechadura trancada”. Jamie Ferreira faz uma analogia desse tipo de desesperado com uma criança que, por birra, desafiadoramente recusa abrir sua boca para receber o alimento, para poder continuar a culpar seu responsável por deixá-la com fome e, assim, insistir que está sendo maltratada.²³⁹ Esta, é, portanto, a forma mais intensa de desespero: querer ser si mesmo em desafio demoníaco, com fechamento hermético. É, também e, por conseguinte, a forma mais consciente.

Importa ressaltar que as formas conscientes de desespero, fraqueza e desafio, são, ambas, essencialmente desespero – uma má relação no si-mesmo, e que, por isso, devem ser entendidas dialeticamente. Fraqueza e desafio são dois modos de recusar a tarefa de se tornar um si-mesmo, de se tornar espírito. De acordo com Anti-Climacus, “esta é apenas uma diferença relativa”, quando, analiticamente, acentua-se a passividade ou a atividade do sujeito, visto que “nenhum desespero [é] completamente livre de desafio” e “mesmo o mais alto desafio do desespero nunca é completamente livre de alguma fraqueza.”²⁴⁰ “Em ambos os casos, [...] desiste-se do labor de tornar-se o si-mesmo [específico] criado que se deve ser – recusa-se o desafio de continuar a criação iniciada por Deus [poder capaz de criar e manter a criação]. Desiste-se da tarefa de modelar com liberdade um si-mesmo dependente”, com a ajuda de Deus.²⁴¹ E este labor, que deve ser executado a partir de Deus e com o auxílio dele, é a expressão

²³⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 71-73. Tradução nossa.

²³⁹ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 157-158.

²⁴⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 49. Tradução nossa.

²⁴¹ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 158.

viva, ou seja, existencial, ativa e concreta, daquela relação fundamental correspondente ao espírito ou, em outra perspectiva, à fé.²⁴²

E, assim, após apresentar a forma mais intensificada do desespero, Anti-Climacus passa à segunda parte de *A Doença para a Morte*, onde introduz uma ideia radicalmente nova dentro da linha de raciocínio da obra: a ideia de pecado. Alguns intérpretes, não totalmente sem razão, encontram dificuldade em relacionar a primeira parte da obra com a segunda, sem compreender o passo que o autor realiza da descrição mais antropológica a esse segundo percurso, de caráter mais proximamente teológico. Tal dificuldade pode ser parcialmente resolvida se assumida como tarefa deixada intencionalmente pelo autor a quem aceita o desafio de ler sua exposição psicológico-cristã. Como seu pseudônimo correlato – Johannes Climacus –, Anti-Climacus parece não estar interessado em transmitir conteúdos objetivos de conhecimento, mas em provocar reflexão atenta, que exige do leitor um demorar-se com as ideias expostas e consigo mesmo.²⁴³ Embora haja intérpretes que preferem fazer uma leitura isolada de cada uma das partes, supervalorizando sua independência, a leitura criteriosa do texto como um todo não deixa margem para esse tipo de tendência disjuntiva. Para se fazer uma tal leitura, é preciso ignorar, “passar por cima” de vários elementos de mútua referência entre as duas partes.²⁴⁴ Essa mútua referencialidade de caráter dialético é fundamental para se compreender corretamente tanto o conceito de pecado na segunda parte, quanto o de desespero na primeira.²⁴⁵ Sem essa relação de recíproco apoio, teórico e de continuidade, a compreensão da relação fundamental Deus-indivíduo e sua problemática correlativa, a do tornar-se, esvaziam-se.²⁴⁶

²⁴² Espírito e fé se correspondem em *A Doença para a Morte*, sendo, mesmo, sinônimos, em sentido fundamental. A diferença se dá conforme a perspectiva assumida. De modo breve, pode-se dizer que “espírito” se refere mais especificamente à perspectiva da concepção cristã do ser humano como uma relação (com Deus) e, mais concretamente, à relação em si: “o ser humano é espírito”. “Fé”, por sua vez, refere-se à perspectiva da ação e da atitude positiva do cristão em relação à Deus; diz-se que o ser humano “tem” fé ou que vive a fé, mas não que “é” fé. Assim, segundo Anti-Climacus, o ser humano “é” uma *relação*, que é o espírito, e “tem” uma *postura* que é a fé. Os dois termos se referem à mesma relação fundamental, porém, com ênfases em aspectos distintos, de acordo com o contexto.

²⁴³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. Segunda parte, seção 2, p. 133-263; especialmente, p. 262. Essa postura em relação ao conhecimento meramente objetivo, indiferente à existência, ou despreocupado com a tarefa de tornar-se indivíduo (este é o problema, não o conhecimento objetivo em si), pode ser atribuída a Kierkegaard, com seus escritos em geral.

²⁴⁴ Para maior esclarecimento sobre essa questão, ver: GRØN, Arne. The Relation Between Part One and Part Two of *The Sickness Unto Death*. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies**: yearbook 1997. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 35-50.

²⁴⁵ Cf. MARCH, James L. Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (19)**: The Sickness unto Death. Macon: Mercer University Press, 1987. p. 67-84.

²⁴⁶ Os textos de Ferreira e Grøn sobre *A Doença para a Morte* oferecem uma abordagem de integração das duas partes da obra. Enquanto Ferreira faz uma passagem harmoniosa da explicação da primeira parte para a explicação da segunda (cf. FERREIRA, M. Jamie. The Sickness unto Death and Discourses. In: _____).

3.2.3 A relação fundamental II: o especificamente religioso através da negatividade do pecado

No início da segunda parte de *A Doença para a Morte* – “Desespero é o pecado” [*Fortvivlelse er Synden*], o autor apresenta prontamente o conceito de pecado, já relacionado com o desespero: “Pecado é: *diante de Deus, ou com a noção de Deus, em desespero não querer ser si mesmo ou em desespero querer ser si mesmo.*” E explica: “Deste modo, pecado é a fraqueza intensificada ou o desafio intensificado: pecado é a intensificação do desespero. A ênfase está no *diante de Deus, ou com a concepção de Deus*”.²⁴⁷ Neste ponto da obra, o autor trabalha novamente com a relação de intensificação pela consciência. Quanto mais consciência, mais transparência; e quanto mais transparência referente ao problema do desespero, mais intenso é o problema. Há, contudo, uma diferença na passagem para a segunda parte. No presente caso, a intensificação do desespero que origina a passagem deste ao pecado se dá pelo fator “*diante de Deus*”, isto é, tendo a consciência de se estar diante de Deus. Assim, a condição para se considerar um indivíduo sob a categoria do pecado é que ele esteja em desespero *diante de Deus, ou com a noção de Deus*. Levando-se em consideração que, já na primeira parte, é afirmado que “[t]oda existência humana que não é consciente de si mesma [...] enquanto espírito de forma pessoal diante de Deus [...] é, afinal, desespero”²⁴⁸, e que, portanto, a relação consciência de Deus e desespero já havia sido dada, surge a questão a respeito do papel da segunda parte. Trata-se apenas de um reescrito teológico da primeira, com a introdução da ideia de pecado, ou há, de fato, uma novidade?

Interpretar a segunda parte de *A Doença para a Morte* como uma simples versão religiosa ou teológica da primeira parte é uma verdadeira armadilha, um equívoco. O que deve ser mantido é a mútua referencialidade entre essas partes, numa constante dialética entre os

Kierkegaard. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 148-167.), Grøn trata diretamente sobre o problema da relação entre as duas partes (cf. GRØN, Arne. *The Relation Between Part One and Part Two of The Sickness Unto Death*. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies**: yearbook 1997. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 35-50).

²⁴⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 77. Tradução nossa [*Sin is: before God, or with the conception of God, in despair not to will to be oneself, or in despair to will to be oneself. Thus sin is intensified weakness or intensified defiance: sin is the intensification of despair. The emphasis is on before God, or with a conception of God.*]

²⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 46. Tradução nossa [*Every human existence that is not conscious of itself [...] before God as spirit [...] is nevertheless despair.*]. É presumível que, de acordo com o conceito de desespero estabelecido em toda a primeira parte da obra, não se pode desesperar sem alguma consciência do próprio desespero e, assim, sem alguma consciência de que se está diante de Deus, ainda que em suas gradações mais baixas a consciência seja turva e intermitente. Cf. FERREIRA. M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 168 (nota 8).

conceitos de desespero e pecado, sem desconsiderar a linha de intensificação do desespero, que permanece na segunda parte. Isto sugere continuidade entre as duas partes, indicando que há, de fato, uma culminação do problema do tornar-se si-mesmo com a ideia do pecado. Ao considerar o pecado como “intensificação do desespero”, Anti-Climacus apresenta a descrição de uma escala contínua, na qual o pecado se localiza como a forma mais intensa. Não há, portanto, uma reelaboração, e, sim, uma continuação. Contudo, é crucial assumir que há uma nova qualificação quanto ao desespero, com a introdução da categoria teológica do pecado, que pode, até mesmo, ser compreendida como uma descontinuidade. Esta descontinuidade, porém, não está no desespero em si, mas na mudança do critério relativo ao tornar-se si-mesmo, que não só é alcançada num nível mais elevado de consciência como, também, exige ou põe uma qualidade distinta dessa consciência.

O caminho que Anti-Climacus constrói desde a apresentação do desespero, passando por suas diversas formas, até o pecado intensificado, não visa demonstrar, simplesmente, as várias possibilidades de manifestação de um fenômeno em gradação crescente, mas demonstrar o único problema que subjaz a essas mesmas expressões. Se, de um lado, o aumento na consciência aumenta a intensidade do problema fundamental, por outro lado, há uma ratificação e insistência no texto quanto ao fato de o problema ser o mesmo. O autor enfatiza: “Pecado é desespero”. Anti-Climacus insiste nessa identificação até o fim da segunda parte, o que praticamente inviabiliza uma distinção radical entre uma categoria e outra. A própria definição de pecado “acentua o ponto crucial de que pecado é desespero (pois pecado não é a agitação [*Vildhed*] de carne e sangue, mas o consentimento do espírito a isso), e é: diante de Deus.” Mas estar diante de Deus é estar diante de Cristo. É essa ideia e sua relevância que o autor quer afirmar. Todo o caminho percorrido converge para esse ápice que remete à relação fundamental, isto é, identifica a relação de fundamento em Deus, que caracteriza o espírito e a fé, com a relação entre indivíduo particular e Cristo. O poder sobre o qual o indivíduo deve fundamentar sua existência enquanto espírito é Cristo, na medida em que tal poder é Deus e Cristo é Deus encarnado.²⁴⁹ Em suas próprias palavras, Anti-Climacus explica a transição da primeira à segunda parte de *A Doença para a Morte*:

²⁴⁹ De acordo com a crença cristã, Cristo é o Filho de Deus, Deus Filho, uma das pessoas da Santíssima Trindade. De todo modo, não há em Kierkegaard e não é o caso aqui de uma negação da Trindade. Por ser Cristo (Jesus de Nazaré) a pessoa da Trindade que se encarnou, cabe a Ele esse papel mediador entre Deus e os seres humanos. É nesse sentido que “fundar-se transparentemente em Deus” significa alicerçar o “ser espírito” em Cristo. Certamente Kierkegaard tinha em mente a passagem joanina que diz: “Ninguém vem ao Pai a não ser por mim. Se me conheceis, também conhecereis meu Pai. [...] Quem me vê, vê o Pai. [...] As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo, mas o Pai, que permanece em mim, realiza suas obras. Crede-me: eu estou no Pai e o Pai em mim.” (Jo 14, 6-11). Cf. BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Edição revista e ampliada. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1881-1882.

Toda essa deliberação deve agora dialeticamente tomar uma nova direção. A questão é que a gradação anteriormente considerada na consciência do si-mesmo pertence à categoria do *si-mesmo* humano ou do si-mesmo cujo critério é o ser humano. Mas este si-mesmo toma uma nova qualidade e qualificação ao ser um si-mesmo diretamente diante de Deus. Este si-mesmo não é mais o si-mesmo meramente humano, mas aquilo que eu, na esperança de não ser mal compreendido, chamaria de si-mesmo teológico, o si-mesmo diretamente diante de Deus. E que realidade [*Realitet*] infinita o si-mesmo ganha ao estar consciente de existir diante de Deus, ao se tornar um si-mesmo humano cujo critério é Deus!²⁵⁰

A segunda parte deve apresentar, conforme o autor, “uma nova direção” no escrito. Contudo, está explícito que essa guinada é apenas dialética, pois seu objeto e seu problema permanecem os mesmos, ou seja, o ser humano entendido como um *si-mesmo* na situação de desespero. Nesta parte, o autor continuará com o desenvolvimento das gradações de consciência, mas pressupondo uma nova qualificação do si-mesmo, ao assumir Deus como critério para o si-mesmo, em vez de o próprio ser humano, como fora considerado na primeira parte. Ter Deus como critério implica “estar consciente de existir diante de Deus”, para “se tornar um *si-mesmo* humano cujo critério é Deus”. Dessa forma, toda a problemática do desespero desenvolvida na primeira parte converge para a questão do pecado e se orienta de modo mais específico para seu significado. É, portanto, o sentido de “pecado” relacionado a uma nova qualificação da consciência, que determinará a problemática fundamental da obra, retomando a ideia central do ser humano enquanto espírito.

A segunda parte é subdividida em duas subpartes (A e B) e se constitui, basicamente, por dois momentos principais: 1) exposição do conceito cristão de pecado dentro da linha de intensificação do desespero, com referência à concepção de Deus (“A – Desespero é pecado”), e 2) apresentação da relação entre indivíduo pecador e Cristo (“B – A continuação do pecado”). A obra culmina e, assim, se encerra na subparte B, com o problema da relação com Cristo, que corresponde, precisamente, à relação fundamental de que deriva a problemática principal de *A Doença para a Morte*. Toda a exposição prévia da segunda parte (A) está orientada para essa relação. É nela exposição inicial que a noção cristã de pecado é delineada, o que é crucial, pois,

²⁵⁰ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 79. Tradução nossa [This whole deliberation must now dialectically take a new direction. The point is that the previously considered gradation in the consciousness of the self is within the category of the human self, or the self whose criterion is man. But this self takes on a new quality and qualification by being a self directly before God. This self is no longer the merely human self but is what I, hoping not to be misinterpreted, would call the theological self, the self directly before God. And what infinite reality [*Realitet*] the self gains by being conscious of existing before God, by becoming a human self whose criterion is God!].

segundo Anti-Climacus, “[é] especificamente o conceito de pecado, o ensinamento sobre o pecado, que de modo mais decisivo diferencia qualitativamente o Cristianismo do paganismo”.²⁵¹ Por isso, é preciso compreender adequadamente as relações expostas na elaboração prévia da subparte A para, então, compreender corretamente a relação fundamental exposta na subparte B.²⁵²

A exposição da relação fundamental na subparte A, tratada mais especificamente na subparte B, é precedida por uma caracterização do conceito cristão de pecado. Anti-Climacus apresenta quatro características essenciais: 1) que o pecado é sempre “diante de Deus, ou com a concepção de Deus” (primeiro capítulo de A); 2) que o conceito de pecado pressupõe o paradoxo e a possibilidade de escândalo ante o paradoxo (apêndice do primeiro capítulo); 3) que o pecado é, propriamente, desafio, posto que “jaz na vontade, não no conhecimento; e essa corrupção da vontade afeta a consciência do indivíduo” (segundo capítulo); e 4) que “o pecado não é uma negação mas uma posição”, um estado positivo, ou seja, efetivo e contínuo (terceiro capítulo).

A primeira característica essencial do pecado é a referência “diante de Deus”. Esta é a primeira, não apenas devido à ordem de apresentação, mas, precisamente, porque determina a distinção, ainda que dialética, entre desespero e pecado. A expressão “diante de Deus” invoca referência; daí a necessidade de uma noção ou concepção de Deus. Essa referência é necessária na medida em que o ser humano é espírito. Pois, sendo o espírito entendido como uma relação que se relaciona a si mesma, relacionando-se a Deus, é preciso que o indivíduo possua alguma concepção de Deus e entenda-se diante dele para que seja possível a relação. A partir da introdução dessa nova referência, “diante de Deus”, há, por conseguinte, a substituição do critério antropológico para o si-mesmo pelo teológico, ou seja, quando o critério para o si-mesmo deixa de ser o próprio ser humano e passa a ser Deus. “O desespero é intensificado em relação à consciência do si-mesmo, mas o si-mesmo é intensificado em relação ao critério para o si-mesmo, e isso infinitamente quando Deus é o critério.”²⁵³ Há, portanto, não apenas uma

²⁵¹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 89. Tradução nossa [It is specifically the concept of sin, the teaching about sin, that most decisively differentiates Christianity qualitatively from paganism [...].].

²⁵² Por outro lado, a pressuposição desta relação fundamental de B num exercício de releitura ou retomada de A, ainda que mental, serve ao leitor como ferramenta interpretativa que lhe permite perceber um nexos mais consistente entre as características do pecado descritas por Anti-Climacus e o conceito de desespero como relação espiritual.

²⁵³ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 80. Tradução nossa [Despair is intensified in relation to the consciousness of the self, but the self is intensified in relation to the criterion for the self, infinitely when God is the criterion.].

intensificação da consciência, mas também do próprio si-mesmo, e, nessa medida, “quanto maior a concepção de Deus tanto maior o *si-mesmo*; e quanto maior o si-mesmo tanto maior a concepção de Deus.”²⁵⁴ Quanto mais elevado é o critério, maior a exigência. Anti-Climacus observa que “cada coisa é qualitativamente o que é por aquilo que ela é medida, e aquilo que é o seu critério qualitativo [*Maalestok*] é eticamente a sua meta”. Mas “o critério e a meta são o que define algo [...], com a exceção da condição no mundo da liberdade, onde”, devido a uma “desqualificação” responsabilizável – o pecado – “a meta e o critério ainda permanecem discriminadamente o mesmo tornando claro o que uma pessoa não é – ou seja, aquilo que é sua meta e seu critério.”²⁵⁵ Um ser humano precisa tornar-se sua meta [*Maal*] tendo seu critério por referência. Como o critério, no caso, é Deus, a meta é a semelhança de Deus. Na medida em que um indivíduo não se torna sua meta com base no critério (Deus), o critério permanece como a imagem de sua meta, a espera de compleição. A disparidade entre ser atual e meta deve-se ao pecado, condição adquirida por meio da liberdade e que precisa ser superada para se alcançar a meta: ser propriamente espírito, ser si-mesmo, ser cristão.

Para se ter Deus por critério, no entanto, é necessário estar “*diante de Deus*” e, assim, “*com a concepção de Deus*”. A expressão “concepção de Deus” em dinamarquês – “*Forestillingen om Gud*” – tem um sentido bem mais concreto. Ela traz conotações referentes a performance e apresentação de si a outrem, podendo indicar o ato de, conotação ativa e concreta que o termo “concepção”, de origem latina, não tem, restringindo-se mais à conotação de “ideia” ou “pensamento” (de Deus).²⁵⁶ Desse modo, ter uma concepção de Deus implica, além da ideia, o posicionamento existencial do indivíduo ante esse ser representado por essa ideia; é fazer-se presente diante de Deus. É preciso atentar para o detalhe de que não se trata de fazer-se presente ante uma mera ideia, mas ante o ser representado por essa ideia. O ser, nesse caso, corresponde a uma concretude que é definida mais adiante por Anti-Climacus, quando este trata, na subparte B, do “pecado de desesperar do perdão dos pecados”, o que é “escândalo”. O escândalo, por sua vez, só é possível diante de uma concretude, por mais que dependa da ideia e da imaginação. Tendo afirmado anteriormente que a concepção de Deus implicava numa intensificação na consciência do si-mesmo, neste ponto, o autor explica que “[a] intensificação na consciência do *si-mesmo* é aqui o conhecimento de Cristo, um *si-mesmo* diretamente diante

²⁵⁴ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 80. Tradução nossa [In fact, the greater the conception of God, the more self there is; the more self, the greater the conception of God.].

²⁵⁵ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 79-80. Tradução nossa.

²⁵⁶ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 161.

de Cristo.” Assim, estar “diante de Deus, com a concepção de Deus” é estar diante de Cristo com o conhecimento a respeito dele.

Consequentemente, o critério antes mencionado também passa a ser identificado na obra com Cristo: “Que Cristo seja o critério é a expressão, confirmada por Deus, da enorme realidade que tem um *si-mesmo*, pois apenas em Cristo é que Deus é a meta e o critério do ser humano, ou o critério e a meta.”²⁵⁷ Com isso, a relação fundamental que corresponde ao vigor do espírito no indivíduo é, em certo sentido, reapresentada como sendo a relação de fé em Cristo, “quando o *si-mesmo* [...], justamente por ter desesperado, fundamenta-se de modo transparente em Deus.”²⁵⁸ Portanto, ter fé significa ter fé em Cristo e, assim, fundamentar-se no poder que estabeleceu o si-mesmo como espírito é fundamentar-se em Cristo. Em outros termos, superar o desespero só é possível por meio da relação espiritual de fé no Deus encarnado, que confere o perdão do pecado e a saúde do espírito. “[P]orque Ele [Cristo] existe, por isso esta doença não é para a morte.”²⁵⁹ Ao se retomar essa ideia-chave da introdução, a pertinência de se assumir a relação do indivíduo com Cristo como a relação fundamental da problemática de *A Doença para a Morte* fica mais clara.

A passagem apresentada por Anti-Climacus da relação de consciência com a ideia de Deus à relação com a pessoa concreta de Cristo corresponde a um passo significativo na escala de intensificação do desespero. Isso mostra que a linha de desenvolvimento da problemática central do texto de *A Doença para a Morte* segue a lógica da intensificação crescente do desespero que, ao ser considerado sob a categoria do pecado na segunda parte da obra, passa a ser abordado sob uma nova perspectiva de intensificação: a do “escândalo” (*Forargelsen*²⁶⁰). Falar de escândalo só tem sentido enquanto se considera o indivíduo diante de Cristo. Por isso Anti-Climacus trata do escândalo apenas depois de demonstrar que pecado é diante de Cristo, quando este pode ser assumido como critério/medida para o si-mesmo. Em um apêndice ao

²⁵⁷ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 114. Tradução nossa [That Christ is the criterion is the expression, attested by God, for the staggering reality that a self has, for only in Christ is it true that God is man's goal and criterion, or the criterion and goal.].

²⁵⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 30. Tradução nossa [the self [...] when, precisely by having despaired, it rests transparently in God.].

²⁵⁹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 7. Tradução nossa [because He exists; therefore this sickness is not unto death]. Esta ideia será retomada neste trabalho, conforme a necessidade.

²⁶⁰ Os Hong traduzem por “offense”, tradução comum do termo bíblico “σκάνδαλον” (skándalon) em versões de língua inglesa. Uma tradução mais literal seria “scandal”. Essa palavra aparece quinze vezes no Novo Testamento em forma de substantivo e trinta vezes como verbo. Como substantivo, a maioria das vezes a tradução mais comum é ‘escândalo(s)’. Mas também pode ser traduzida, em contextos mais específicos, como ‘tropeço’, ‘ofensa’ e, ainda, como ‘cilada(s)’.

primeiro capítulo da segunda parte, o qual trata da determinação “diante de Deus”, o autor afirma que “a definição de pecado inclui em si a possibilidade de escândalo”²⁶¹. A ideia que abre o apêndice esclarece que “[a] antítese pecado–fé é a antítese cristã que transforma todas as determinações conceituais éticas”, e que “[n]a base da antítese está a qualificação decisiva do Cristianismo: diante de Deus, uma qualificação que, por sua vez, tem o critério decisivo do Cristianismo: o absurdo, o paradoxo, a possibilidade de escândalo.”²⁶² Tanto a qualificação quanto o critério decisivos do Cristianismo estão na base da antítese pecado–fé precisamente porque são decisivos, ou seja, porque a distinção entre um extremo e outro passa pela “posição” do indivíduo em relação a ambos.

O que está em causa é a concepção de Deus ante o qual o indivíduo pode se escandalizar. A possibilidade do escândalo está vinculada a uma revelação: “o Cristianismo supõe que deve haver uma revelação de Deus para mostrar o que o pecado é.” Por isso Anti-Climacus acrescenta: “pecado é, depois de ter sido ensinado por uma revelação de Deus o que é o pecado, diante de Deus desesperadamente não querer ser si mesmo ou desesperadamente querer ser si mesmo”²⁶³. Mas, um si-mesmo cujo critério é Deus está em uma situação muito distinta de alguém que está simplesmente “diante de Deus”, pois a revelação do que é o pecado só se expressa com a encarnação de Deus em Cristo. Neste sentido, esse estar “diante de Deus” deve passar a ser compreendido com a peculiaridade do estar diante de um Deus Encarnado, fator especialmente determinante, no caso do escândalo. Diante do dado da revelação, que vem por essa forma específica da encarnação, o receptor deve, necessariamente, reagir, seja aceitando, rejeitando, ou mesmo portando-se como indiferente (possibilidades atribuíveis também ao leitor, enquanto membro da Críandade dinamarquesa, à qual o livro se dirige, num primeiro momento). Segundo o autor, qualquer reação que não seja a aceitação voluntária e transparente corresponde ao escândalo.

²⁶¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 83 (título do apêndice). Tradução nossa [Título completo: *That the Definition of sin Includes the Possibility of Offense, a General Observation about Offense*].

²⁶² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 83 (título do apêndice). Tradução nossa [The antithesis sin-faith is the Christian one that Christianly reshapes all ethical concepts [...] At the root of the antithesis lies the crucial Christian qualification: before God, a qualification that in turn has Christianity's crucial criterion: the absurd, the paradox, the possibility of offense.].

²⁶³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 96. Tradução nossa [sin is – after being taught by a revelation from God what sin is – before God in despair not to will to be oneself or in despair to will to be oneself.].

Assim como em *Migalhas Filosóficas* e no *Pós-Escrito*, também em *A Doença para a Morte* o “escândalo” está relacionado com “o absurdo, o paradoxo”. Sua possibilidade “está em que [...] como um ser humano individual [a pessoa] está diretamente diante de Deus e, conseqüentemente, o que segue disso, de que o pecado de uma pessoa deveria ser do interesse de Deus”.²⁶⁴ Isto significa que “esse ser humano é convidado a viver na mais íntima relação com Deus”.²⁶⁵ Assim, a revelação oferecida no Deus encarnado é dirigida a cada ser humano, a cada pessoa específica e isto significa que “por causa dessa pessoa, [...] Deus vem ao mundo, se deixa nascer, sofrer, morrer; e esse Deus sofredor, quase implora e suplica que essa pessoa aceite a ajuda que lhe é oferecida!” Diante dessa condição única, “[t]odo aquele que não tiver a humilde coragem para ousar crer nisso está escandalizado.” Portanto, pecado é desesperar diante de tal revelação. “Mas por que ele se escandaliza?” Anti-Climacus explica que “isso é alto demais para ele, porque a sua mente não consegue entender, porque ele não consegue ter sua confiança corajosa diante disso e, portanto, deve livrar-se disso, eliminar isso, transformar isso em loucura e disparate, pois é como se isso o chocasse.”²⁶⁶

A expressão “é como se isso o chocasse” [*det er som skulde det qvæle ham*] não é mero detalhe ou uma parte de importância secundária. Antes, trata-se de um elemento de grande relevância para a compreensão do pecado manifesto com o escândalo. Pode-se dizer que há um choque enquanto defrontação da consciência individual com a ideia transparente, desnudada, de que se está diante do Deus encarnado no tempo. Mas não há um “choque” de fato. Um choque seria uma reação involuntária, ainda que na dependência de características sobretudo psicológicas, afetivas, do receptor. O autor acrescenta que “[e]scândalo é admiração infeliz [*ulykkelig Beundring*].” Admiração não é um choque, mesmo que haja uma espécie de choque num primeiro instante. “Portanto, ele está relacionado à inveja, mas é uma inveja [de alguém] que se volta [...] contra si mesmo. A dureza de coração do ser humano natural não lhe permite

²⁶⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 83. Tradução nossa [It lies in this[...] that as an individual human being a person is directly before God and consequently, as a corollary, that a person's sin should be of concern to God.].

²⁶⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 85. Tradução nossa [this person is invited to live on the most intimate terms with God].

²⁶⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 85-86. Tradução nossa [for this person's sake, [...] God comes to the world, allows himself to be born, to suffer, to die, and this suffering God-he almost implores and beseeches this person to accept the help that is offered to him! [...] Everyone lacking the humble courage to dare to believe this is offended. But why is he offended? Because it is too high for him, because his mind cannot grasp it, because he cannot attain bold confidence in the face of it and therefore must get rid of it, pass it off as a bagatelle, nonsense, and folly, for it seems as if it would choke him.].

aceitar o extraordinário que Deus quer lhe dar; então ele se escandaliza.”²⁶⁷ Para Anti-Climacus, “[i]nveja é admiração secreta.” Mas é secreta porque é infeliz. “Um admirador que sente que não consegue ser feliz ao abandonar-se [ao objeto de sua admiração] escolhe tornar-se invejoso para com aquilo que ele admira.” Como resultado, “na sua língua ele agora chama aquilo que ele propriamente admira de ninharia, de uma coisa bastante estúpida, insípida, peculiar e exagerada.” Mais precisamente, o autor afirma que “[a]dmiração é autoentrega feliz”, enquanto que “inveja é autoafirmação infeliz.” No escândalo, “aquilo que entre uma pessoa e outra é admiração/inveja, na relação entre Deus e ser humano é adoração/escândalo.”²⁶⁸

Assim, o escandalizado é aquele que, conhecendo o conteúdo e a forma (encarnação de Deus) da revelação, a admira, mas de modo infeliz, como um invejoso que não aceita render-se ao objeto admirado, que coincide com “o extraordinário que Deus quer lhe dar”. E, de acordo com o texto de *A Doença para a Morte*, o que Deus pode lhe dar de mais extraordinário do que “ser um *si-mesmo*”, ser espírito, que “é a maior, a infinita concessão feita a um ser humano”? “Um *si-mesmo* diretamente diante de Cristo é um *si-mesmo* intensificado pela enorme concessão de Deus, intensificado pela enorme ênfase que recai sobre ele” de ter Cristo como seu critério.²⁶⁹ “Qualitativamente um *si-mesmo* é o que é o seu critério”, e ser um si-mesmo conforme este critério é “também a exigência que a eternidade lhe impõe”. Isso é algo digno de admiração e, contudo, esta admiração pode ser infeliz, seu objeto pode ser rechaçado, como por uma inveja que se tem de si mesmo, daquilo que se pode ser, pela possibilidade concedida pela eternidade, mas que, no entanto, não se é. A entrega feliz ao objeto admirado, Cristo e a possibilidade que ele traz de ser si mesmo segundo a eternidade, dá-se unicamente pela fé, ao aceitá-lo como fundamento de si. Daí que fé é querer ser este si-mesmo fundado em Cristo, ou seja, ter Cristo como o critério para ser o que se é, a todo momento em que se existe.

Ao identificar o escândalo com a inveja, o autor retoma o âmbito da paixão para tratar da relação pecado-fé, como em *Temor e Tremor*, de Johannes de Silentio, e nas obras de Johannes Climacus. Isso não significa uma postura de defesa da irracionalidade da fé ou do pecado, mas se trata de uma estratégia para alcançar algo que é crucial na filosofia kierkegaardiana: a compreensão de que a relação dialética pecado-fé refere-se ao fundamento

²⁶⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 86. Tradução nossa [Offense is unhappy admiration. Thus it is related to envy, but it is an envy that turns against the person himself [...]. The uncharitableness of the natural man cannot allow him the extraordinary that God has intended for him; so he is offended.].

²⁶⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 86. Tradução nossa.

²⁶⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 113. Tradução nossa.

de cada indivíduo enquanto criatura de Deus. Ou seja, refere-se a uma instância no indivíduo que é mais fundamental, mais básica que qualquer outra dimensão, qualificando e influenciando a razão e a vontade.²⁷⁰ Por isso se pode falar em “querer ser si mesmo”, *fundamentando-se transparentemente em Deus* (fê), ou “*desesperadamente* querer ser si mesmo” (pecado). A oposição não está na vontade em si, isto é, no querer, mas em sua qualificação, naquele “como” que configura o “o quê”. O fator que qualifica é uma relação mais básica que corresponde à qualidade espiritual do indivíduo, a qual, justamente para poder exercer uma qualificação integral, precisa corresponder ao fundamento da individualidade.

Se estar diante de Deus é estar diante de Cristo, como fora posto, o escândalo diz respeito a estar diante de Cristo como *critério* paradoxal e assumi-lo como *fundamento* da existência, para se tornar um si-mesmo. Ao apresentar estados cada vez mais intensificados de desespero e, então, do pecado, Anti-Climacus consegue, estrategicamente, desvelar ante o leitor em que consiste o real problema, que está na base da própria vida da individualidade. Apesar da gravidade crescente promovida pela intensificação, o problema, como já visto, é, essencialmente o mesmo: desespero é pecado – pecado é desespero; é não assumir, transparentemente, ou seja, com consciência clara e vontade, Deus como fundamento da existência, em Cristo. Portanto, pecado é, “depois de ter sido ensinado por uma revelação de Deus o que é o pecado”, *diante de Cristo*, “desesperadamente não querer ser si mesmo”, *tendo Cristo como fundamento de si*, “ou desesperadamente querer ser si mesmo” *em autofundamento*. Dessa forma, Anti-Climacus vai oferecendo gradativamente os elementos para que seu leitor compreenda o problema central. O método que ele usa pode ser considerado como uma maiêutica da qual Kierkegaard se vale, com perspicácia, a seu modo, e na qual elementos de um mesmo conceito ou ideia são apresentados em uma forma parcial estratégica, como degraus acrescentados a uma escada de maneira paulatina, com o intuito de ajudar alguém a chegar ao topo.²⁷¹

Insiste-se, aqui, em que o movimento metodológico orienta-se para o progressivo desnudamento do problema fundamental da existência, identificado com a relação indivíduo-Deus, cuja negatividade é o desespero/pecado, no intuito de “despertar” o leitor para este problema que está como que “escondido no fundo”. A linha de intensificação dessa negatividade está em função desse movimento, constituindo com ele um movimento único de

²⁷⁰ Este ponto é um dos que expressam a continuidade do pensamento de Kierkegaard em relação a Lutero.

²⁷¹ Assim como em seus diálogos maiêuticos Sócrates oferece ideias parciais insatisfatórias, seguidas de objeções e correções sucessivas, Kierkegaard também apresenta ideias de sentido parcial, não exatamente equivocadas, como nos diálogos socráticos, mas com abertura para uma ideia mais elevada e cada vez mais concreta e determinada.

dupla-face. A intensificação demonstrada pelo experimento de aumento da consciência corresponde, proporcionalmente, à exposição progressiva daquilo em que consiste o problema. Em consonância com esse método, Anti-Climacus apresenta o estar diante de Deus como uma das condições para o pecado, depois, a possibilidade do escândalo relativa ao pecado e, em seguida, a figura de Cristo como Deus, diante do qual o indivíduo deve estar e a quem deve se conformar. Confrontado com essa condição, o indivíduo pode se escandalizar, pois não se trata de uma simples condição, nem mesmo de uma condição apenas complexa. Para além disso, trata-se de um absurdo relativo ao paradoxo de que Deus, que é eterno, veio ao tempo como um ser humano individual e veio por causa de cada indivíduo.

Por isso, Anti-Climacus afirma que o escândalo, sobretudo na forma do “desespero do perdão dos pecados” por meio de Cristo, implica uma situação concreta em que “o ético foi abolido”. Isso se reflete numa “confusão na esfera do religioso”, atribuindo-se o caráter do religioso a elementos, situações e relações que não são propriamente religiosas, isto é, espirituais. Para o autor, essa confusão é devida ao fato de que o “‘tu deves’ [que deve estar presente em cada determinação do religioso] foi abolido como o único aspecto regulador do relacionamento do ser humano para com Deus”, relacionamento este que configura a esfera da existência religiosa.²⁷² Porque a verdade divina e o próprio Deus não se impõem, a vida religiosa fundamental, que corresponde a ser si mesmo, ser espírito, só pode ser manifesta como compromisso sério do sujeito que assume a empreitada de tornar-se cristão como um dever para si. Na perspectiva da fé, o dever existe de fato; é Deus quem ordena: “tu deves”. Mas como o seguimento do dever equivale ao vigor do espírito, “que é liberdade”, que é um si-mesmo, então esse dever precisa ser assumido, não pode ser imposto. Isso se justifica, na medida em que o vigor do espírito se dá no cumprimento voluntário e livre do dever, o que, por sua vez, expressa a ética fundamental para Anti-Climacus: aquele “cuidado que constitui a relação para com a vida, para com a realidade da personalidade e, assim, no sentido cristão, constitui a seriedade.”²⁷³

Uma leitura atenta e empenhada em manter a conexão de sentido entre os diversos elementos, partes e noções da obra é uma tarefa árdua. Porém, esse esforço intelectual metodológico permite ao leitor captar o significado e o papel do que se pode chamar de uma “ética do edificante” que Anti-Climacus pressupõe em *A Doença para a Morte*. Conforme o

²⁷² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 114-115. Tradução nossa.

²⁷³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5. Tradução nossa.

prefácio, o ético está relacionado com o edificante, na medida em que “[a] relação do propriamente cristão com a vida [...], ou esse aspecto ético do propriamente cristão, é justamente o edificante”²⁷⁴. Trata-se de um cuidado que “constitui a relação para com a vida, para com a realidade da personalidade e, assim, no sentido cristão, constitui a seriedade”.²⁷⁵ Esse cuidado ético do edificante refere-se à tarefa que cabe a cada ser humano de tornar-se si mesmo, de tornar-se espírito, tendo Cristo como referência, como critério, posto que “aquilo que é o seu critério qualitativo é eticamente a sua meta”. Em *As Obras do Amor*, publicada antes de *A Doença para a Morte*, Kierkegaard oferece um tipo de explanação a respeito do significado de edificação (*Opbyggelse*), ou do que vem a ser “edificar” na perspectiva cristã. Ele faz uma analogia entre o edificar cristão e o edificar no sentido usual e prático, relativo a construções físicas. O que há de comum entre ambos é a atividade de “construir sobre fundações”, de modo que, para alguém edificar (*Opbygge*), é preciso “pôr as fundações”.²⁷⁶ Num livro orientado explicitamente para a edificação do leitor, como é o caso de *A Doença para a Morte*, e, tendo em mente o sentido oferecido na obra de 1847, o tema da fundação (alicerce) adquire um status privilegiado, ou, ao menos, deve ser analisado com especial atenção. Assim como uma construção sem fundações está fadada ao insucesso, à ruína, também o está a existência de um ser humano, criado para ser espírito, quando não edifica seu espírito sobre o fundamento correto. E na vida espiritual só há um fundamento possível, de acordo com o Cristianismo apresentado por Anti-Climacus: Deus, em Cristo.

Se a obra de Kierkegaard pode ser lida, segundo seu próprio ponto de vista, como uma “exumação” filosófica dos conceitos essenciais do Cristianismo, na tentativa de “reintroduzir o Cristianismo na Cristandade”, logo, uma tarefa que lhe é indispensável é a apresentação daquilo em que este consiste fundamentalmente. A questão central então deve ser: *o que* ou *como* é o Cristianismo. E o esforço de Kierkegaard é, justamente, o de demonstrar que esta questão central não se restringe ao âmbito da objetividade de um conjunto conceitual, mas coincide com a questão subjetiva “*o que*” ou “*como* é o cristão”. Tal equivalência se justifica, na medida em que, sua filosofia fundamental da religião, condensada em *A Doença para a Morte*, baseia-se ou se constitui sobre a relação entre ser humano particular e o Deus encarnado no tempo em Cristo. Isso implica a seguinte questão: como tratar do que define o Cristianismo ou o ser do

²⁷⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5. Tradução nossa.

²⁷⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5. Tradução nossa.

²⁷⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 242 e 243.

cristão sem fazer referência – e uma referência apropriada – a Cristo? Assim, toda a filosofia fundamental da religião em Kierkegaard – precisamente por ser “fundamental” – gira em torno dessa relação específica definidora, cuja marca essencial é o que o próprio filósofo denomina “o especificamente cristão” (*det Christelige*)²⁷⁷, que tem como formas dialéticas extremas “desespero/pecado”, de um lado, e “espírito/fé”, de outro. É esta relação individual de fundamentação transparente do espírito (ou da individualidade, do si-mesmo) em Cristo, por meio da fé, que define o *especificamente religioso*. Porque “o Cristianismo ensina que tudo o que é essencialmente cristão existe unicamente para fé”²⁷⁸, que é a relação de fundamentação do espírito, “o religioso”, em sentido mais estrito, corresponde plenamente ao espiritual, de modo que o especificamente espiritual é o especificamente religioso. Disso decorre que o fundamentalmente espiritual é a relação de fundamentação do indivíduo em Cristo, e tudo o que diz respeito a essa relação fundamental é de caráter religioso e constitui a esfera religiosa da existência. O especificamente religioso é dado pelo propriamente espiritual que, por sua vez, é dado pelo especificamente cristão na relação fundamental com Cristo, de modo que as três expressões se correspondem, quando assumidas em seu sentido estrito. Portanto, o especificamente religioso em *A Doença para a Morte* é a relação de estabelecimento do espírito – síntese do temporal e do eterno – realizada quando um ser humano particular fundamenta sua existência em Cristo, assumindo-o como seu critério e meta. Nisso consiste, em outros termos, a fé: quando um indivíduo, querendo ser si mesmo, fundamenta-se transparentemente em Deus. Isto significa que o especificamente religioso em *A Doença para a Morte* não é, meramente, uma característica ou um fator qualificador, ainda que se reflita como tal em toda a existência religiosa, que é a do ser humano de fé, mas uma relação.

Os últimos parágrafos visaram esclarecer em que consiste a relação fundamental da problemática de *A Doença para a Morte* em sua forma, que pode ser resumida na relação de fé. Cabe, ainda, definir seu conteúdo. A idealidade deste escrito é assumida por Kierkegaard e

²⁷⁷ Como, especialmente, em: KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5 (Prefácio) e _____. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 17 (Prefácio). Em uma nota desta última referência, o tradutor esclarece que a expressão dinamarquesa “*det Christelige*” corresponde a um adjetivo substantivado e que outras traduções possíveis seriam: “o cristão como tal”, “o essencialmente cristão”, “o elemento essencial do Cristianismo”, “o crístico” ou “a cristicidade”. Estas duas últimas se correspondem mais proximamente e podem ser consideradas mais literais, contudo, na maior parte dos casos, a expressão “o especificamente cristão” conota melhor a peculiaridade do Cristianismo (observação nossa); *ibidem*, p. 17, nota 16.

²⁷⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 99. Tradução nossa [Christianity teaches that everything essentially Christian depends solely upon faith].

confirmada materialmente pelo uso do pseudônimo Anti-Climacus e pela abstração do texto, apesar de seu apelo constante à concretude da existência humana e ao contexto sociocultural. Essa idealidade estratégica, marcada por necessária abstração do discurso, acaba por enfatizar a forma em vez do conteúdo. Entretanto, quanto a isso, é válido retomar a ideia já mencionada de que há um “como” que quando adequadamente posto, traz consigo o “o quê”, ou seja, forma e conteúdo coincidem no Cristianismo. Em outras palavras, “o modo de ser do propriamente cristão” implica o “ser do cristão”; o modo específico põe, estabelece o ser. Do que se pode inferir que, no Cristianismo, o modo não se limita ao sentido exterior da prática ou ação. De um ponto de vista analítico, pode-se afirmar que o ser precede a ação, isto é, o modo é consequência da qualidade do ser, está em consonância com o ser. Mas, ainda que esta ideia tenha sua validade, mesmo na esfera do Cristianismo, Kierkegaard apresenta uma identificação radical, no sentido de que “modo” e “ser” se equivalem de fato. O sujeito “é” conforme o “como” ele “é”. Esta é a “lei”, a condição, quando se tem por referência a vida espiritual ou a esfera religiosa.

Segundo Anti-Climacus, a forma básica da relação fundamental é esta: “fé é: que o *si-mesmo* ao ser si mesmo e ao querer ser si mesmo funda-se transparentemente em Deus”²⁷⁹, onde se pode ler: “funda-se transparentemente em Cristo” ou “em Deus, por meio de Cristo”. Qual seria, então, o conteúdo correspondente a tal forma? Dessa fórmula, depreende-se que “ser si mesmo, querendo ser si mesmo”, fora do desespero, (X) é “fundar-se transparentemente em Deus” (Y). É também possível afirmar que *se X*, então, Y; ou *se Y*, então, X. Mas essa reversão ou reciprocidade dos termos só é possível porque há identificação entre os mesmos. De todo modo, levando-se em conta que a *fórmula do pecado* é “diante de Deus, ou com a concepção de Deus, em desespero não querer ser si mesmo ou em desespero querer ser si mesmo” e realizando-se uma confrontação com a *fórmula para a fé*, seu oposto dialético, tem-se que os elementos que geram a oposição propriamente dita são: “desesperadamente” e “fundar-se transparentemente em Deus”. Logo, o contrário de desesperar é fundar-se com transparência em Deus, isto é, em Cristo. Transparência significa acordo entre consciência e vontade. Nisto ainda não está o determinante positivo da fé, visto que o desespero do diabo se caracteriza por “consciência e transparência absolutas”²⁸⁰ e, por conseguinte, vontade desafiadora em seu

²⁷⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 82. Tradução nossa [Faith is: that the self in being itself and in willing to be itself rests transparently in God.].

²⁸⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 42. Tradução nossa.

máximo. Resta, então, o “ato de fundar-se” ou “fundamentar-se” em Cristo.²⁸¹ É razoável a alegação de que a fórmula da fé deixa margem para a possibilidade de se pensar em fundar-se de modos diversos, já que carrega o advérbio modal “transparentemente”. Seria possível, portanto, fundar-se de modo não transparente, “obscuro”, em Cristo? De outra maneira: seria coerente pensar que um indivíduo desesperado ou pecador está fundado em Deus, mesmo no estado de desespero/pecado? Uma resposta precisa e correta para este problema só pode ser dada na medida em que se conhece com exatidão o que significa “fundamentar-se” em Deus, ou em Cristo.

De fato, o texto não apresenta uma explicação explícita para o que vem a ser este “fundamentar-se” ou “fundar-se”. A definição de Anti-Climacus para a fé, enquanto superação do desespero/pecado, é claramente enigmática. Nesse sentido, é legítimo que o leitor se pergunte o que significa “fundamenta-se em Deus”. Mas, sendo esta uma definição central na obra, seu caráter enigmático e, em certa medida, lacônico (sem mais explicações), poderia ser considerado como uma falha metodológica do autor. No entanto, sua laboriosidade e densidade dialética põem-se como forças contrárias a esta interpretação de insucesso. Assumir a definição capital de fé (e também de espírito) como simplesmente falha ou imprecisa, à luz de sua engenhosidade “algébrica” e de tantos elementos que lhe estão relacionados dentro e fora do texto, pode ser a expressão de certa ingenuidade da parte do leitor, servindo-lhe como alerta. Diversamente, o caráter enigmático dessa fórmula sugere um artifício estratégico do autor. O leitor precisa ser paciente e, com isso, ser dedicado, sério e cuidadoso com um assunto que diz respeito ao conhecimento da doença que é para a morte e de sua cura. É preciso avançar no texto com bastante atenção, sem perder de vista o que já fora lido.

Desse modo, ao passar à subparte B da segunda parte da obra, o leitor deve ter em mente a subparte A, e mesmo fazer uma leitura paralela. Se em A (“Desespero é pecado”) apresentam-se as características fundamentais do pecado: que é diante de Deus (o que inclui a possibilidade de escândalo), que é voluntário e que é uma posição, um estado ativo, em B (“A Continuação do pecado”), seguindo a escala de intensificação do pecado, é mostrado que, “[n]o sentido mais profundo, o estado de pecado é o pecado; os pecados específicos não são a continuação do pecado, mas a expressão da continuação do pecado.”²⁸² O autor quer afirmar que “no interior

²⁸¹ Fundamentar: “*grunde*”, no original dinamarquês. Significa fundar, fundamentar, estabelecer, pôr as bases. Os Hong traduzem *grunde* com “rest”, quando o mais literal seria “ground”.

²⁸² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 106. Tradução nossa. [In the deepest sense, the state of sin is the sin; the particular sins are not the continuance of sin but the expression for the continuance of sin].

de si mesmo o pecado é uma consistência, e nessa consistência no próprio mal ele também tem uma certa força”, e é assim, “de modo que a lei para o movimento na intensificação [...] é interno, em uma intensidade de consciência cada vez maior.”²⁸³ Portanto, a intensificação sempre se dá pelo aumento na consciência, mas, dessa vez (no estado de pecado), dentro de uma consciência específica, de quem está diante do Deus encarnado que oferece reconciliação. Essa nova intensificação é apresentada em três estágios – (A) o pecado de desesperar sobre o próprio pecado, (B) o pecado de desesperar do perdão dos pecados e (C) o pecado de negar o Cristianismo afirmativamente. Mas não são exatamente formas distintas de pecado, e sim expressões gradualmente reveladas, ao se ampliar a consciência do indivíduo (como num experimento teórico) como fator de intensificação. Em seu primeiro grau, essa nova intensificação dentro do estado do pecado é marcada por um fechamento do indivíduo em relação ao arrependimento e a graça, a qual nada lhe exigiria para a salvação, a não ser querer ser si mesmo tendo Cristo por critério.²⁸⁴ É o desespero sobre o pecado, um “querer ser suficientemente fraco para ouvir algo sobre arrependimento e graça.” Enquanto o pecado “pode ser denominado a ruptura com o bem”, sua intensificação no *desespero sobre* o pecado é “a ruptura com o arrependimento”, que se configura como “um esforço por dar estabilidade e interesse ao pecado como um poder ao decidir, de uma vez por todas, que se recusará a ouvir qualquer coisa sobre arrependimento e graça.”²⁸⁵ O segundo grau de intensificação é dado quando a referência deixa de ser a situação do pecado em si, sobre o qual o indivíduo se desespera, e passa a ser “o conhecimento de Cristo”, quando “um si-mesmo [se entende] diretamente diante de Cristo”, “pois apenas em Cristo é que Deus é a meta e o critério do ser humano”. Neste caso, “Deus oferece reconciliação no perdão dos pecados. Contudo, o pecador ainda desespera, e o desespero atinge uma manifestação ainda mais profunda” de, em fraqueza ou desafio, afirmar que o perdão para o pecado é impossível.²⁸⁶

Normalmente fraqueza é em desespero não querer ser si mesmo. Aqui isso é desafio, pois aqui isso é justamente *o desafio de não querer ser si mesmo*, o que se é, *um pecador*, e por essa razão *querendo dispensar o perdão dos pecados*. Normalmente desafio é: em desespero querer ser si mesmo. Aqui

²⁸³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 106-109. Tradução nossa.

²⁸⁴ Trata-se de uma exigência-dom, posto que querer ser si mesmo tendo Cristo por critério já é ser espírito, ou seja, a concessão infinita da eternidade ao ser humano nos limites da história.

²⁸⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 109. Tradução nossa.

²⁸⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 113 e 114. Tradução nossa.

isso é fraqueza, em desespero querer ser si mesmo, um pecador, de modo que não haja perdão.²⁸⁷

Em ambos os casos, há uma negação do perdão oferecido em Cristo. Mas como o perdão é condição para assumir o si-mesmo que tem em Cristo seu critério e fundamento, o indivíduo permanece no estado de pecado. A partir da rejeição do perdão, uma nova intensificação é possível, quando a rejeição não se dirige meramente ao perdão, mas ao Cristianismo como um todo, negando sua verdade. Para Anti-Climacus, este é o “pecado contra o Espírito Santo”, “a forma positiva de se estar escandalizado”²⁸⁸ e que, segundo o texto bíblico, de fato, não tem perdão.²⁸⁹ Esta é “[a] última forma de escândalo”, em que se “declara o Cristianismo como inverdade, uma mentira”. Assim, esta forma “nega Cristo (que ele tenha existido e que ele é o que disse que ele era), ou docética ou racionalisticamente [...]. É claro, nesta negação de Cristo como o paradoxo subjaz, por sua vez, a negação de tudo o que é essencialmente cristão: o pecado, o perdão dos pecados, etc.”²⁹⁰ O fim da explicação sobre este último grau dentro do estado de pecado coincide com o fim da obra e, de certa forma, com sua conclusão. Normalmente, o arremate de toda obra possui considerável relevância para sua compreensão. Este é o caso em *A Doença para a Morte*. Por isso, é de grande valia apresentar o trecho final:²⁹¹

Este escândalo é a mais elevada intensificação do pecado, algo que é comumente negligenciado, porque as oposições não são construídas de modo cristão como sendo pecado/fé. Este contraste [pecado/fé], porém, fora desenvolvido ao longo de todo este livro, [...] a fórmula para o estado em que não há nenhum desespero: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo funda-se transparentemente no poder que o estabeleceu.

²⁸⁷ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 113. Tradução nossa; grifo nosso [Ordinarily weakness is: in despair not to will to be oneself. Here this is defiance, for here it is indeed the defiance of not willing to be oneself, what one is-a sinner and for that reason wanting to dispense with the forgiveness of sins. Ordinarily defiance is: in despair to will to be oneself. Here this is weakness, in despair to will to be oneself-a sinner-in such a way that there is no forgiveness.].

²⁸⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 125. Tradução nossa.

²⁸⁹ Cf. Mateus 12,31-32; Marcos 3,29; Lucas 12,10, por exemplo, em: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Edição revista e ampliada. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2002. p.1725, 1763, 1811, respectivamente.

²⁹⁰ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 131. Tradução nossa [The last form of offense is the one under discussion in this section, the positive form. It declares Christianity to be untrue, a lie; it denies Christ (that he has existed and that he is the one he said he was) either docetically or rationalistically [...]. Of course, in this denial of Christ as the paradox lies, in turn, the denial of all that is essentially Christian: sin, the forgiveness of sins, etc.].

²⁹¹ Ainda que isso possa, em parte, soar como prolixo. O próprio Kierkegaard tende a ser bastante prolixo. Ao nosso modo de ver, esta característica, no entanto, deve-se mais a sua tentativa estratégica de insistir em pontos importantes, que a simples marca de estilo autoral.

Esta, por sua vez, como tem sido frequentemente indicado, é a definição de fé.²⁹²

Esse trecho conclusivo contém elementos importantes, que reforçam algumas interpretações já tratadas, sobretudo o conceito relacional de fé, confirmado como o central da obra.²⁹³ Além disso, é indicado que a apresentação da escala de intensificação do desespero/pecado – que culmina com o escândalo que nega diretamente o Cristianismo – serve como “experimento teórico”²⁹⁴ para que o autor possa revelar, de modo gradual, em que consiste, propriamente, esta doença para a morte. Isso não elimina a possibilidade de que cada forma apresentada vigore na realidade. Antes, apenas indica que o problema central (desespero/pecado) diz respeito à relação de fundamento do indivíduo em Cristo (Deus), que é expressa, em seu ideal, com a fórmula para a fé. Daí poder-se falar em oposições construídas de *modo cristão*, quando se opõem dialeticamente pecado e fé. Em certa perspectiva, o que caracteriza o Cristianismo, segundo Anti-Climacus, é esta oposição dialética extrema, baseada no conceito específico de ser humano como espírito. Mas o fato de o homem ser espírito é justamente a possibilidade do desespero/pecado, pois o espírito diz respeito à relação entre ser humano e Deus. O espírito doente para a morte concretiza na existência individual a diferença qualitativa abissal entre ser humano e Deus. É certo que, pensando-se ontologicamente, há diferença entre Deus e humanidade (e cosmos), ao menos do ponto de vista da tradição judaico-cristã. No entanto, o ser humano se põe na diferença absoluta em relação a Deus por meio do pecado, pois, “[c]omo pecador, o ser humano está separado de Deus pelo mais profundo abismo qualitativo.”²⁹⁵ Mas, apesar de ser uma diferença qualitativa, para que seja, de fato, absoluta, é preciso que haja total rompimento com o que origina a semelhança entre as partes. O pecado é esse rompimento radical e, para que tal rompimento signifique uma alteração absoluta, é necessário considerar-se a relação de transcendência entre Deus e ser humano (mundo). Desse

²⁹² KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 131. Tradução nossa [This offense is the highest intensification of sin, something that is usually overlooked because the opposites are not construed Christianly as being sin/faith. This contrast [sin/faith], however, has been advanced throughout this entire book, [...] the formula for the state in which there is no despair at all: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it. This formula in turn, as has been frequently pointed out, is the definition of faith.].

²⁹³ E, assim, indiretamente, o conceito de espírito.

²⁹⁴ No sentido de demonstração de determinada realidade por meio de um texto, procedimento realizado por Climacus em *Migalhas Filosóficas* (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 27-43).

²⁹⁵ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 122. Tradução nossa [As sinner, man is separated from God by the most chasmal qualitative abyss.].

modo, negar a prevalência ou validade daquela oposição dialética é negar o Cristianismo porque significa negar a transcendência de Deus e, no limite, sua existência.

Anti-Climacus frisa que a diferença absoluta entre ser humano pecador e Deus é qualitativa, já que qualquer diferença quantitativa, além de tender a uma espécie de panteísmo (identificação Deus-cosmos) ou antropomorfismo (no sentido de um deus dentro do cosmos), representaria uma diferença apenas relativa. De acordo com a tradição cristã fundamentada no texto bíblico, que é a referência religiosa para Kierkegaard, o ser humano foi criado por Deus à imagem e semelhança dele.²⁹⁶ Se o ser humano pode se tornar absolutamente distinto de Deus pelo pecado, como este é considerado por Anti-Climacus uma categoria dialética, então, também deve ser possível uma igualdade absoluta. Mas, se, de acordo com *A Doença para a Morte*, o oposto dialético de “pecado” é “fé”, logo, a igualdade absoluta entre Deus e ser humano deve se dar pela fé. Destarte, ou há uma incoerência conceitual no coração de *A Doença para a Morte*, o que invalidaria a exposição psicológico-cristã de Anti-Climacus, visto que a fé, conforme o conceito dado, não pode ser atribuída a Deus, ou o conceito de fé (oposto do pecado) pode ser entendido de outra maneira. A questão é que “fé” significa fundamentar-se transparentemente em Deus. Daí a objeção: pode Deus, em sua igualdade – não ontológica, mas qualitativa – absoluta com o ser humano, fundamentar-se em si mesmo?

Importa observar, antes de tudo, que a “autofundamentação” de Deus em si é compatível tanto com as concepções do teísmo ocidental clássico, com suas raízes nas ideias de Platão (O Bem) e Aristóteles (causa incausada/Sumo Bem), desenvolvidas por Agostinho (Sumo Ser/Absoluto) e Tomás de Aquino (Ser em plenitude), quanto com a tradição teológica cristã.²⁹⁷ De qualquer modo, a concepção de Deus dentro do pensamento filosófico e teológico ocidental clássico, no qual se insere a teologia luterana, como uma das bases de Kierkegaard, é de um Deus autossuficiente e incausado. O problema emerge quando essa autofundamentação é identificada com a fé. Esse problema pode ser resolvido se se entende que o termo “fé” é usado de modo “perspectivista” por Kierkegaard.²⁹⁸ Desse modo, o leitor é confrontado com uma mesma realidade (objeto), que lhe é apresentada de diversas perspectivas, dependendo da condição (contexto teórico) e da característica a ser enfatizada, e que, devido à peculiaridade de uma determinada perspectiva, recebe um nome específico, de acordo. Isso é possível graças

²⁹⁶ “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança.’” (Gênesis 1,26). BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Edição revista e ampliada. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2002. p. 34.

²⁹⁷ Cf. MEISTER, C; COPAN, P. (Ed.). **The Routledge Companion to Philosophy of Religion**. 2. ed. Oxon; Nova Iorque: Routledge, 2013. Em diferentes capítulos.

²⁹⁸ Porém, não no sentido leibniziano nem como um relativismo, mas como uma ferramenta dialética, usada conforme a necessidade de se apresentar e ou destacar uma ou outra nuance teórica de determinada questão ou conceito.

à aproximação conceitual dialética a essa realidade e a sua admitida riqueza inerente. É o caso da fé, que pode ser considerada, por exemplo, como *paixão*, como *condição* e como *relação*.²⁹⁹ No entanto, há um segundo nível de variação de perspectiva vinculado a esse primeiro, porém, de maior significância.

Aqui, a presente tese alcança um ponto crucial. “Fé” é o nome dado à relação fundamental entre indivíduo e Deus quando Kierkegaard tem como referência os limites das dimensões meramente humanas, como “imaginação”, “conhecimento/razão” e “vontade” e, por isso, o termo “fé” só pode ser atribuído ao ser humano, não a Deus. Entretanto, abordada de uma outra perspectiva, essa mesma relação fundamental pode ser chamada “amor”, quando, então, Kierkegaard tem por referência o bem e a gratuidade (graça) conferidos pela *presença de Deus* em qualquer âmbito da existência humana, ou seja, quando se refere ao *fundamento*. É preciso ter em conta que “fundamento” é origem, é a possibilidade, é a base de sustentação, é o prévio, por isso, a gratuidade. No sentido mais rigoroso, Deus é o fundamento, de modo que, fundamentar-se transparentemente em Deus é fundamentar-se consciente e voluntariamente no amor. O autor acrescenta que: “[a] existência de uma diferença qualitativa infinita entre Deus e ser humano constitui a possibilidade do escândalo, que não pode ser removida. Por amor, Deus se torna homem.”³⁰⁰ Assim, se, por um lado, tem-se “uma diferença qualitativa infinita”, por outro lado, o autor expressa que Deus se torna homem *por amor*. Essa é uma informação de grande relevância, posto que indica a possibilidade da igualdade absoluta. É possibilidade porque, para que a igualdade se realize é necessário que o indivíduo saia da situação de pecado. Esse rebaixamento de Deus ao se tornar humano motivado pelo amor é tratado no texto das *Migalhas Filosóficas* e retomado em *A Doença para a Morte*.³⁰¹ Em *Migalhas* é afirmado que a igualdade absoluta só é possível pelo amor, do que se deduz que, para assumir a igualdade com Deus, o indivíduo precisa superar a situação de pecado com a ajuda de Deus exatamente por meio do amor, isto é, tornando-se amoroso. Isso significa que a diferença pode ser superada no amor. Mas, por outro lado, só é possível fundamentar-se no amor por meio do amor. Neste ponto, é preciso diferenciar entre Deus-Amor, amor divino, e amor humano. Deus é amor no

²⁹⁹ Essa variação pode ser conferida especialmente em *Temor e Tremor*, *Migalhas Filosóficas* e *A Doença para a Morte*.

³⁰⁰ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 127. Tradução nossa [The existence of an infinite qualitative difference between God and man constitutes the possibility of offense, which cannot be removed. Out of love, God becomes man.]. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 27-43.

³⁰¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 55-56.

sentido mais radical da expressão e é, também e por isso, a fonte de todo amor.³⁰² Tudo o que se pode chamar ação de Deus, especialmente no que toca às obras de Cristo, são obras de amor e do amor, constituem o amor divino. Quando consciente e voluntariamente fundado em Deus, que é amor, ou seja, na fé, o ser humano é, assim como seu fundamento, amoroso e produz apenas obras de amor. De Deus não se diz que tem fé, mas que é amor e, também, que é amoroso. Fé e amor se correspondem na existência do ser humano, pois não se diz que um ser humano é amor, mas que é amoroso, que tem amor, que tem fé.

Essa identificação entre fé e amor humano em Kierkegaard também pode ser conferida em *Migalhas Filosóficas*, numa discussão que, como fora dito, é retomada no final de *A Doença para a Morte*. Johannes Climacus, autor pseudônimo das Migalhas, usa uma estratégia bastante peculiar quando pretende chamar a atenção de seu leitor para uma ideia decisiva em seu texto. Ele costuma atribuir qualificativos negativos antônimos para referir-se ao objeto relevante de sua discussão. Assim, num trecho de passagem do capítulo que trata do Paradoxo Absoluto, que é o deus encarnado por amor, e o apêndice sobre o escândalo, Climacus apresenta uma analogia que traz a “relação do amor” como imagem da “relação de fé”:

Consideremos a relação do amor, ainda que esta seja uma imagem imperfeita. O amor a si mesmo está no fundamento do amor, mas sua paixão paradoxal quer, no seu ápice, precisamente sua própria perdição. É também isto o que quer o amor e assim estas duas potências se entendem na paixão do instante e *esta paixão é justamente o amor*. [...] Sem dúvida, o amor a si próprio foi ao fundo; mas, não obstante, ele não foi aniquilado, [...] pode outra vez voltar à vida, e isso se torna a provação do amor. O mesmo sucede com a relação entre o paradoxo e a inteligência, só que esta paixão tem outro nome [...].³⁰³

Climacus chama ironicamente de “imagem imperfeita” sua identificação entre amor e fé, quando, de fato, quer dizer o contrário: ela corresponde à melhor imagem possível. Essa identificação entre amor e fé é “imperfeita” na mesma medida em que o nome da paixão para se compreender o paradoxo do deus encarnado no tempo (fé) não tem nenhuma importância, sendo que a fé é um conceito-chave no livro. Ao fim da citação, o autor afirma: “só que esta paixão tem outro nome”, algo estranhamente desnecessário, já que ele estava apenas oferecendo uma analogia e, portanto, é de se esperar que ele venha a tratar de algo diferente, com outro

³⁰² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 24.

³⁰³ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 75. Grifo nosso.

nome. Diante disso, pode-se questionar: “essa paixão realmente tem outro nome?”. Mais adiante no texto, Climacus retoma o problema do qual vinha tratando:

Mas de que modo o discípulo chega a entender-se com este paradoxo? [...] 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 isto opera [...] é aquela paixão à qual agora queremos dar um nome, se bem que não seja precisamente seu nome que importa. Nós queremos chama-la: *fé*. Esta paixão deve ser, pois, aquela condição mencionada e que o paradoxo traz consigo.³⁰⁴

Ao comparar as duas citações, a identificação amor-fé se mostra bastante clara. O “evento” para o qual tudo se orienta em ambos os trechos é a mútua compreensão entre as partes envolvidas na relação, seja de amor, seja de fé. Esta mútua compreensão se dá no “instante”: quando, no primeiro caso, o “amor a si mesmo” se choca com “o amor” na “paixão do instante e esta paixão é justamente o amor.” No segundo caso, o “amor a si mesmo” é substituído pela inteligência (do discípulo), “o amor” é substituído pelo paradoxo (que é o mestre) e aquela “paixão do instante”, que, no primeiro caso fora entendida como o amor-relação, no segundo, passa a ser entendida como a fé. Trata-se de uma indicação do artifício kierkegaardiano da aplicação de diferentes perspectivas a uma mesma realidade.³⁰⁵ Ao lado disso, é preciso observar que, no caso do amor, tudo se refere ao amor, porque ele corresponde ao fundamento. Fala-se em “amor a si mesmo” (ou amor de si) por referência ao amor que fundamenta e que, no caso da fé, é identificado com o deus-paradoxo. A paixão do instante, também chamada “amor”, é amor enquanto relação de amor entre as partes. Portanto, as partes só se compreendem de modo feliz na relação do amor, no primeiro caso e na relação de fé do discípulo, no segundo. Daí, pode-se inferir que: pela fé, e somente pela fé, cujo objeto é o paradoxo, um ser humano pode ver neste (no paradoxo) a pessoa do Deus encarnado. Da mesma forma, pelo amor, e somente pelo amor, cujo objeto é igualmente o amor, um ser humano pode ver em Deus o amor. Porque o desespero, ao menos em suas formas mais intensas que antecedem a negação *modo ponendo* do Cristianismo, reconhece a existência de Deus e o fato de estar diante de Deus. Mas, daí, reconhecer que Deus é amor trata-se de um outro passo. A negação do Cristianismo, por sua vez, é, no limite, a negação do amor, de sua possibilidade, em qualquer instância que seja. E, se por um lado, o oposto de pecado é fé, por outro lado, posse afirmar que todo pecado

³⁰⁴ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 87-88.

³⁰⁵ Note-se que o presente caso, o da “imagem imperfeita” do amor que ilustra a fé, não corresponde ao uso da estratégia das perspectivas. Apenas in-dica (diz em; diz por meio de), isto é, oferece uma dica ao leitor da estratégia frequentemente usada por Kierkegaard em seus escritos em geral.

corresponde a uma negação do amor: seja como negação de amar, como negação de receber o amor de Deus ou negação de que Deus é amor.

Da mesma forma que em *Migalhas Filosóficas*, em *A Doença para a Morte*, Kierkegaard tem como tema central a fé. Quando a fé é abordada de modo decisivo, quer dizer, como um assunto relativo a uma decisão individual urgente, no sentido de que qualifica toda a existência do indivíduo, os textos sempre a vinculam com o tema do escândalo. Como a decisão da fé é livre, porque implica a subjetividade (pois não há liberdade no reino da objetividade, que é dado), então há sempre a possibilidade de uma relação negativa, de rejeição do que é oferecido por Deus (revelação, salvação, redenção, perdão). O indivíduo é confrontado sempre com duas possibilidades diante de Deus: fé ou escândalo (pecado). Ao se observar cuidadosamente os textos em que Kierkegaard explora a ideia de fé, é possível perceber que, seja no primeiro nível de discussão do texto, seja num segundo nível, há uma polêmica com o tema do conhecimento objetivo e da aproximação racionalista em relação à fé. Pode-se considerar que toda a obra do filósofo dinamarquês envolve essa discussão, ainda que com nuances variadas em cada escrito. O enfoque mais direto está nas obras do pseudônimo Johannes Climacus, sobretudo no *Pós-Escrito às Migalhas*. Considerando isso, uma retomada do prefácio de *A Doença para a Morte* possibilita uma compreensão mais clara e precisa da questão da cientificidade predominante no contexto de Kierkegaard, caracterizada, a seu ver, como um “saber indiferente”, e sua relação com a fé – definição central do livro:

Talvez a muitos a forma desta “exposição” [...] parecerá rigorosa demais para poder ser edificante, e edificante demais para poder ser rigorosamente científica. No que toca a esse último parecer, não tenho opinião a respeito. [...] e esse tipo de exposição, por mais rigoroso que de resto seja, é completamente distinto, qualitativamente distinto, do tipo de cientificidade que é “indiferente” [...]. [A] excelência do saber indiferente está muito longe de ser, no sentido cristão, mais séria; do ponto de vista cristão ela é gracejo e vaidade. Mas a seriedade é, por sua vez, o edificante.³⁰⁶

Neste sentido Anti-Climacus (*Ante-Climacus*) está, de fato, mais adiante que seu correlacionado pseudônimo, Climacus, posto que o problema da fé está mais no fundo, isto é,

³⁰⁶ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5-6. Tradução nossa [Many may find the form of this “exposition” [...] too rigorous to be upbuilding and too upbuilding to be rigorously scholarly. As far as the latter is concerned, I have no opinion. [...] and the mode of presentation, however rigorous it may be otherwise, is completely different, qualitatively different, from the kind of scientificity and scholarliness that is “indifferent” [...]. [T]he loftiness of indifferent knowledge is, from the Christian point of view, a long way from being more earnest-Christianly, it is a witticism, an affectation. Earnestness, on the other hand, is the upbuilding.].

no fundamento. Enquanto Climacus trabalha as dimensões da negatividade (do problema fundamental), Anti-Climacus vai ao coração do problema, fala *da* negatividade, que é o desespero/pecado. Não se trata, apenas, de um problema ao se correlacionar inadequadamente fé e inteligência (conhecimento/razão), nem de ser ou não subjetivo. Estes são, de fato, uma das expressões do problema fundamental, no que Climacus está correto, de acordo com a concepção de Anti-Climacus. O problema fundamental, porém, consiste em *querer ser e fazer* de modo independente de um Deus, que só pode ser compreendido no amor. Consiste em *não querer* aceitar o paradoxo “do deus” que se encarna e se faz igual pelo amor e por amor,³⁰⁷ de não querer ser amoroso e não querer que Deus seja amor, podendo chegar ao ponto extremo de não crer no Cristianismo, ao se descobrir que seu fundamento é a “escandalosa”, “mítica” e “pueril” identidade entre Deus e amor. Anti-Climacus considera que, “[e]ntendido do ponto de vista cristão, [...] o pecado jaz na vontade, não no conhecimento; e essa corrupção da vontade afeta a consciência do indivíduo.”³⁰⁸ Mas a corrupção da vontade é apenas a expressão de um problema que está no fundamento do indivíduo, no espírito, que é a relação do indivíduo com Deus. O conhecimento, enquanto busca de objetividade, ou análise/síntese objetiva, não é alterado diretamente no estado de pecado.³⁰⁹ A vontade é uma expressão do espírito, que, quando corrompida pelo pecado, é a expressão mais direta da qualidade do espírito que está doente para a morte. É pela vontade que a dialética do espírito se expressa. A relação dialética entre vontade e conhecimento, ou vontade e imaginação é secundária, ao menos em certa medida.³¹⁰ É assim, porque a vontade responde pelo fundamento, quer dizer, relaciona-se diretamente com a qualidade do sujeito, que *é* ou *não* amoroso. A vontade origina-se do “como” do fundamento (espírito) e, portanto, refere-se ao amor, podendo apenas ser classificada de duas formas: amorosa ou não amorosa – *fundada* ou *não* em Deus/Cristo.

Considerando-se que a intenção expressa de Kierkegaard com sua obra é “reintroduzir o Cristianismo na Cristandade”, por meio de uma “exumação” dos conceitos centrais do Cristianismo, e, ao lado disso, que *A Doença para a Morte* é uma condensação dessa empreitada, apresentando ao leitor a problemática central do Cristianismo – tornar-se cristão,

³⁰⁷ Para fazer referência ao texto das *Migalhas Filosóficas*.

³⁰⁸ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 95. Tradução nossa [sin has its roots in willing, not in knowing, and this corruption of willing embraces the individual's consciousness.].

³⁰⁹ Nesta questão, Kierkegaard parece afastar-se da tendência ontológica característica do pensamento luterano tradicional, em que o pecado atinge todo o ser do indivíduo. Kierkegaard mantém a ideia do efeito radical do pecado, mas a entende de outro modo: o pecado, por ser um problema no fundamento do indivíduo, que é uma relação, afeta todas as suas dimensões.

³¹⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 30-32. Tradução nossa.

é, no mínimo, inesperado que um conceito essencial ao Cristianismo, o amor, não seja tratado. O tema do amor aparece, de maneira mais significativa, ao fim do livro, dentro da parte que corresponde ao abandono positivo do Cristianismo, que “não apenas descarta o Cristianismo totalmente, mas também faz dele uma mentira e uma inverdade.”³¹¹ Trata-se do escândalo mais intenso, como fora visto. No contexto, Anti-Climacus retoma a ideia de que “a doutrina cristã é o ensinamento sobre o Deus-homem, sobre o parentesco entre Deus e o ser humano”. Mas pondera que é justamente sobre esta relação que se sustenta “a possibilidade do escândalo” – “elemento dialético” inerente a tudo o que é essencialmente cristão” e “a garantia pela qual Deus se protege da aproximação excessiva do ser humano.”³¹² Seguindo esta linha de pensamento, o autor afirma a “infinita diferença qualitativa” entre Deus e ser humano”, dissolvida em Cristo na encarnação. Dessa forma, é com o tema da encarnação que o tema do amor, por sua vez, é introduzido de modo explícito e decisivo no livro. Afinal, “porque Ele existe, por isso esta doença não é para a morte”; porque “por amor, Deus se fez homem.”³¹³ Este é, pois, o trecho central a respeito do tema do amor no livro:

Mas neste amor infinito da sua graça misericordiosa, ele, no entanto, põe uma condição: ele não pode fazer diferente. Precisamente este é o sofrimento de Cristo [...]. Que ato raro do amor, que insondável sofrimento do amor, que nem mesmo Deus pode eliminar a possibilidade de que este ato de amor inverta-se para uma pessoa e se torne a mais extrema miséria [...]. A maior miséria humana possível, ainda maior do que o pecado, é escandalizar-se de Cristo e continuar no escândalo; e Cristo não pode, o “amor” não pode, fazer com que isso seja impossível. [...] Portanto [...] ele pode, por seu amor, fazer uma pessoa tão miserável como alguém jamais poderia ser de outra forma. Que insondável conflito no amor! No amor, porém, ele não tem o coração para desistir de concluir este ato de amor [...]. Quão deplorável é a pessoa que nunca esteve motivada pelo amor a sacrificar tudo por causa do amor e, conseqüentemente, nunca foi capaz de fazê-lo!³¹⁴

³¹¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 125. Tradução nossa [it not only discards Christianity totally but also makes it out to be a lie and untruth.].

³¹² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 125. Tradução nossa.

³¹³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 7 e 127, respectivamente. Tradução nossa.

³¹⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 126. Tradução nossa [But in this infinite love of his merciful grace he nevertheless makes one condition: he cannot do otherwise. Precisely this is Christ's grief [...]. What a rare act of love, what unfathomable grief of love, that even God cannot remove the possibility that this act of love reverses itself for a person and becomes the most extreme misery [...]. The greatest possible human misery, greater even than sin, is to take offense at Christ and to continue in the offense; and Christ cannot, “love” cannot, make this impossible. [...] Therefore [...] he can by his love make a person as miserable as one otherwise never could be. What an unfathomable conflict in love! Yet in love he does not have the heart to desist from completing this act of love [...]. How pitiable is the person who has never been motivated by love to sacrifice everything for the sake of love and consequently has never been able to do it!].

O trecho deixa claro que Deus/Cristo não pode eliminar a possibilidade do escândalo. Não o pode, porque o escândalo é uma categoria dialética que envolve a relação entre ser humano e transcendência divina. Eliminar a possibilidade de escândalo seria eliminar a paradoxilidade da encarnação, ou seja, seria reduzir a divindade de Cristo à imanência, sendo que o Cristianismo se fundamenta exatamente na união entre divindade transcendente e humanidade imanente em Cristo. Seria, portando, uma redução ontológica no sentido mais extremo. A igualdade promovida pela encarnação é uma igualdade qualitativa no sentido espiritual, o que só é possível no amor e por amor. A encarnação é, dessa forma, o encontro ou o reencontro do ser humano pecador com o amor. Ela é a possibilidade de o indivíduo tornar-se amoroso, fundamentando-se transparentemente na fonte eterna do amor, através de Cristo. Deus é amor e, assim, é absolutamente distinto do homem que está no pecado. O pecado é o oposto do amor. Daí que “nem mesmo Deus pode eliminar a possibilidade de que este ato de amor [a encarnação redentora] inverta-se para uma pessoa e se torne a mais extrema miséria”, posto que a outra possibilidade dialética na relação com o amor de Cristo é o escândalo. Com isso, o trecho confirma a identidade de amor e fé em *A Doença para a Morte*, já que opõe escândalo/pecado ao amor, em vez de insistir em opor à fé. Esse passo pode ser interpretado como a continuidade e culminância da estratégia anticlimaciana do desvelamento gradual, como que em camadas, da problemática e dos conceitos centrais.

Sendo a fé a relação com Deus que constitui o espírito, podendo ser considerada seu sinônimo, como já visto, logo, pode-se afirmar que o que constitui o espírito é o amor. Neste sentido, em suma, pode-se dizer, ao menos de um ponto de vista analítico, que a relação fundamental de constituição do espírito que define o religioso tem como *forma* a relação de fé e como *conteúdo*, o amor³¹⁵. Em sentido mais estrito, no entanto, os dois se equivalem. Por conseguinte, pode-se inferir que a problemática central de *A Doença para a Morte* é a problemática do amor, a de tornar-se amoroso, fundamentando-se no amor de Deus, que é o Amor. Como a relação do indivíduo com Deus, na constituição do espírito, é o que configura o especificamente religioso, assim, também, o amor, por constituir o espírito, pode ser considerado como o que qualifica a existência religiosa, sendo ele mesmo o especificamente religioso no sentido mais próprio. A afirmação de que o amor é o especificamente religioso em Kierkegaard é o núcleo da presente tese. Sendo assim, cabe confirmar esse papel central do

³¹⁵ Neste caso, trata-se do amor humano fundamentado *no* e originado *do* amor de Deus.

amor em sua filosofia da religião. Para tanto, o caminho será a análise do conceito de amor e de suas relações fundamentais no escrito mais substancial a respeito do tema: *As Obras do Amor*.

4 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM *AS OBRAS DO AMOR*

O presente capítulo tem como objetivo principal esclarecer o que é o especificamente religioso em *As Obras do Amor*. Cabe demonstrar que o especificamente religioso se identifica com o amor cristão e se expressa, exclusivamente, por meio de suas obras. Para favorecer a localização e a compreensão do sentido das ideias e dos argumentos expostos, também aqui começar-se-á com uma apresentação geral da obra e de seu papel no *Corpus* kierkegaardiano. Em seguida, tratar-se-á da problemática fundamental da obra, por meio da demonstração de seu conceito central (amor) e da relação deste conceito com o especificamente religioso. Em seguida, será demonstrado que o especificamente religioso, como no caso da fé e do espírito em *A Doença para a Morte*, não consiste numa qualificação estática ou numa característica dada, mas numa posição³¹⁶ existencial livre e constante, relativa, primeiramente, a Deus – fonte eterna do amor. Apesar do caráter ideal, também presente em *As Obras do Amor*, sua apresentação conceitual do amor cristão, por meio da referência a algumas de suas obras, fornece ao leitor um panorama de caracterização que lhe possibilita inferir um critério subjetivo claro para seu autojulgamento em relação à vida amorosa. Ao demonstrar que o amor, por meio da concretude específica de suas obras e da natureza divina de seu fundamento, constitui o especificamente religioso, torna-se possível a identificação do amor com a vida do espírito marcada pela fé, como é desenvolvida em *A Doença para a Morte*. Dessa forma, responder-se-á ao caráter enigmático do conceito de fé ali apresentado.

4.1 *AS OBRAS DO AMOR*: APRESENTAÇÃO GERAL

4.1.1 A obra na Obra e a obra pela obra

As Obras do Amor é o escrito mais substancial de Kierkegaard sobre o amor, elemento central do Cristianismo, e se constitui por quinze deliberações, ou considerações a respeito do tema, divididas em duas séries. Foi escrito e publicado por Kierkegaard sob seu próprio nome, em 1847. O subtítulo indica que o autor pretendia que seu leitor entendesse essa obra como “algumas considerações cristãs em forma de discursos” [*Nogle christelige Overveielser i Talers Form*], o que faz dela um tipo único dentro do *Corpus*. Não se trata de mais um “discurso

³¹⁶ Assim como o pecado e a fé são considerados uma *Position* (posição), o especificamente religioso também. Uma posição existencial implica decisão, atitude e ação transparentes. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 96.

edificante” ou de um “discurso cristão”, muito menos de outro livro pseudônimo. Escrever considerações em forma de discursos “significa que o autor despiu-se da pseudonímia e passou a usar uma linguagem supostamente comum com o interlocutor.”³¹⁷ São “considerações” no sentido apresentado em *Discursos Edificantes em Vários Espíritos*, também de 1847, isto é, “ponderações reflexivas”³¹⁸. Diferentemente de um discurso, “[u]ma consideração [*Overveielse*] não pressupõe as definições com dadas e compreendidas; desse modo, ela não deve tanto [...] persuadir, mas *despertar* e provocar as pessoas e aguçar o pensamento.” Enquanto “um discurso edificante sobre o amor pressupõe que as pessoas sabem essencialmente o que o amor é e que ele procura vencê-las para si, movê-las”, o caso da deliberação outro. Esta “deve, primeiramente, buscá-las para fora da caverna, chamá-las, transformar sua maneira confortável de pensar às avessas com a dialética da verdade.”³¹⁹ Segundo o próprio Kierkegaard, essa diferença pode ser encontrada no prefácio da obra: “aquele indivíduo [...] considere amorosamente se etc.” E ele ainda observa que “[o] prefácio de um discurso edificante nunca poderia enunciar assim.”³²⁰

Essas considerações enfatizam o caráter revolucionário, distinto e distintivo, do amor cristão³²¹. Tal caráter se mostra, especialmente, com relação ao dever de amar o próximo como a si mesmo. Em primeira instância, Kierkegaard não está simplesmente apresentando o mandamento, mas provocando seus leitores contemporâneos, que, por motivos culturais, conhecem e aceitam tal preceito para que despertem para seu sentido mais profundo e determinante, bem como para sua real exigência. Mas é razoável dizer que há, em certa perspectiva, uma *re-apresentação* com status de apresentação de uma efetiva novidade. Porque o mandamento é um dever relativo ao amor – uma transcendência de origem divina, que só é real, ou efetiva para o indivíduo quando vivida por ele. Neste sentido, o filósofo dinamarquês quer mostrar que o amor, mesmo na forma de um preceito religioso, é sempre novo. Essa reapresentação provocativa é realizada por uma dupla análise: “uma análise formal (uma afirmação formal da lei) e uma análise material (uma descrição do amor concreto, do dever

³¹⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 9 (Apresentação).

³¹⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. **Upbuilding Discourses in Various Spirits**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1993. p. 306-307.

³¹⁹ Cf. JP I 641 (*Pap.* VIII 1 A 293 *n.d.*, 1847).

³²⁰ Cf. JP I 642 (*Pap.* VIII 1 A 294 *n.d.*, 1847).

³²¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 22 e 300.

cumprido). Além disso, *As Obras do Amor* será uma notável demonstração de sua constante atenção em fazer as coisas do ‘jeito certo’ – a importância do ‘como’.³²²

Assim como *A Doença para a Morte*, o escrito de *As Obras do Amor* também pode ser considerado um dos mais maduros de Kierkegaard, tendo sido gestado por vários anos. A ideia de amor, densamente trabalhada nesta obra de 1847, fora discutida em obras anteriores. *Ou – ou* [*Enten – Eller*], de 1843, contém uma abordagem sobre os diferentes tipos de amor, como o amor de si, o amor erótico, o amor conjugal e o amor de Deus. Seu pseudônimo, Victor Eremita, parece sugerir uma identificação entre viver corretamente e amar corretamente, o que se aproxima de modo significativo do que é afirmado em *As Obras do Amor*. Dos *Três Discursos Edificantes* de 1843, dois receberam o título “O amor cobre uma multidão de pecados”. *Temor e Tremor*, assim como *A Repetição*, ambos de 1843, apresentam a tensão entre o amor a Deus e o amor àqueles que são considerados especiais para o indivíduo. Em 1845, foi publicada uma compilação de “estudos feitos por várias pessoas”, sob o título de *Estádios no Caminho da Vida*, apresentando o amor sob diferentes perspectivas. *Migalhas Filosóficas* (1844), como fora visto, apresenta o problema da compreensão da encarnação “do deus”, que veio ao mundo “como mestre e salvador”, como um problema de/do amor. De uma perspectiva meramente racional, ou seja, fora da fé, a encarnação divina, enquanto obra de/do amor – base do Cristianismo – só pode ser abordada esteticamente³²³, como uma espécie de “ensaio poético”. *O Pós-Escrito* (1846) reclama a falta de uma interioridade correspondente ao Cristianismo, capaz de possibilitar que a fé e o amor tenham lugar na existência humana individual. Nesse sentido, *As Obras do Amor* oferecem uma concepção específica do amor – o amor cristão – “contra o pano de fundo das multifárias caracterizações do amor nas obras pseudônimas e assinadas precedentes.”³²⁴ Depois de ter sido estimulado pelo efeito maiêutico das múltiplas apresentações do amor nesses escritos anteriores, o leitor poderá confrontá-las com o amor especificamente cristão. Ele poderá, assim, preencher a lacuna da falta de consistência de tais concepções. Kierkegaard afirma que apenas o amor cristão possui e confere a continuidade da eternidade.³²⁵

Além do fato de que escritos precedentes trataram de alguns dos temas encontrados em *As Obras do Amor*, assim como escritos publicados depois, é preciso levar em conta que, no

³²² Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 125. Tradução nossa.

³²³ Isto é, de modo não espiritual, fora do “como” da existência propriamente religiosa ou cristã.

³²⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. **Works of Love**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. xi (Introdução histórica).

³²⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 32-62 (“II A. Tu ‘deves’ amar”).

mesmo ano em que estava escrevendo esta extensa obra, Kierkegaard trabalhava sobre uma variedade de textos à parte. Estes textos contribuem para o esclarecimento de tópicos importantes, desenvolvidos, quase que paralelamente, em *As Obras do Amor*. A primeira série de considerações foi terminada em abril de 1847 e a segunda, em agosto. Pouco antes de terminar a primeira série, Kierkegaard publicou, em março do mesmo ano, os *Discursos Edificantes em Vários Espíritos*, com temas complementares aos de *As Obras do Amor*. “Na verdade, todos os discursos que ele intitulou ‘discursos edificantes’ deveriam ter relevância para a deliberação ‘O amor edifica’.”³²⁶ Da mesma forma, em junho, Kierkegaard trabalhava sobre um esboço do que viria a ser a segunda parte do livro *Discursos Cristãos*, cujos textos estão quase todos relacionados às “considerações cristãs” de 1847. Ao lado disso, é significativo para o presente trabalho que entre os escritos do período de 1847 a 1848 estavam alguns discursos esboçados sobre o tema teológico da “Expição” com o título “A Obra do Amor”. Este título foi mudado para “A Doença para a Morte”.³²⁷

Quanto ao título principal de *As Obras do Amor – Kjerlighedens Gjerninger* – trata-se de um enunciado contextualmente provocativo. O destaque dado às “obras” do amor, ou ao amor em suas obras, em seus frutos, fazendo alusão à expressão concreta do amor, vai de encontro à apropriação inadequada da afirmação “*sola fidei*” de Lutero. Segundo Jamie Ferreira, “a posição teológica de Lutero foi, ela própria, um corretivo à excessiva ênfase nas formas humanas de ‘merecer’ a graça de Deus; mas, na visão de Kierkegaard, a igreja da Dinamarca [assim como aquela sociedade com sua cultura em geral] tomou a fê como uma desculpa para não se empenhar” por meio da prática de obras.³²⁸ A palavra dinamarquesa *gjerninger* (forma recente: *gerninger*) significa “ação”, “atos”, “feitos”.³²⁹ É o mesmo termo usado no título do livro bíblico *Os Atos dos Apóstolos* [*Apostlenes Gerninger*] e, portanto, sem aquela conotação de “mérito” associado por Lutero à “justificação pelas obras”, já que Kierkegaard tenta expressar em seus escritos a necessidade primacial de confiar em Deus, como aquele que nos amou primeiro³³⁰, e em sua graça. O livro não trata de ações objetivas enquanto mera performance externa, nem de virtudes ou hábitos morais, mas de “obras”, de

³²⁶ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Love’s Grateful Striving**: a commentary on Kierkegaard's Works of love. Nova York: Oxford University Press, 2001. p. 10. Tradução nossa.

³²⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. **Works of Love**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. xiii (Introdução histórica) e JP V 6092 (*Pap.* VIII 1 A 472 *n.d.*, 1847).

³²⁸ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 126. Tradução nossa.

³²⁹ Cf. GYLDENDALS Røde Ordbøger: Dansk-engelsk Ordbog. Direção de Hermann Vinterberg e Jens Axelsen. Copenhagen: Gyldendal, 1979.

³³⁰ Cf. 1Jo 4,19. Por exemplo, em: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Edição revista e ampliada. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2002. p. 2132.

“realizações”, indicando algo que se torna real, efetivo, verdadeiro – no caso, o amor. Umberto Regina destaca que “em sintonia com Agostinho e os Padres [da Igreja], Kierkegaard recorda com frequência que ‘as virtudes dos pagãos’, à luz das obras do amor, são tão somente ‘vícios brilhantes’.”³³¹

Considerando-se que a língua dinamarquesa possui dois termos que traduzem a palavra “amor”, originária do latim, *Elskov* e *Kjerlighed*, uma questão a que se deve atentar é porque Kierkegaard opta pelo segundo. Álvaro Valls chama a atenção para o fato de que a distinção entre os dois sentidos de amor não resolve definitivamente essa questão, porque, em alguns casos, esses termos são intercambiáveis.³³² Isso pode ser conferido tanto na literatura quanto na conversa cotidiana dos dinamarqueses, assim como em traduções da Bíblia. Umberto Regina entende que a opção de Kierkegaard, neste caso, deve-se à conotação ativa de *Kjerlighed*, que, diferente de *Elskov*, ainda que este termo traduza o amor erótico – “*éros*”, traz a ideia da vida do amor em si, o amor em sua ação única e ininterrupta de amar.³³³ “*Kjerlighed* geralmente possui uma conotação mais abrangente e até mais elevada do amor”³³⁴, o que lhe permite traduzir de modo mais preciso o grego *ágape*, o amor em sua gratuidade. Em consonância com isso, o mais relevante é que *Kjerlighed* é o termo mais frequente para se referir ao amor de Deus e parece ser o único usado no caso de identificação direta, como ocorre na primeira carta de João: “*Gud er kærlighed* (Deus é amor).”³³⁵ E como Kierkegaard tem a pretensão de tratar do amor especificamente cristão, sua escolha mostra-se como a mais adequada, pois o que garante a verdade, ou a propriedade do amor cristão é a relação espiritual do indivíduo com Deus. Mas tão importante quanto o tipo de amor do qual o autor pretende tratar é a relação de genitivo: as obras *do amor*. Não são quaisquer obras, ou realizadas de qualquer jeito, por mais especial que sejam obras e jeito. São as obras *do* (-ens) amor. A principal referência é claramente o amor.

³³¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Gli Atti Dell’Amore**: alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi. Tradução de Umberto Regina. Brescia: Editora Morcelliana, 2009. p. 7 (Introdução). A expressão citada por Regina encontra-se em: _____. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 73.

³³² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 13 (Apresentação).

³³³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Gli Atti Dell’Amore**: alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi. Tradução de Umberto Regina. Brescia: Editora Morcelliana, 2009. p. 7 (Introdução).

³³⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 13 (Apresentação).

³³⁵ Cf. 1Jo 4,19. THE GIDEONS INTERNATIONAL - BÍBLIA. Dinamarquês; Alemão; Inglês. **Det Nye Testamente; Das Neue Testament; The New Testament**. Londres: Eyre & Spottiswoode Limited, c1975. p. 212 e BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Edição revista e ampliada. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2002. p. 2131.

Com isso, Kierkegaard apresenta, já com o título, uma relação duplamente provocativa: primeiro, com a apropriação comum do luteranismo de seu contexto, com ênfase na “fé interior”, que “dispensa” as obras; segundo, com a consciência individual do leitor, instigado a refletir se é mesmo possível aceitar que haja amor sem obras, isto é, amar sem “exercer” o amor e, assim, se é possível ser cristão sem amor, ou com base numa concepção de amor indiferente “ao próximo”.

As obras do Amor não possui epígrafe geral. Talvez por haver algum tipo de referência bíblica explícita em todas as considerações, mesmo na conclusão. Além disso, há uma oração inicial, logo após o prefácio.³³⁶ Estes dois elementos contribuem para que o leitor identifique o livro como uma obra religiosa, assim como indica seu subtítulo, ao declarar que são “considerações cristãs”. Da mesma forma, a obra também não possui uma introdução formal. Isso faz com que o conjunto constituído pelo prefácio, pela oração de abertura e pela primeira deliberação adquiram status de parte introdutória de *As Obras do Amor* como um todo, não só por seus lugares na ordem de disposição estrutural do livro, mas, também, por seus conteúdos. Essas três partes oferecem orientações gerais para a leitura da obra e propiciam uma determinada “atmosfera” (*Stemming*)³³⁷ para a adequada compreensão das ideias desenvolvidas. Apesar de a obra conter duas séries de considerações cristãs, podendo ser classificadas por vários critérios como conjuntos diferentes, o fato de haver uma única conclusão ao fim do livro, indica que estas séries formam um conjunto maior e devem ser lidas, portanto, como uma totalidade literária. Essa visão de conjunto não significa a eliminação da diferença entre as séries, mas a ênfase na tarefa que fica ao leitor de ter de refletir a respeito do que as separa e, sobretudo, do que as une como deliberações sobre o amor, ou sobre as obras do amor.

³³⁶ Trata-se do primeiro prefácio, aquele que apresenta a primeira série de discursos, posto que este é repetido, completa e literalmente, no início da segunda série.

³³⁷ *Stemming* corresponde ao termo alemão *Stimmung* e não tem correspondente direto em línguas de origem latina. A escolha de Kierkegaard soa muito propícia para seus propósitos, pois o sentido primário da palavra situa-se entre a concretude semântica de “afinação” (em inglês, *tuning*), como se diz de afinar um instrumento musical, e o estado de humor como conjunto de sentimentos, afetos e pensamentos atuais (em inglês, *mood*). Significa, pois, uma afinação ou sintonização do estado psicológico (humor, sentimento, disposição ânimo) com vistas a ter “olhos perspicazes” para poder perceber e compreender adequadamente o problema discutido e seus conceitos, pondo-se no lugar de quem compreende tal problema como seu próprio. O termo atmosfera aparece explicitamente como um título em *Temor e Tremor* (cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano**. Traduções respectivas de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores. p. 113) e é mencionado na introdução de *O Conceito de Angústia*. Neste caso, na tradução para o português do Brasil, feita por Álvaro Valls, há uma nota referente que diz: “*Stemming*: tonalidade afetiva, atmosfera ou estado de ânimo, estado de espírito (N.T.)” (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 16).

O prefácio é repetido no início da segunda série, o que reforça a ideia de que os dois conjuntos devem ser lidos como um único conjunto maior. O texto do prefácio insiste na afirmação, já posta pelo subtítulo, de que se trata de “considerações cristãs”. O leitor deve, preferencialmente, ter em mente a distinção dada anteriormente, na obra de Kierkegaard, entre discurso e consideração. Kierkegaard afirma que as considerações que constituem o livro “são fruto de muitas considerações” e pede a seu leitor, caso este se decida por ler, que “considere, amorosamente [...] se afinal a dificuldade e a facilidade, quando colocadas judiciosamente na balança, se correspondem reciprocamente de forma correta, de modo que o especificamente cristão não seja exposto com um falso peso”. O autor ainda indica que o sinal ou critério para se avaliar se o “especificamente cristão” está exposto com falso peso é quando “a dificuldade ou a facilidade [se torna] grande demais”. A forma como o autor se dirige ao leitor no prefácio soa tranquila e delicada, o que sugere uma ação “amorosa” também da parte dele, que parece querer que seu leitor receba tais considerações como fruto do amor, como uma obra de seu amor. É válido notar que Kierkegaard apresenta suas considerações como “fruto” [*Frugten*] de um cuidadoso trabalho, ou seja, de muitas considerações. Esse predicativo, que significa basicamente “resultado”, tem a mesma forma, de base bíblica, empregada na primeira consideração: “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos [*Frugterne*]”. Assim, o prefácio manifesta a coerência performática entre texto e postura do autor, o que, segundo Kierkegaard e de acordo com o gênero da obra, implica seriedade, comprometimento com “a vida” do leitor.³³⁸

Kierkegaard se dirige a seu leitor como “Aquele indivíduo [*Hiin Enkelte*]”, o qual espera que seja sujeito de uma dupla consideração: “que deve considerar primeiramente consigo mesmo se quer ou não quer ler” e, caso queira, “então considere amorosamente” se o especificamente cristão está posto adequadamente. A categoria do “indivíduo singular [*den Enkelte*]” é central na filosofia kierkegaardiana. Esta categoria “destaca tanto a particularidade concreta do leitor quanto sua responsabilidade inalienável por seus próprios julgamentos e ações. Este leitor é, portanto, um ouvinte sobre quem uma demanda prática está sendo colocada. [...] O leitor é um ouvinte ativo, não um espectador.”³³⁹ A partir desse pressuposto há uma ênfase na subjetividade de quem lê, sem a qual, segundo Kierkegaard, não se pode falar adequadamente do amor, isto é, de tudo o que é “especificamente cristão”. Desse modo, a escolha do autor de escrever suas considerações “em forma de discursos” revela seu sentido.

³³⁸ Cf. prefácio de *A Doença para a Morte*.

³³⁹ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Love's Grateful Striving**: a commentary on Kierkegaard's Works of love. Nova York: Oxford University Press, 2001. p. 16. Tradução nossa.

Este pode ser mais claramente exposto ao se tomar a questão estratégica de todo discurso edificante em Kierkegaard, muito bem expressa no discurso “Pureza de coração é querer uma única coisa”³⁴⁰: “Que tipo de vida é a tua [leitor]: queres uma única coisa [?] e o que é esta única coisa?”³⁴¹ Assim, cada discurso edificante pergunta ao leitor se a questão central do discurso é uma genuína questão para ele; ou, de outro modo, pede ao leitor que ponha a questão para si e tente respondê-la também por si. Em consonância com essa estratégia, *As Obras do Amor* dirige, implicitamente, a pergunta a quem lê: “Como tu assumes o amor?”. Então: “Essa noção de amor é, de fato, amorosa?”, “Eu realmente amo a mim mesmo da forma correta? Amo realmente meu próximo e a Deus, que me amou primeiro?”. Todas essas questões, entretanto, devem ser respondidas à luz daquele critério, o “especificamente cristão”, que quando adequadamente posto, imprime o peso correto, sem que a dificuldade ou a facilidade seja “grande demais”.

Note-se que o especificamente cristão é o indicativo do amor, posto que o amor é, como visto, o especificamente cristão. Sendo assim, e é o que o livro afirmará, uma obra genuína do amor, justamente por ser amorosa, não pode ser entendida ou sentida como um grande peso, mero sofrimento, grande dificuldade. Por outro lado, por se tratar de um tipo de obra da mais elevada natureza, contrária à vida humana imersa no pecado, também não pode ser sem sacrifício, sem sofrimento. Exige empenho, coragem, persistência, abnegação. Em outros termos, pode-se dizer que uma genuína obra do amor é “dom” de Deus, uma possibilidade que Deus, e só Deus, oferece ao ser humano, mas que é dada como “tarefa” a ser atualizada, executada.

O autor observa que suas considerações são “cristãs” e, “por isso não sobre ‘o amor’, mas sim sobre ‘as obras do amor’.”³⁴² Com isso, ele já adianta que o amor cristão é sempre ativo, operante, de modo que não se pode falar propriamente em amor sem falar de suas obras e vice-versa. O amor não se reduz nem a um simples sentir (sentimento) nem à pura externalidade, por mais que suas consequências sejam boas ou úteis. Isso, porém, não quer dizer que o autor não esteja falando “do amor”, mas apenas de suas obras. Antes, o autor está indicando um modo apropriado de se falar do amor cristão: sempre pela descrição de suas obras

³⁴⁰ Esse discurso fora publicado no volume intitulado *Discursos Edificantes em Vários Espíritos*, publicado em 1847, mesmo ano de publicação de *As Obras do Amor*.

³⁴¹ KIERKEGAARD, S. **Upbuilding Discourses in Various Spirits**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1993. p. 126. Tradução nossa [What kind of life is yours; do you will one thing and what is this one thing?].

³⁴² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 17. Grifo no original dinamarquês.

e por meio de uma obra de amor, o que, presumivelmente, Kierkegaard faz em todo o livro ³⁴³. Ele ainda acrescenta que, ao falar sobre “as obras do amor”, não o faz “como se com isso todas as suas obras fossem contadas ou descritas” ou “como se cada obra fosse descrita de uma vez por todas”, porque o amor “em toda a sua riqueza é *essencialmente* inesgotável” e, assim, mesmo em “suas obras mais pequenas [é] *essencialmente* indescritível”. Kierkegaard arremata o prefácio afirmando que “justamente porque ele [o amor] *essencialmente* está presente em toda parte, [...] *por essência* não pode ser descrito.”³⁴⁴ Isso indica que o conceito de amor não pode ser expresso adequadamente por meio da definição teórica de uma ideia (essência), ao menos, não o amor como é entendido pelo Cristianismo, de modo que não faz sentido discorrer sobre “o amor”, e, sim, sobre “as obras do amor”, sobre o amor em sua vida.

A oração inicial é poética e apresenta um refrão que tem como conteúdo uma pergunta crucial para a adequada compreensão do livro: “Como se poderia falar corretamente do amor, se Tu fosses esquecido [...]”. Essa pergunta pode ser interpretada como um guia para a leitura de cada consideração e deixa clara a orientação religiosa da obra. Está implícita nela a pergunta de como se poderia ler adequadamente as considerações que seguem, se essa oração for esquecida, ou seja, se não se levar em conta o comprometimento religioso que marca a obra em todo o seu corpo. O refrão é repetido três vezes, acompanhado, a cada vez, pela menção a uma das Pessoas da Trindade divina do Cristianismo, seguida de uma descrição da respectiva Pessoa em forma de louvor. Do Pai, a oração diz: “[...] ó Deus do Amor, de quem provém todo o amor no céu e na terra; Tu que nada poupaste, mas tudo entregaste em amor; Tu que és amor, de modo que o que ama só é aquilo que é por permanecer em Ti!”. É do Pai que “provém todo o amor”; Ele é sua fonte e origem primeira, de modo que um ser humano só pode ser amoroso quando “fundado” nele. Do Filho, a oração diz: “Tu que revelaste o que é o amor; Tu, nosso salvador e reconciliador que deste a Ti mesmo para libertar a todos!”. O Filho é, segundo a tradição cristã, o Cristo, e Kierkegaard destaca que ao salvar a humanidade do pecado, ele revela o que o amor é, pois a consumação da salvação por parte de Cristo se dá pela entrega total até a morte na cruz. Trata-se de um amor gratuito concreto, capaz de se sacrificar radicalmente. E

³⁴³ Esta atitude por parte do autor pode ser inferida a partir da última consideração “A obra do amor que consiste em fazer o elogio do amor”. Os Hong afirmam mais enfaticamente, dizendo que o elogio do amor, enquanto obra do amor era “o que ele estava fazendo em todo o livro”. Cf. KIERKEGAARD, S. **Works of Love**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. xiii (Introdução histórica). O fato de não haver nenhuma menção direta a isso pode ser justificado como uma necessidade de demonstrar abnegação, atitude espiritual fortemente defendida na obra como característica do amor.

³⁴⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 17.

do Espírito Santo, a oração diz: “Espírito de Amor, que não reclamas nada do que é próprio Teu, mas recordas aquele sacrifício do Amor [de Cristo], recordas ao crente que deve amar como ele é amado, e amar ao próximo como a si mesmo!”. O Espírito é o “Espírito de Amor” (“do Amor”?)³⁴⁵, cujo papel na história é recordar *ao crente*, àquele que tem fé, o fundamento de sua fé cristã, erigida sobre o amor: “o sacrifício do Amor” realizado pelo Filho de Deus e o mandamento do amor.

Ao fim do louvar às Pessoas da Trindade, a oração traz a expressão vocativa “Ó, Amor Eterno”, que parece aludir à própria Trindade, isto é, a Deus, fazendo uma identificação entre este e o amor. Esta não é a única identificação. As afirmações feitas de cada Pessoa divina nas “estrofes” de louvor podem, todas, ser atribuídas também ao amor. Isso será feito nas considerações. Por exemplo, o autor diz do Pai: “Tu, que nada poupaste, mas tudo entregaste em amor”; do Filho: “Tu, [...] que deste a Ti mesmo para libertar a todos!”; e do Espírito: “[...] não reclamas nada do que é próprio Teu”. Todas essas “obras” serão apresentadas no livro como próprias do amor. O leitor atento perceberá que elas têm características em comum, explicitadas ao fim da oração enquanto critério para se discernir se uma obra é, verdadeiramente, “uma obra de amor: sincera na abnegação, uma necessidade do amor, e justamente por isso sem a pretensão de ser meritória!”. Essas características expressam a primazia da Graça e enfatizam a exemplaridade para o ser humano da ação amorosa de Deus, que, como “Amor Eterno”, está “presente em toda parte e nunca [deixa] sem testemunho quando [O] invocam”. Neste sentido, Kierkegaard expressa sua confiança como autor de que “aquilo que aqui deve ser dito sobre o amor, ou sobre as obras do amor” também não ficará sem testemunho.³⁴⁶

Logo após a oração de abertura, tem-se, já, a primeira deliberação, que pode ser assumida como um tipo de introdução para o livro. O fato de ela ser a primeira de todas as considerações cristãs, de não se inserir no tema do “dever”, em conjunto com as considerações que a seguem na primeira série, e o fato de conter orientações preliminares para a adequada compreensão das obras do amor, tudo isso reforça a interpretação de que tem uma função introdutória. Por outro lado, é bastante significativo que Kierkegaard tenha optado por não oferecer ao leitor uma introdução formal e ter mantido “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos” não como introdução explícita, mas como uma das

³⁴⁵ A expressão no original dinamarquês, “*Kjerlighedens Aand*”, permite ambas as traduções, assim como no inglês: “*Spirit of love*”. Entre parênteses, apenas um jogo com tal possibilidade, aludindo à compreensão de que a realidade do amor só pode ser experimentada e vivida por meio da ação do Espírito de Deus, o Espírito Santo.

³⁴⁶ Todas as menções referentes à trechos da oração de abertura de *As Obras do Amor* podem ser conferidas em: KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 18.

considerações.³⁴⁷ Que, de fato, essa primeira consideração exerce um papel introdutório é bastante evidente, tanto por sua posição física, quanto por seu conteúdo. Mas continua sendo a primeira consideração. Isso faz com que um peso maior de introdução recaia sobre a oração inicial, de modo que as considerações cristãs “sobre o amor, ou sobre as obras do amor” sejam introduzidas por um ato religioso dirigido diretamente a Deus e que insiste: “Como se poderia falar corretamente do amor, se Tu fosses esquecido, ó Deus do Amor”? De qualquer forma, há elementos introdutórios de grande relevância na primeira consideração, que expõe para o leitor quatro características fundamentais do amor (intrínsecas) e que, por isso, estarão presentes em cada obra do amor. Essas características são: abscondidade (ocultamento), cognoscibilidade, fertilidade e necessidade.

Kierkegaard diz que “[h]á um lugar no mais íntimo do homem, deste lugar procede a vida do amor” e, “[a]ssim 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.” É essa “a origem misteriosa do amor no amor de Deus”.³⁴⁸ Por ser a fonte do amor uma fonte oculta, invisível e insondável, também o amor humano, dela originado, é oculto, é invisível. Mas Kierkegaard insiste que o amor, em toda a sua abscondidade, “é *cognoscível pelos frutos* [...] e no amor existe uma necessidade de ser reconhecido nos frutos”.³⁴⁹ A ideia que o autor quer transmitir é que é característico do amor dar, produzir frutos, ou seja, expressar-se constantemente em obras de amor. Neste sentido, o amor é sempre fértil, frutífero. O autor adverte, porém: “‘acaso colhem-se uvas dos espinheiros ou figos dos cardos? (Mt 7,16)’. *Pois cada árvore se reconhece por seu próprio fruto.*” A metáfora dos frutos para se falar das obras do amor oferece uma vantagem dupla, além de contar com uma referência religiosa bíblica. Primeira: um fruto é mais que uma consequência ou externalização causal; ele possui um vínculo intrínseco com sua origem (planta/árvore), é expressão do próprio ser da planta. Muitas macieiras podem produzir maçãs, até muito semelhantes entre si, mas “aquela maçã” é “daquela macieira”, e não de outra. Com isso, Kierkegaard quer dizer que o amor, ou que obras de amor só podem se originar, necessariamente, de pessoas amorosas, como uvas de videira e figos de figueira. O contrário é

³⁴⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 19-31.

³⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 23-24.

³⁴⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 24.

impossível. Assim também, é uma necessidade do amor produzir obras de amor, enquanto seus frutos, pois, “se a relação é a correta, diz-se, justamente, que eles têm necessidade de aparecer [...]. Aliás, teria de ser também a maior das torturas se [...] no próprio amor residisse a autocontradição de que o amor exigisse manter ocultos os frutos, [...] torná-los irreconhecíveis.”³⁵⁰ A questão de fundo neste ponto é: “como pode o verdadeiro amor, ainda que oculto, deixar de produzir frutos, que são, justamente, a expressão do amor, a expressão de que se ama (o próximo)?” Não se trata de mera externalização. Esta pergunta pode ser traduzida em outra: “como pode o amor/amoroso não amar?”.

A tensão entre cognoscibilidade pelos frutos e abscondidade do amor gera a questão de como é possível reconhecer os frutos como frutos do amor. Kierkegaard deixa claro que “assim como não se pode ver o amor como tal, e por isso mesmo se tem de crer nele, assim também ele não pode [...] ser reconhecido incondicional e diretamente em nenhuma de suas manifestações como tais.” Desse modo, “[n]ão há nenhuma palavra em linguagem humana” que quando empregada por um homem, “fica com isso incondicionalmente provado que há amor nele. Pelo contrário, [...] uma única e mesma palavra pode assegurar-nos que o amor resida num que a pronunciou, e não no outro, que contudo pronunciou a mesma palavra.” Da mesma forma, “[n]ão há nenhuma obra [...] da qual ousássemos dizer: quem faz isso demonstra incondicionalmente com isso o amor. Depende do *como* a obra é realizada. [...] pois podem-se fazer obras de amor de maneira desamorosa, sim, até mesmo egoísta, e neste caso a obra de caridade não é uma obra do amor.”³⁵¹ Isso significa que a ação por si mesma não serve de critério para se discernir se esta é amorosa ou não. O critério corresponde a um “como” se faz, “como” se diz. “Portanto, de que maneira a palavra é dita, e sobretudo de que maneira ela é pensada, a maneira como um ato é realizado: eis o decisivo para pelos frutos determinar e reconhecer o amor.” Mas Kierkegaard acrescenta: “não existe nenhum ‘de tal maneira’, do qual se possa dizer incondicionalmente que ele demonstraria incondicionalmente a existência do amor, ou [...] sua ausência.”³⁵² Num primeiro momento, estas afirmações parecem contraditórias. Entretanto, o que o autor pretende é levar seu leitor a refletir sobre a diferença entre o “como” do amor, que corresponde à maneira amorosa de existir e agir, e a maneira

³⁵⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 25.

³⁵¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 27-28.

³⁵² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 28.

meramente externa ou a dimensão performática, exemplificada por um gesto ou palavra, os quais podem ser amorosos de fato ou não. Por isso, ele destaca que o decisivo para se determinar e reconhecer o amor através dos frutos depende “sobretudo de que maneira [uma palavra] é pensada”. Enquanto a ação performática é visível aos outros de determinada maneira, sua intenção e valor intrínsecos são acessíveis somente ao sujeito que executa a performance, por meio do pensamento. Com essa distinção entre maneira exterior visível e maneira interior invisível, sem correspondência direta entre ambas, Kierkegaard esclarece ao leitor que

aquelas santas palavras das Escrituras [a respeito do reconhecimento da árvore pelos frutos] não foram escritas para nos estimular [...] a julgar-nos uns aos outros; elas se dirigem, ao contrário, como uma exortação ao indivíduo (a ti, m. ouv., e a mim), para encorajá-lo a que não deixe infrutífero o amor, mas sim se aplique para que ele *possa* ser reconhecido pelos frutos, quer esses depois sejam ou não reconhecidos pelos demais.³⁵³

Essa passagem apresenta um ponto importante da primeira consideração. Trata-se da ideia de que o critério para discernimento do amor é um critério de autojulgamento, ou seja, para a subjetividade. “Eu” tenho de julgar a “mim” mesmo e discernir se meus frutos são de amor ou não, pois o objetivo é não deixar “infrutífero o amor”, aplicando-me “para que ele *possa* ser reconhecido pelos frutos”. Ou seja, Kierkegaard apresenta uma interpretação das Escrituras Sagradas (texto bíblico), onde se diz que a árvore é reconhecida pelos frutos, como uma exortação ao empenho individual para se tornar amoroso: “eu” tenho que me empenhar para produzir frutos que possam ser reconhecidos por mim mesmo como frutos do amor e, então, caso sejam também interpretados por outros como frutos do amor, que essa correspondência seja verdadeira. Assim, diante da abscondidade do amor, mesmo com a afirmação de sua necessidade de se expressar em frutos que lhes são próprios, Kierkegaard ressalta o papel crucial da decisão subjetiva de crer no amor. Já no início da primeira consideração cristã, ele adianta que “o amor cristão é eterno” e que, por isso, não floresce nem perece e, portanto, não serve de objeto a ser cantado pelo poeta. Antes, “o amor cristão permanece, e justamente por isso ele é; [...] mas aquilo que é não pode ser cantado, deve ser crido e ser vivido.” Esta é a mensagem mais importante dessa primeira deliberação. Tanto é assim que o autor a confirma em outros termos ao final, quando expõe, inclusive, as duas posturas existenciais das quais seu pensamento sobre o amor destoa. Ele diz:

³⁵³ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 28. Observação: a expressão “m. ouv.” é abreviada no original e significa “meu/minha ouvinte”. Conferir nota do tradutor na mesma página.

crê no amor! Esta é a primeira e a última coisa que se tem de dizer sobre o amor, quando se deve reconhecê-lo; [...] isso foi dito em oposição ao racionalismo insolente, que tenta negar pura e simplesmente a existência do amor; agora [...] isso é dito contra a estreiteza de coração [...] que, em desconfiança mesquinha e medíocre, exige ver os frutos.³⁵⁴

Kierkegaard conclui a deliberação deixando explícito que “o sinal definitivo, o mais feliz, e incontestavelmente convincente do amor é, pois, o próprio amor”, e acrescenta que “[o] semelhante só é conhecido pelo semelhante; só aquele que permanece no amor pode conhecer o amor do mesmo modo como seu amor deve ser conhecido.”³⁵⁵ Assim, só o amoroso pode produzir frutos enquanto obras do amor. Por outro lado, somente o amoroso, também, pode “ver” o amor no outro e reconhecer as obras do amor realizadas por outros; não porque tais obras alheias exercem influência positiva sobre ele, mas, precisamente porque ele é o amoroso e, por conseguinte, seu olhar é também amoroso.

Após esse conjunto de textos introdutórios, o leitor se depara com as considerações que constituem a primeira série, as quais tratam do amor como dever, ou do dever de amar. A diferença entre as séries é claramente perceptível: “os discursos da primeira analisam o mandamento do amor ao próximo [caro ao Cristianismo], e os da segunda caracterizam este amor tendo como pano de fundo o chamado hino à caridade, da primeira epístola de Paulo aos Coríntios.”³⁵⁶ Com isso, outra tarefa posta ao leitor é pensar qual a conexão necessária entre a primeira e a segunda série, isto é, entre o rigor eterno do dever de amar e a sensibilidade *sui generis* do amor, que o faz transbordar em obras. Jamie Ferreira sugere que a primeira série de discursos e, mais particularmente, os três capítulos que constituem a segunda consideração oferecem como que o esboço, “o contexto formal indispensável em que os contornos serão desenhados e as regras dadas, enquanto o trabalho de ilustrar o amor, na prática, é reservado às considerações posteriores.”³⁵⁷ Esta interpretação é consonante com o que Kierkegaard referirá, mais adiante na obra, como sendo um “esboço” contrastado com sua “plenitude”, sua compleição. “Quando um artista projeta um plano, um esboço para um trabalho, por mais exato

³⁵⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 30-31.

³⁵⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 31.

³⁵⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 7 (Apresentação).

³⁵⁷ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 131. Tradução nossa.

que o projeto seja, ele conserva sempre algo de indeterminado; [...] Assim também a lei é o esboço, o amor a plenitude e o bem determinado, no amor a lei é o totalmente determinado.”³⁵⁸

Portanto, a primeira série estabelece o âmbito e a obrigatoriedade formais do mandamento do amor em sua incondicionalidade, que recebe sua realização nas obras do indivíduo amoroso. Então, ao relacionar as duas séries, o leitor deve estar atento e recordar as linhas de orientação fornecidas anteriormente, na parte introdutória, quando é dito: “considere, amorosamente [...], se afinal a dificuldade e a facilidade [...] se correspondem reciprocamente de forma correta, de modo que o especificamente cristão não seja posto com um falso peso” (Prefácio). O peso do dever não pode sufocar a alegre disposição em realizar as obras do amor, mesmo porque tanto o amor como sua lei provêm do “Deus do Amor”, que nada poupou, mas tudo entregou em amor. A lei do amor é revelada, em sua plenitude pelo Deus “salvador e reconciliador”, que deu a si mesmo para libertar a todos, revelando, assim, o que é o amor. O rigor do mandamento de amar o próximo só é percebido em toda sua força e profundidade quando o “Espírito de Amor”, que não reclama nada do que é seu, recorda aquele “sacrifício do Amor”, que mostra ao crente como ele é amado e que deve, portanto, amar como ele é amado (Oração). Dessa forma, em *As Obras do Amor*, ao defender e pressupor que o amor é sempre oculto (abscondido), Kierkegaard desenvolve o conceito do amor cristão por meio da caracterização de suas obras. Assim como pelos frutos se reconhece a árvore, pelas características que lhes são necessárias e peculiares se reconhece o amor, por isso, não através de sua essência, mas por meio de suas obras.³⁵⁹

4.1.2 Tema e papel de *As Obras do Amor*

As Obras do Amor, por se constituir de considerações cristãs e por se tratar de um livro assinado por Kierkegaard, tem seu tema mais facilmente apreendido, diferente do caso de *A Doença para a Morte*. Seu tema é o amor. Abordado, porém, numa “fala” (discursos) sobre suas obras – concretude exigida pela natureza do Cristianismo, que fala *do* amor por meio das obras do amor, ou seja, no exercício de amar, amando.³⁶⁰ Quanto ao papel, entretanto, a situação

³⁵⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 128.

³⁵⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 17 e 239 (Prefácio).

³⁶⁰ Apesar de o prefácio ser explícito em afirmar que se trata de “‘considerações cristãs’, por isso não sobre ‘o amor’, mas sim sobre ‘as obras do amor’”, o tema mesmo é o amor propriamente cristão. Assim, deve-se entender que esta afirmação do prefácio tem um tom retórico com intuito de apresentar ao leitor/ouvinte o ponto

é mais complexa e as interpretações da crítica internacional divergem. Em um de seus textos, Arne Grøn examina: “Como, então, poderíamos localizar *As Obras do Amor* dentro da *œuvre* de Kierkegaard? Ela é, de fato, uma obra-chave, cuja interpretação tem implicações para a interpretação das outras obras de Kierkegaard.”³⁶¹ O empenho em se determinar, explicitamente, o papel de *As Obras do Amor* no *Corpus* não tem sido uma preocupação muito comum entre os comentadores de Kierkegaard. A maior parte dos textos sobre *As Obras do Amor* diz respeito a temas mais específicos ou paralelos relacionados ao livro, como, por exemplo, “Amor Comandado e Autonomia Moral: o debate Kierkegaard-Habermas”, “A Presença do Próximo Ausente em *As Obras do Amor*” e “Kierkegaard e o problema das relações especiais”.³⁶² Uma justificativa provável é o fato de que a pesquisa pelo papel ou função de qualquer obra depende de uma perspectiva de totalidade dos escritos kierkegaardianos, pressupondo que estes constituem um corpo único, dotado de um sentido maior comum e com determinado fim. Isso torna a empreitada árdua e complexa.

Considerando-se textos de referência da literatura secundária, como a “Introdução Histórica” dos Hong, correspondente ao volume de sua tradução de *As Obras do Amor* (Kierkegaard's Writings XVI: *Works of Love*), o *Kierkegaard Studies: Yearbook 1998* e o *International Kierkegaard Commentary 16*, bem como textos mais recentes de especialistas, percebe-se que são duas as tendências interpretativas predominantes. A orientação mais comum é a que entende que essas considerações cristãs de 1847 são a apresentação dos fundamentos da ética Kierkegaardiana, propriamente dita. Tratar-se-ia da elaboração de uma ética cristã, entendida por alguns comentadores como aquela “segunda ética”, mencionada na introdução de *O Conceito de Angústia* (1844). A outra, é a interpretação que considera que, em *As Obras do Amor*, Kierkegaard apresenta e desenvolve o amor como o conceito fundamental do Cristianismo, sendo esse, portanto, o seu papel. Mas, mesmo os textos que tratam mais diretamente do tema central, que é o amor, o abordam, com frequência, dentro da perspectiva de uma versão kierkegaardiana da ética cristã. Desse modo, na maior parte das vezes, o tema do amor fica restrito ao campo da ética.

de vista correto, segundo o Cristianismo, para se falar do amor cristão: a vida concreta, a realidade efetiva, e não a forma escolar, que enfatiza a forma abstrata, separada e separável da atualidade.

³⁶¹ GRØN, Arne. Ethics of Vision. In: **Ethik der Liebe: Studien zu Kierkegaards “Taten der Liebe”**. Religion in Philosophy and Theology 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. p. 111.

³⁶² Os dois primeiros textos referem-se, respectivamente a: WESTPHAL, Merold. Commanded Love and Moral Autonomy: The Kierkegaard-Habermas Debate (p. 1-22) e SØLTOFT, Pia. The Presence of the Absent Neighbor in Works of Love (p. 113-128). In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 1998**. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. O último texto refere-se a: LIPPITT, J. Kierkegaard and the problem of special relationships: Ferreira, Krishek and the ‘God filter’. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 72, n. 3, p. 177-197, 2012.

A interpretação mais comum, que corresponde àquela que assume essa obra como sendo a elaboração de uma orientação ética, é de fácil verificação. Bruce Kirmmse introduz a parte referente às considerações cristãs de 1847 assim: “é a mais clara e resoluta formulação de uma ética cristã da parte de Kierkegaard, uma continuação e um acompanhamento à ética que ele desenvolveu em ‘Pureza de coração’. [...] *As Obras do Amor* é a maior obra ética de Kierkegaard [...]”.³⁶³ Em uma resenha crítica do comentário substancial de Jamie Ferreira sobre esse livro, Sylvia Walsh afirma: “*As Obras do Amor* de Søren Kierkegaard é um dos mais profundos e importantes textos já escritos na ética cristã”.³⁶⁴ E em seu livro de apresentação geral de Kierkegaard, especificamente na parte relativa à obra em questão, a própria Jamie Ferreira considera que “*As Obras do Amor* apresenta uma ética cristã, por meio de 15 deliberações (em duas séries) sobre o mandamento do amor ao próximo como a si mesmo”.³⁶⁵ C. Stephen Evans intitula aquele seu livro baseado, principalmente, em *As Obras do Amor*, como “A Ética do Amor de Kierkegaard: mandamentos divinos e obrigações morais”.³⁶⁶

Dentro desse viés interpretativo, há um grupo de acadêmicos que, na tentativa de resolver o problema tradicional do débito da ética para com a ontologia, investe na chamada “ética da visão” em Kierkegaard, correspondente à transformação ética do olhar promovida pelo *modus operandi* do amor. O principal representante deste grupo é o professor dinamarquês Arne Grøn, que defende duas teses básicas: “que *As Obras do Amor* representa a ‘segunda ética’ de Kierkegaard, e que essa ética é uma ética *da visão*”.³⁶⁷ Tal concepção é partilhada, em certa medida, por Ferreira, que escreveu, por exemplo, um livro intitulado “Transformando a visão”.³⁶⁸ Mas seus maiores adeptos pertencem a uma nova geração de pesquisadores, constituída a partir dos anos 2000. É importante ressaltar que nenhum desses intérpretes, de trabalho reconhecido internacionalmente, entende que *As Obras do Amor* corresponde à elaboração de um sistema ético em si, mas no sentido de uma obra cujo papel é oferecer, especialmente, as bases para a ética cristã. A distinção entre a função de fundamentar uma ética

³⁶³ KIRMMSE, Bruce H. **Kierkegaard in Golden Age Denmark**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press. p. 306, 1990. Tradução nossa.

³⁶⁴ FERREIRA, M. Jamie. *Love’s Grateful Striving: a commentary on Kierkegaard’s Works of love*. Nova York: Oxford University Press, 2001. Resenha de: WALSH, Sylvia. Book review. **International Journal for Philosophy of Religion**, 55, 115-117, 2005. Tradução nossa.

³⁶⁵ FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 125. Tradução nossa.

³⁶⁶ EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard’s Ethic of Love: divine commands and moral obligations**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

³⁶⁷ GRØN, Arne. Ethics of Vision. In: **Ethik der Liebe: Studien zu Kierkegaards “Taten der Liebe”**. Religion in Philosophy and Theology 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. p. 111-112.

³⁶⁸ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith**. Oxford: Clarendon Press, 1991. Tradução nossa. Embora o foco do livro seja no papel da imaginação dentro da filosofia de Kierkegaard, o paradigma ético da visão é pressuposto.

e a função de fundamentar *também* uma ética é muito sutil, mas é de importância considerável para a adequada compreensão da filosofia kierkegaardiana da religião. Isso está estreitamente relacionado com o papel de *As Obras do Amor* no *Corpus* kierkegaardiano, pois, como disse Grøn, a forma como o papel desta obra é interpretado influencia na interpretação das outras obras. Caso se entenda que o papel de *As Obras do Amor* é apenas lançar as bases de uma “secunda ética”, tal papel será, sem dúvida, importante, mas será também, em determinada medida, secundário. Diversamente, caso se entenda que seu papel consiste em definir e apresentar o conceito de amor como um conceito fundamental do Cristianismo, então, a obra de 1847 terá um papel primário, que servirá para a releitura das outras obras a partir de uma nova perspectiva de sentido. Nesta tese, considera-se que é este o caso de *As Obras do Amor*. Para além disso, entende-se que o amor “cristão” qualifica “o *especificamente* cristão” (*det Christelige*), que, por sua vez, define o *especificamente* religioso.

A interpretação “eticizante” não é desprovida de razão. Há um conjunto de motivos relevantes que a favorecem. O mais significativo é o fato de Kierkegaard iniciar suas considerações com o tema do dever. A primeira série do livro é praticamente dedicada à identificação e justificação do amor como lei, como dever, em que o autor defende determinadamente sua imperatividade formal, de modo semelhante à elaboração kantiana. Outro motivo é a referência feita pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis a uma “segunda ética”, na introdução de *O Conceito de Angústia*, uma nova ética que pressuporia a Dogmática cristã, enquanto conhecimento revelado por Deus. Sendo *As Obras do Amor* posterior a *O Conceito de Angústia*, muitos intérpretes consideram essa obra de 1847 como uma realização da segunda Ética anunciada em 1844.³⁶⁹ Um fator de reforço dessa interpretação que é relevante, porém pouco considerado, é a influência da “Introdução Histórica” dos Hong, onde identificam o conteúdo das considerações cristãs com a elaboração de uma “ética cristã do amor”, contraposta a toda “ética sentimental” e “imaneente”.³⁷⁰

³⁶⁹ A ideia de “segunda ética” é brevemente tratada na introdução de *O Conceito de Angústia*. Cf.

KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 22-26.

³⁷⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. **Works of Love**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. xii (Introdução histórica). Os pesquisadores familiarizados com a tradicional tradução do casal Hong das obras de Kierkegaard para a língua inglesa sabem que há uma introdução histórica no início de cada volume da coleção registrada como “Kierkegaard’s Writings”. Esta corresponde à tradução mais lida em todo o mundo e é amplamente usada como referência na tradução do original dinamarquês para outras línguas, na atualidade. Segundo a editora responsável, Princeton University Press, “*Kierkegaard’s Writings* é uma edição acadêmica, sistematicamente traduzida e definitiva das obras de Søren Kierkegaard em inglês, compreendendo vinte e cinco volumes e um índice cumulativo à parte. Cada volume inclui uma introdução histórica, seleções dos diários e manuscritos provisórios de Kierkegaard, notas e um índice remissivo.” (Informação do site oficial da editora, disponível em:

A seguir, tentar-se-á de esclarecer em que medida *As Obras do Amor* não corresponde, exatamente, a um texto de fundamentação específica de uma ética cristã em Kierkegaard, mas, sim, à fundamentação da existência cristã como um todo, ou seja, essencialmente. O papel de *As Obras do Amor* é desenvolver o conceito de amor cristão, apresentando-o como único determinante da qualidade da existência cristã. Do ponto de vista filosófico, pode-se dizer que o amor é tanto um “fator” que inaugura, caracteriza e mantém um modo específico de vida – o especificamente religioso, o cristão – como é, ele mesmo, esse modo. Não se pretende negar que há uma importante e decisiva implicação ética, bem como orientações nesse sentido em *As Obras do Amor*. Contudo, isso não significa que o *papel principal* desta obra se restrinja à apresentação das bases de uma ética. Há, portanto, uma linha tênue que separa o âmbito da ética e o propriamente cristão dentro dessa obra de 1847. Contudo, longe de ser um fator de mera confusão, trata-se, justamente, da afirmação da inseparabilidade entre *fundamento espiritual* da ética cristã e a *orientação ética* propriamente dita. Afim de esclarecer melhor essa distinção e ratificar o papel principal das “considerações cristãs” como oferecedoras do conceito fundamental do Cristianismo, importa tratar dos limites relacionados a cada um daqueles motivos mais relevantes que levam a uma interpretação de *As Obras do Amor* como sendo, principalmente, as bases de uma ética.

Em sua “Introdução Histórica” a *Works of Love*, os Hong apresentam a seguinte citação, referente a uma entrada dos diários de Kierkegaard:

Apesar de tudo que as pessoas devem ter aprendido a respeito de meu zelo maieutico, por proceder paulatina e continuamente deixando que parecesse como se eu não soubesse nada mais, não soubesse da próxima coisa [...] eles provavelmente acusarão que eu não sei o que vem a seguir [na obra], que eu não sei nada sobre sociabilidade... Agora tenho meu tema do próximo livro. Será chamado: *As Obras do Amor*.³⁷¹

O contexto em que esta passagem é inserida é o da afirmação de que, em *As Obras do Amor*, Kierkegaard mantém seu método de reflexão dialética, com ênfase na individualidade. Contudo, como se pode verificar, a seleção feita pelos Hong, antes da apresentação do título da

<<http://press.princeton.edu/catalogs/series/title/kierkegaard's-writings.html>>. Acesso em: 27 de dezembro de 2015.

³⁷¹ KIERKEGAARD, S. **Works of Love**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. xi (Introdução histórica). Tradução nossa [Despite everything people ought to have learned about my maieutic carefulness, by proceeding slowly and continually letting it seem as if I knew nothing more, not the next thing [...] they will probably bawl out that I do not know what comes next, that I know nothing about sociality. The fools! [...] continually when I have first presented one aspect clearly and sharply, then the other affirms itself even more strongly. Now I have my theme of the next book. It will be called: *Works of Love*.]. Essa passagem refere-se a: JP VI 5972 (*Pap.* VIII 1 A 4, *janeiro*, 1847).

obra, termina com a frase “eles provavelmente acusarão que [...] eu não sei nada sobre sociabilidade...”; então, segue: “Agora tenho meu tema do próximo livro. Será chamado: *As Obras do Amor*.” Posto dessa forma, o trecho tende a enfatizar a ideia de “sociabilidade” ligada à nova obra, cujo título o autor afirma já ter. Esta ligação é, de fato, plausível. Após a ênfase do *Pós-Escrito* (1846) na subjetividade e no valor da interioridade, as deliberações de 1847 sobre o amor cristão tendem a acentuar o outro lado, o da relação com a alteridade, isto é, o âmbito do que se denomina, comumente, como “intersubjetividade”. É a ideia apresentada logo após o termo “sociabilidade”: “[...] continuamente quando tenho apresentado em primeiro lugar um aspecto clara e nitidamente, então o outro se afirma de modo ainda mais forte.”³⁷² Conforme o entendimento do próprio autor, portanto, *As Obras do Amor* expressa e afirma o “aspecto” intersubjetivo dentro da filosofia do tornar-se indivíduo/cristão. Entretanto, esta relação é, provavelmente, uma das fontes de confusão, ao se tomar o aspecto de sociabilidade (intersubjetividade) imediatamente como sinônimo de “relação ética”. A compreensão de que a sociabilidade, humanamente falando, implica uma dimensão ética é bastante razoável. Mas é, precisamente, neste ponto que se encontra a diferença crítica para Kierkegaard. Não se trata, primeiramente de uma questão ética, e, sim, de uma questão que, “tentadoramente”, chamar-se-ia de *ontológica*, mas que o autor chamaria de *espiritual* ou *religiosa*. Ao se afirmar, aqui, que *As Obras do Amor* apresenta a fundamentação da existência espiritual/religiosa, quer-se incluir a fundamentação da ética, posto que o espiritual é o abrangente e o fundamento mesmo. Assim, o objetivo de Kierkegaard é demonstrar a possibilidade de haver uma *intersubjetividade* efetiva, sem a qual nenhuma ética que queira defender o ser humano como fim (como é o caso da ética kantiana) é possível, o que é viável apenas por meio do amor. Logo, *As Obras do Amor* não estabelece, especificamente, os fundamentos de uma ética, mas os fundamentos da vida espiritual/religiosa, de modo que, por conseguinte, uma ética da intersubjetividade seja possível.

Outro esclarecimento importante é o que diz respeito à relação entre *As Obras do Amor* e a ideia de uma “segunda ética”. Pode-se afirmar com segurança que nenhuma outra obra de Kierkegaard apresenta e representa tão determinadamente a “segunda ética” quanto *As Obras do Amor*. Entretanto, seu papel não consiste na exposição dessa ética, antes, a inclui dentro de uma função mais ampla: a de distinguir o amor como fundamento do Cristianismo. O amor é, conforme Kierkegaard, o ético em seu sentido mais elevado, pois corresponde ao “cristico”, e

³⁷² Cf. JP VI 5972 (*Pap.* VIII 1 A 4, *janeiro*, 1847). Tradução nossa.

“o crístico é o verdadeiro ético”.³⁷³ Mas daí não se segue que o livro seja apenas a apresentação dessa ética cristã. Quando se rompe com o pressuposto ou a interpretação de que esse livro, em particular, é a mera exposição daquela nova ética referida em *O Conceito de Angústia*, tem-se uma ampliação do valor de ambos: do livro e da ideia de “segunda ética”. O livro fica livre para ocupar seu lugar mais próprio: o exercício da “exumação” do conceito de amor cristão; a “segunda ética”, por sua vez, fica livre para “ser apresentada” e percebida também em outros escritos do autor, assim como em seu labor de escrever com o intuito de despertar e edificar. De acordo com isso, é válido esclarecer como a ideia de “segunda ética” é apresentada em *O Conceito de Angústia*.

Vigilius Haufniensis esclarece: “A primeira Ética pressupõe a Metafísica, a segunda a Dogmática”³⁷⁴ e “com essa, o pecado hereditário, de que serve em seguida para explicar o pecado do indivíduo, enquanto ao mesmo tempo institui como tarefa a idealidade, porém não no movimento de cima para baixo, mas de baixo para cima.”³⁷⁵ Nesse sentido, “a segunda Ética nada tem a ver com a possibilidade do pecado [...]. A primeira Ética ignora o pecado, a segunda inclui a realidade efetiva do pecado nos seus domínios”, e destarte, “encontra seu lugar como aquela ciência que tem a consciência que a Dogmática possui sobre a realidade como tarefa para a realidade [...] e a idealidade dela não consiste no existir idealmente, mas [...] na consciência penetrante da [...] realidade do pecado”.³⁷⁶ É provável que o autor tenha como referências principais para o que denomina “primeira Ética” os modelos kantiano e hegeliano, de fundamento metafísico e imanente. A segunda Ética pressupõe os dados divinos revelados e, então, afirmados pela Dogmática cristã. Com isso, o fundamento da ética não se encontra no ser ou na causa, nem na ideia de Deus ou de Estado, mas na gratuidade e na abnegação do amor ao próximo, tendo Deus como intermediário.

O autor pseudônimo não faz nenhuma relação entre segunda Ética e amor. Entretanto, essa relação pode ser presumida a partir das poucas e difíceis linhas citadas anteriormente. A segunda Ética não considera a idealidade do pecado, mas o pecado do indivíduo e, neste caso,

³⁷³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 70.

³⁷⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 26.

³⁷⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 22-23.

³⁷⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 22.

põe a ele a idealidade de estar fora do pecado como tarefa. Por isso o movimento ético é “de baixo para cima”, é da realidade efetiva (base) do pecado no indivíduo em direção à realidade efetiva do amor. Situação distinta do movimento de um empenho para se alcançar um determinado padrão ético, cuja idealidade é metafisicamente pressuposta, caso que inclui a ética deontológica kantiana aportada no dever idealizado e prescritivo. A idealidade da segunda Ética corresponde à consciência da realidade do pecado, isto é, do não-ser amoroso, pois o que Anti-Climacus diz sobre a relação dialética entre pecado e fé, vale aqui para a relação entre pecado e amor. Enquanto o indivíduo estiver no pecado, estará num estado de negação do amor, a não possibilidade do amor. Desse modo, a idealidade da vida amorosa se mostra negativamente, expressa pela consciência do pecado, e não como amor, visto que este só existe efetivamente, e não como ideia. Portanto, é possível relacionar a segunda Ética ao amor e, assim, e atribuir sua mais significativa expressão às considerações de *As Obras do Amor*. Mas isso não é suficiente para que se entenda essa obra apenas como elaboração dos fundamentos da “nova Ética”.

Por conseguinte, normalmente se considera, na literatura secundária, a segunda Ética como aquela fundamentada no amor. Mas, assim também, pode-se dizer de uma “segunda Estética”, uma “segunda Erótica”, uma “segunda imediatidade” e uma “segunda religiosidade”.³⁷⁷ Nesse sentido, o amor é o fundamento de todas essas dimensões. Ele não coincide com nenhuma delas, mas as comporta e plenifica. Todas essas dimensões são humanas e são produzidas porque o ser humano é *capaz de*, é espírito. Mas o espírito “doente para a morte” relaciona-se com a realidade de modo fragmentado, vivenciando cada uma dessas dimensões humanas como lugares distintos e formas múltiplas de ser humano. Falta a ele o eixo da eternidade, conferido apenas pelo amor, capaz de lhe assegurar a unidade a partir de dentro. De qualquer forma, a relação entre “segunda Ética” e *As Obras do Amor* pode ser mais bem definida ao se tomar a ideia de que o que caracteriza a “segunda Ética” é a pressuposição da Dogmática como afirmação da *revelação* de Deus, conforme o Cristianismo. Ao se relacionar esta revelação assumida pela Dogmática com a revelação do amor louvada na oração de

³⁷⁷ Esses temas foram desenvolvidos, por exemplo e respectivamente em: ROCCA E., *La seconda estetica di Kierkegaard*. **Il pensiero**, [S.l.], n. 1, 2000, p. 85-97; DIP, Patricia C. **Teoría y Praxis em *Las Obras del Amor***: un recorrido por la erótica kierkegaardiana. Buenos Aires: Gorla, 2010; quanto à ideia de “segunda imediatidade, esta pode ser encontrada em diferentes escritos, como em *Temor e Tremor* (cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano**. Traduções respectivas de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores. p. 159); já a ideia de “segunda religiosidade” refere-se, por exemplo, à “religiosidade B” paradoxal, exposta no *Pós-Escrito* (cf. KIERKEGAARD, S. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. v. 1, edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 556-582).

abertura, um novo sentido se descortina ao leitor. A frase-chave da oração diz respeito ao Filho de Deus encarnado: “Tu que *revelaste* o que é o amor; Tu, nosso salvador e reconciliador, que deste a Ti mesmo para libertar a todos!”³⁷⁸ O cerne da Dogmática é revelação de Deus mesmo, de *como* Ele é. Kierkegaard empenha-se para mostrar que o Cristianismo consiste na revelação de que Deus é amor e se revela por meio do amor. O Filho encarnado revela o que é o amor entregando-se à morte “para libertar a todos”. Para Kierkegaard, este é “o sacrifício do amor”, referência concreta para que o crente se recorde de que “deve amar como ele é amado.” Mas o indivíduo não pode recordar o sacrifício do amor, enquanto tal, por si mesmo. É o “Espírito de Amor” que lhe confere essa consciência, a consciência de que tem como tarefa uma idealidade posta ao indivíduo pecador como negatividade, já que seu estado é a negação do amor a ser imitado a partir daquele sacrifício.³⁷⁹ Nisso consiste a “segunda Ética” em *As Obras do Amor*, e a concepção do “dever” ali desenvolvida precisa ser compreendida à luz dessa relação.

Em seu sentido mais radical, ou do ponto de vista “especificamente cristão”, o amor dispensa qualquer ideia de ética. Isso pode soar como escandalizador ou paradoxal; contudo, é justamente aqui que a ideia de uma segunda Ética tem seu lugar mais consistente. Falar de amor em linguagem espiritual (dentro da esfera religiosa) e falar também de ética é, de certo modo, uma ironia – mas uma ironia enquanto estratégia linguística. O amor não possui nenhuma linguagem direta, a não ser si mesmo. Diante do amor, toda linguagem é, enquanto expressão, estética. Mas, uma estética – no caso, a linguagem – produzida pelo amor é também amorosa, posto que seu fundamento é o amor, e o amor é fundamento. Uma estética produzida pelo amor é uma segunda estética. Assim, também, uma ética exercida por/pelo amor é amorosa, é uma segunda ética. O mesmo ocorre com a religiosidade e qualquer outra dimensão ou atividade humana, como visto, na medida em que “o amor é a fonte de todas as coisas, e no sentido espiritual o amor é o fundamento da vida espiritual.”³⁸⁰ Portanto, Kierkegaard, em suas “considerações cristãs em forma de discursos”, tanto quanto *Anti-Climacus* em suas duas obras, quando se refere à ética ou à moral, faz uso de uma linguagem “transposta”³⁸¹ para dizer da

³⁷⁸ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 18. Grifo nosso.

³⁷⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 18.

³⁸⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 247.

³⁸¹ Segundo a tradução mais literal de Valls do termo dinamarquês *overført*, que, neste caso, é mais vantajosa, pois expressa um movimento, uma atividade. Também pode ser traduzido por “figurativo”, “metafórico”. No contexto, Kierkegaard se refere ao sentido espiritual dado a um termo ou discurso comum. Cf.

tarefa religiosa que a eternidade impõe ao indivíduo, tarefa que é sua salvação e que é sempre o amor como fundamento.

O principal motivo de se considerar o extenso escrito de 1847 como a apresentação da “Ética kierkegaardiana” ou, ao menos, de seus fundamentos, é a abordagem do tema do dever, já entre as primeiras considerações. Jamie Ferreira observa que “*As Obras do Amor* é frequentemente mencionado ou explicado como se o livro começasse com a segunda consideração, o estudo em três partes da incondicionalidade da obrigação do mandamento.” Quanto a essa atitude interpretativa, a autora adverte: “esta segunda consideração precisa ser vista no contexto do livro como um todo, e a primeira contextualização é provida pelo que a precede, ou seja, pela oração de abertura de Kierkegaard e sua primeira deliberação [propriamente dita]”.³⁸² Ferreira também sugere que a função o tema do dever é desenvolvido como elaboração formal da incondicionalidade da obrigação.³⁸³ Com isso, Kierkegaard tem uma dupla estratégia: por um lado, caracterizar o amor em sua eternidade e transcendência, por outro, eliminar qualquer escusa da parte do indivíduo para se esquivar da tarefa de amar o próximo, condicionando “seu” amor segundo conveniências, ou, mais especificamente, segundo seu fundamento egoísta de ação. O tema do dever é, sem dúvida, de grande importância na obra, mas não deve ser superposto aos outros temas e orientações apresentados. É preciso encontrar a justa medida, em que a dificuldade do dever seja amenizada pela consciência da graça e pela força da abnegação.

Uma aproximação mais rica do texto de *As Obras do Amor*, capaz de valorizar todos os temas e aspectos internos dessa extensa obra, bem como de lhe conferir um lugar mais harmonioso dentro da pluralidade do *Corpus*, é aquela que, em vez de compreender seu papel como, primeiramente, o estabelecimento das bases de uma ética, o compreende como a apresentação do conceito de amor cristão. Enquanto o primeiro tipo de abordagem atribui à obra um papel externo, ao modo de se apresentar uma ética que lhe seria faltante, o segundo tipo de abordagem permite que o lugar dessa obra no *Corpus* fale de si mesmo, anunciando-se de dentro para fora. Pois, o conceito de amor oferecido pelas considerações cristãs fornece ao *Corpus* um elemento unificador do todo. O amor, enquanto tal elemento, responde às lacunas de sentido existencial dos escritos da “mão esquerda kierkegaardiana” e apresenta a palavra

KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 240.

³⁸² Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 127. Tradução nossa.

³⁸³ Cf. FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 131.

final, balbuciada de diversas formas pelos escritos da “mão direita”.³⁸⁴ Desse modo, o conceito-chave da filosofia fundamental da religião de Kierkegaard é oferecido, sem, contudo, dissolver a tensão posta pelas inúmeras contradições da existência expostas através desses vários escritos, e muito menos os paradoxos derivados do “Paradoxo Absoluto”, exposto nas *Migalhas*. Isso é possível, porque o conceito de amor é apresentando dialeticamente, contrapondo idealidade a ser efetivada e modo atual de existência. Trata-se de uma idealidade conceitual cuja validade pressupõe a apropriação subjetiva do leitor. O sujeito, enquanto autoatividade³⁸⁵, não sendo amoroso, também não compreenderá o conceito de modo determinante, ou seja, existencialmente, enquanto atividade sua. Considerando-se, portanto, que *As Obras do Amor* tem como papel básico oferecer o conceito de amor, cabe esclarecer como este conceito é exposto e em que consiste.

4.2 O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO EM *AS OBRAS DO AMOR*

4.2.1 O conceito central

O amor é, claramente, o conceito central de *As Obras do Amor* e, como visto, o papel dessa obra é a exposição desse conceito. Isso não significa, porém, que o objetivo do livro seja uma simples apresentação conceitual. Kierkegaard pretende “exumar” o conceito de “amor”, segundo o Cristianismo. Ele pretende responder, ainda que de uma forma bastante peculiar e indireta, por meio de distinções, *o que* esse amor é, esclarecendo como se deve amar para que o amor seja verdadeiro, ou seja, esclarecendo *como* é o amor. De acordo com o filósofo dinamarquês, a forma ou o “como” da apresentação tem papel determinante na adequada exposição do “o quê”, de modo que constitui, junto com este, o conceito mesmo. Esse “como” se dá por meio de um tipo de caracterização que não diz o que o amor é “essencialmente”, mas que aponta para sua essência, ou seja, para aquilo em que o amor consiste especificamente. Kierkegaard entende que o amor está relacionado ao eterno e que “[o] eterno é em si próprio em suas características; ele não apenas possui características, mas ele é em si próprio, na medida

³⁸⁴ A chamada “mão esquerda” refere-se aos textos pseudônimos de Kierkegaard, contrapondo-se, de modo a gerar um balanço, aos textos assinados por ele e “entregues” ao leitor com a “mão direita”. Essas expressões são do próprio autor, que as menciona em seus diários. Cf. JP V 5639 (*Pap. IV A 75 n.d.*, 1843).

³⁸⁵ Esta ideia de subjetividade como autoatividade encontra-se dispersa ao longo do Pós-Escrito às *Migalhas*. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, *passim*.

em que ele tem características.”³⁸⁶ Assim, Kierkegaard não procede com uma definição do amor em sentido estrito, mas apresenta seu conceito indiretamente, na forma de um tipo de caracterização, tanto formal como performática. O autor explicita no prefácio: “São ‘considerações cristãs’, por isso não sobre ‘o amor’, mas sim sobre ‘as obras do amor’. [...] O que em toda a sua riqueza é *essencialmente* inesgotável [...] *por essência* não pode ser descrito.”³⁸⁷ Essa ponderação pode justificar a opção de apresentar o conceito de amor, ou de realizar sua exumação maiêutica, não na forma de descrição temática retilínea, ao modo de um texto único, mas por uma compilação de vários discursos para reflexão. Esses discursos são considerações “cristãs”, portanto religiosas. “Religião e não sistema filosófico, o Cristianismo é mais comunicação de vida que doutrina teórica [...]. Não constitui uma filosofia que se explica, mas continua a ser, depois de dois mil anos, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos [...]”³⁸⁸

Assim, o autor entende que não é possível explicar ou definir qualquer conceito ou categoria cristã fora de um caminho propriamente religioso, sem que estes percam o que lhes é característico. Por isso a oração de abertura condiciona o “falar corretamente do amor” ao fato de se ter sempre o “Deus do Amor” em mente, de considerá-lo a todo momento. Embora o autor esteja fazendo alusão a seu trabalho de escrita de *As Obras do Amor* (apenas?), em que pressupõe Deus como referência e fundamento de seus discursos, é presumível que, também o leitor, para que compreenda adequadamente o que está escrito, entre nessa *atmosfera* religiosa, espiritual. É certo que seus textos podem ser, e são, compreendidos de diversos modos. Contudo, não deve ser de interesse de Kierkegaard que um leitor faça uma aproximação não religiosa de seus escritos, caso se considere que sua obra como um todo é direcionada à edificação. Isso significa que o desenvolvimento do conceito de amor é realizado de modo religioso. Neste caso, poder-se-ia afirmar que o caráter religioso se restringe apenas à intenção do autor. Mas não é exatamente assim. A intenção religiosa – que, de todo, não pode ser medida – se expressa numa comunicação indireta. “A comunicação direta busca transmitir *informação* ou *conhecimento* enquanto a comunicação indireta busca comunicar uma *capacidade*.”

³⁸⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 316.

³⁸⁷ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 17.

³⁸⁸ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 10-11 (Apresentação).

Neste sentido, “[a comunicação indireta] visa à ação, e o caminho para levar o ouvinte ou leitor a agir é comunicar as reflexões a ele, de tal modo, que possa apenas compreendê-las ao buscar por si mesmo o que é comunicado a ele.”³⁸⁹ Trata-se, portanto, de uma linguagem metodológica religiosa que, enquanto método, constrói uma linha de argumentação válida e coerente, mas que visa manter o caráter inacessível pela via conceitual daquilo que, precisamente, o conceito desenvolvido deve expressar. Em termos práticos, é possível explicar da seguinte maneira: o conceito de amor não é apresentado em forma direta, que equivaleria a uma formulação do tipo “o amor ‘é isso’”, mas sim por meio de formulações do tipo “o amor é ‘assim’”, “o amor ‘faz isso/assim’” e “o amor ‘deve ser assim’”. Essa opção metodológica se justifica na medida em que o autor sustenta que a prova, “[o] sinal definitivo, o mais feliz, e incontestavelmente convincente do amor é, pois, o próprio amor”.³⁹⁰ Tendo em mente que o objetivo de *As Obras do Amor* é esclarecer o conceito de “amor cristão” distinguindo-o, isso significa que o autor o faz, investindo numa espécie de caracterização fundamental do amor, não por simples identidade (definição direta, “x é y”, ou “x = y”), mas via qualificação (definição indireta, “x faz y” e “x é ‘assim’”). Desse modo, apresentar-se-á o conceito de amor desenvolvido por Kierkegaard por meio de suas características fundamentais, seguindo, assim, o “espírito” da obra, seguindo um caminho diferente de alguns autores que optam por identificá-lo com uma categoria definidora como, por exemplo, “paixão abnegada”, “puro fenômeno” ou “mandamento divino”.³⁹¹ Estas definições, apesar de representarem um empenho em precisar o significado do amor, correm o risco da redução que Kierkegaard parece evitar a todo momento em *As Obras do Amor*.

Segundo Kierkegaard, o amor é, mesmo “nas suas obras mais pequenas *essencialmente* indescritível”. Destarte, não é possível afirmar precisamente ou expressar na forma puramente conceitual *o que* o amor é. No entanto, Kierkegaard explica a seguir que essa condição se dá

³⁸⁹ Cf. DALFERTH, Ingolf U. Selfless Passion: Kierkegaard on True Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 163. Tradução nossa.

³⁹⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 31.

³⁹¹ Cf. (respectivamente) DALFERTH, Ingolf U. Selfless Passion: Kierkegaard on True Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 159-179; SØLTOFT, Pia. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 289-306; e EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard’s Ethic of Love**: divine commands and moral obligations. Oxford: Oxford University Press, 2004.

“justamente porque ele *essencialmente* está presente todo em toda parte”.³⁹² Afirmar que o amor “está presente todo em toda parte” não é uma definição de amor, em sentido estrito, mas determina quais são as suas características fundamentais. De acordo tanto com o Cristianismo, perspectiva religiosa assumida pelo filósofo dinamarquês, quanto com o hegelianismo, linha filosófica com a qual ele mantém uma dupla relação de herança e crítica, apenas duas “coisas” podem estar totalmente em toda parte: Deus e o amor. Então essa ideia não é específica de Kierkegaard. Isso reforça o valor dessa expressão como indicativa das características fundamentais do amor, cujo conceito o autor pretende apresentar, “não reinventando e não querendo reinterpretar, mas antes apenas trazer à luz o que foi esquecido”.³⁹³ Como o que fora dito aqui a respeito do tema central de *A Doença para a Morte*, o mais comum nos textos de Kierkegaard é que os elementos principais não são indicados diretamente. Muitas vezes, quando isso acontece, as afirmações são feitas nas “beiradas” do texto, ao modo de assunto secundário, ou em notas de rodapé.³⁹⁴ De modo semelhante, em *As Obras do Amor*, importantes elementos são insinuados ou lançados numa descrição descontínua, que precisa ser “costurada” pelo leitor, reunindo suas diversas “partes”, com o fim de que possam ser bem compreendidos.

Assim como a relação entre as duas séries e, mesmo, a divisão do livro nessas duas séries não são justificadas pelo autor, a disposição de cada discurso também não o é. De qualquer forma, o primeiro discurso de cada série, quando analisado cautelosamente e relacionado ao restante do grupo, mostra-se como base para a compreensão dos demais. O primeiro discurso da primeira série – “A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos” – relaciona o amor cristão a um tema crucial para sua compreensão adequada: o tema da eternidade. Como visto, esse discurso pode ser assumido como parte da introdução geral ao livro, o que ratifica sua importância particular para a constituição da base conceitual do “amor cristão”. Do mesmo modo, o primeiro discurso da segunda série – “O amor edifica” – relaciona o amor ao tema da edificação. É importante notar que este discurso não só serve de introdução a todos os outros discursos da segunda série, como também de chave de releitura da ideia de amor como dever, posta anteriormente. Adquire, portanto, também a função de ligação do tema do dever com o tema da prática do amor em suas infinitas obras particulares. O tema da

³⁹² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 17.

³⁹³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 10 (Apresentação).

³⁹⁴ Note-se que, como obra que não pretende ser, em nenhum sentido, escolar, ou alinhada à “indiferença científica”, *As Obras do Amor* não possui notas explicativas.

eternidade implica uma das características fundamentais do amor que é a *transcendência*; a outra característica fundamental é o *caráter edificante*, na medida em que “a edificação é exclusivamente característica do amor”.³⁹⁵ O amor é eterno e, em sua eternidade, edifica. Assim, esses dois discursos introdutórios têm a função de oferecer as características mais básicas do amor (características englobantes), sobre as quais se sustentarão as outras características fundamentais, descritas ao longo dos discursos. Sendo a transcendência e o caráter edificante as características mais básicas do amor e introduzidas no primeiro discurso de cada série, cabe esclarecer como Kierkegaard apresenta tais características em *As Obras do Amor* para, então, chegar-se ao conceito de amor e, em seguida, demonstrar em que consiste a relação fundamental da qual este conceito emerge.

O amor é eterno e, neste sentido, transcendente. É essa qualidade do amor que permeia todos os discursos do livro, defendendo sua origem eterna e perene. E assim como Kierkegaard não define diretamente o amor, também não define diretamente a transcendência. Na primeira das considerações cristãs da obra, o amor é apresentado como relativo à eternidade, como eterno. A transcendência do amor é um atributo de sua eternidade. O tema da eternidade, ou da transcendência, é, de modo algum, o único abordado nesse primeiro discurso. É característica comum do autor dinamarquês tratar, num mesmo texto, diversos temas inter cruzados. Alguns intérpretes afirmam que é possível ler seus textos como que em camadas correspondentes a múltiplos sentidos, como se ele falasse de várias coisas ao mesmo tempo, determinadas por diferentes intenções. Tendo em vista, porém, o conceito de amor, entende-se que a primeira consideração ressalta a transcendência do amor. Essa pressuposição faz da compreensão do título mais clara. Se o amor é transcendente, é presumível que sua vida seja oculta e que sua cognoscibilidade por seus frutos não resulte de uma percepção imediata, assim como se pode ver imediatamente cores e coisas. Longe de significar um tipo de abstração, a transcendência do amor, que permite que ele esteja “todo em toda parte”, desdobra-se no tempo como necessidade de se expressar em frutos reconhecíveis.³⁹⁶ Esses frutos, porém, querem e só podem ser reconhecidos como frutos do amor, de modo que só o indivíduo amoroso consegue identificá-los.³⁹⁷ Por um lado, os frutos do amor não podem ser imediatamente reconhecidos

³⁹⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 244.

³⁹⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 25.

³⁹⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 31 e 87.

devido à natureza transcendente do amor e, por outro, devido à própria modéstia abnegada do amor, que não deseja expressar nem impor soberbamente sua importância (vital) e suas obras benéficas.

A oração inicial do livro sintetiza a múltipla referência às pessoas divinas da Trindade com a expressão “Amor Eterno”, acrescentando: “Tu que estás presente em toda parte”.³⁹⁸ A primeira consideração inicia-se com a construção, da parte do autor, de uma atmosfera de seriedade relativa ao amor, cuja não vivência é entendida por ele como autoengano eterno³⁹⁹. Mas mostrar-se-á “na eternidade que o amor permanece, depois que cessou o engano! [...] Pois na temporalidade talvez um homem consiga prescindir do amor [...] numa ilusão, orgulhoso de permanecer nela; mas na eternidade ele não pode prescindir do amor”.⁴⁰⁰ Em uma passagem fundamental, Kierkegaard diz: “Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou.”⁴⁰¹ E em certa altura do texto, ele afirma explicitamente: “o amor cristão é eterno.” Por isso, “deve ser crido e vivido.”⁴⁰² Essas passagens não deixam dúvidas a respeito do caráter eterno do amor para Kierkegaard. Entendido como *amor divino*, a transcendência do amor, que é eterno, é tradicionalmente reconhecida no Cristianismo. Contudo, ao se dar o passo para se falar do *amor humano*, a questão sobre sua natureza ou caráter torna-se mais problemática. Ciente dessa questão, Kierkegaard, na tentativa de afirmar a eternidade do amor possível ao ser humano e expresso na temporalidade, sustenta sua transcendência, indicando sua origem no amor divino, isto é, afirmando sua continuidade com a eternidade de Deus. O próprio autor põe explicitamente a pergunta pela origem do amor: “De onde vem o amor, onde está sua origem e sua fonte [...]?”. Sua resposta é que “este lugar [...] está no oculto”, isto é, “no mais íntimo do homem, deste lugar procede a vida do amor”.⁴⁰³

³⁹⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 18.

³⁹⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 19.

⁴⁰⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 20.

⁴⁰¹ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 20.

⁴⁰² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 22.

⁴⁰³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 23.

Isso não significa que o amor é originado na simples interioridade humana. A fim de esclarecer este ponto, Kierkegaard avança em sua resposta: “Como Deus mora numa luz da qual emana cada raio que ilumina o mundo, [...] assim também mora o amor no ocultamento, ou mora ocultamente no mais íntimo.”⁴⁰⁴ Essa analogia do amor com Deus para falar de sua origem não é casual nem mesmo pura metáfora, mas corresponde a uma relação efetiva em que o amor de Deus gera o amor no indivíduo humano, o que o autor explica a seguir, fazendo uso de outra analogia: “Assim como o lago tranquilo se funda obscuramente no manancial profundo, assim também se funda o amor humano no amor de Deus. [...] Mas o lago tranquilo pode secar se a fonte algum dia para; a vida do amor, pelo contrário, tem uma fonte eterna.” Portanto, o amor tem sua origem em Deus e é igualmente eterno. “A vida do amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda a existência.”⁴⁰⁵ E é esta conexão insondável com a existência como um todo que expressa a transcendência do amor. Só o que é transcendente pode manter uma conexão com o todo, sem identificar-se com ele. E, precisamente porque é transcendente, tal conexão é insondável, é imediatamente inacessível.

O amor é transcendente porque vem de Deus, e, por ser transcendente, deve ser crido. Mas, por outro lado, pode ser vivido por todo ser humano, em qualquer lugar, em qualquer época e a todo momento. Em *As Obras do Amor*, Deus não somente é a fonte eterna e única do amor, como identifica-se de modo direto com o próprio amor. “Deus tem do amor a ideia infinita, verdadeira e inefável”, justamente porque “Deus é amor”.⁴⁰⁶ Esta identificação direta pode ser encontrada em várias partes da obra e sempre em trechos decisivos. Há, inclusive, uma entrada nos diários, registrada na época em que Kierkegaard havia finalizado *As Obras do Amor*, na qual ele expressa seu reconhecimento a respeito da concepção de Deus alcançada no livro:

Acabei “As Obras do Amor” [...]. Sim, tomando tudo o mais que eu tive, o melhor ainda é uma original e [...] indestrutível concepção bem-aventurada de que *Deus é amor*. Não importa quão sem esperança as coisas pareceram-me muitas vezes, eu junto todos os melhores pensamentos que posso reunir do

⁴⁰⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 23.

⁴⁰⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 24.

⁴⁰⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 221.

que uma pessoa amorosa é e digo para mim mesmo: Isto é o que Deus é a cada momento.⁴⁰⁷

Isso confirma o caráter não metafórico de tal identidade, ainda que o autor faça uso frequente de um tom poético.⁴⁰⁸ A equivalência entre Deus e amor implica uma concepção de amor como *autofundado* e *autossuficiente*. Tendo, pois, sua origem em Deus e identificando-se com o próprio Deus, o amor tem seu fundamento eterno e exclusivo em si mesmo. Não depende de nada que lhe seja externo para que exista ou vigore em plena atividade de ser *o que é e como é*, nem mesmo de seu objeto. Por isso, ele é, também, autossuficiente. E é essa a característica do amor: apesar de autossuficiente e livre, livremente põe-se a necessidade de amar o outro, de ser amor *a, para* o outro. O objeto do amor é objeto de edificação, de desenvolvimento espiritual. Nesse sentido, o amor divino “não procura o que é seu” e permanece, livremente, “em dívida de amor” para com o outro.⁴⁰⁹ No amor divino, há uma afirmação absoluta de si mesmo e da alteridade, de maneira que não é possível falar-se apenas em uma das partes. Valorizar ou enfatizar apenas a si mesmo é egoísmo diante do amor; valorizar ou enfatizar apenas o outro é egoísmo invertido. E assim como é o amor divino, é, também, o amor humano, quando verdadeiro, quando fundado no amor de Deus.

No entanto, como o ser humano é distinto de Deus e, com a realidade do pecado, torna-se absolutamente distinto. Neste caso, o amor humano, a ser vivido na temporalidade e como superação do pecado, expressa-se como “dever” de *caráter incondicional*. Desse modo, esse mesmo amor sempre possível, devido a sua eternidade e transcendência, é ensinado pelo Cristianismo como sendo um mandamento de Deus. O que para Deus é sua própria identidade, para o ser humano é dever. Pois, “é justamente o sinal do amor cristão, e constitui sua propriedade característica que ele contenha esta aparente contradição: que amar seja um dever.”⁴¹⁰ Segundo Kierkegaard, o Cristianismo apresenta o amor como dever, como exigência

⁴⁰⁷ JP V 6032 (*Pap.* VIII 1 A 219, 2 de agosto de 1847). Grifo nosso, tradução nossa [I have finished “Works of Love” [...]. Yes, take everything else I have had, the best is still an original and [...] indestructible blessed conception that God is love. No matter how hopeless things have seemed to me many times, I scrape together all the best thoughts I can muster of what a loving person is and say to myself: This is what God is every moment.

⁴⁰⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 83, 221, 317, 364 e 365. A melodia poética, frequentemente usada por Kierkegaard no livro, não deve ser considerada como mera metáfora, mas como “modo apaixonado” de se referir a algo que envolve o ser humano como um todo e que é irredutível a apenas uma dimensão, como a “simples razão”, por exemplo.

⁴⁰⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 298 e 205, respectivamente.

⁴¹⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 40.

da eternidade ao ser humano, na forma “tu deves amar o teu próximo como a ti mesmo”, com o intuito de “arrancar de nós homens o egoísmo.”⁴¹¹ Importa notar que Kierkegaard explicita que a compreensão do amor como dever comporta uma contradição apenas aparente. Afinal, um dever só tem sentido quando o que prescreve não ocorre de acordo com o natural ou o habitual. Este ponto é de grande relevância dentro da problemática do livro, posto que a ideia de amor como dever serve de estratégia retórica para contrapor o amor cristão ao chamado “amor espontâneo” ou “natural”. Devido a sua origem transcendente e a exigência de ser atividade livre e, portanto, subjetiva, o amor nunca pode fluir naturalmente nem se conformar ao âmbito dos hábitos, como um tipo de virtude. Não pode ser adquirido como superação de uma ignorância moral nem pelo aprendizado e reforço de comportamento.

A perspectiva do dever funciona como um corretivo, em certo sentido, pedagógico, que polemiza contra um status existencial e de mentalidade conformado a um nível de existência dentro de padrões e parâmetros sensíveis, cuja versão mais refinada, ao menos quanto ao tema do amor, expressa-se pelo “poético”. Kierkegaard desenvolve o conceito de amor cristão distinguindo o mesmo da ideia de amor natural [*Elskov*], entendido como instintivo e espontâneo, que é cantado pelo poeta. O Cristianismo denuncia que tanto este amor natural como a amizade [*Venskab*] são “amor de si”, ou seja, expressões do egoísmo, e não amor verdadeiro. Seus objetos são objetos de predileção, “que são amados em oposição ao mundo todo. Ao contrário, o ensinamento cristão é de amar o próximo, [...] amar todos os homens, inclusive o inimigo, e não fazer exceção, nem a da predileção e nem a aversão”⁴¹² – tipos de relação que constituem a categoria do egoístico. O empenho de Kierkegaard ao longo do livro será, portanto, o de distinguir o “amor cristão” do “egoístico”, o qual é concebido frequentemente como um amor ao outro maior que a si mesmo ou até maior que a Deus, quando, efetivamente, trata-se de amor de si.⁴¹³ Por causa disso, o Cristianismo apresenta ao indivíduo “o próximo” como o objeto do dever de amar, na medida em que “ao reconhecer o teu dever tu descobres facilmente quem é teu próximo.”⁴¹⁴ O amor cristão faz com que o sujeito do amor

⁴¹¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 32.

⁴¹² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 35.

⁴¹³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 34-36.

⁴¹⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 37.

(re)descubra o outro como seu próximo, categoria que implica uma reduplicação impossível ao chamado “amor natural” ou “espontâneo”⁴¹⁵, já que, neste caso o egoísta ama a si mesmo no outro, e não o outro em si. Na reduplicação do amor cristão, o que se reduplica é a própria identidade, no sentido de que o amor a si e o amor ao outro se correspondem, são, na verdade, o mesmo amor.⁴¹⁶ Não como o egoísta, que se ama no outro, sem sair de si mesmo; mas como o cristão, que ama a si mesmo como entrega de si ao outro, ou seja, amando também o outro.

Kierkegaard explica que “quando o mandamento é compreendido corretamente ele também diz o inverso: ‘*Tu debes amar a ti mesmo da maneira certa*’. [...] Amar-se a si mesmo da maneira certa e amar o próximo se equivalem totalmente, e no fundo são a mesma coisa.”⁴¹⁷ A lei (dever) liberta o indivíduo do amor de si, porque sua origem é a eternidade (Deus), que protege o amor de toda adulteração, ou melhor, de toda confusão do que, de fato, vem a ser o amor, isto é, *o bem*.⁴¹⁸ “*Só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem-aventurada independência; protegido eterna e felizmente contra o desespero.*”⁴¹⁹ Assim, a concepção do amor como dever ressalta a *inalterabilidade* do amor e sua *independência* quanto a fatores externos ao indivíduo. Com isso, Kierkegaard pretende, também, apresentar o conceito de amor como desimpedido de qualquer escusa ou pretexto para se esquivar da tarefa da eternidade e afirmar a responsabilidade do indivíduo em ser ou não amoroso.

Com status de incondicionado, o amor humano fundado no amor divino é, por um lado, também fundamental, no sentido de que equivale a uma mudança na qualidade do indivíduo enquanto sujeito. Ao reconhecer que é seu dever amar o próximo como a si mesmo, o indivíduo deixa de ser egoísta para ser amoroso. Não se trata apenas de mudança de pensamento, mas de uma questão de consciência, pois “o amor é questão de consciência.”⁴²⁰ Diferente da observação

⁴¹⁵ A crítica simples que está por detrás dessa ideia é a de que não se pode nem deve esperar que o amor “brote”, surja natural ou espontaneamente “do coração”.

⁴¹⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 36-37.

⁴¹⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 38.

⁴¹⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 171. Kierkegaard identifica explicitamente o amor com o bem, num contexto em que substitui o que o paganismo (grego) chama de bem por amor.

⁴¹⁹ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 45.

⁴²⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 163.

“meramente humana [que] conhece uma porção de espécies de amor”, o Cristianismo “só conhece, propriamente, uma espécie de amor, o amor espiritual, e não se ocupa grandemente em pintar as diferentes formas nas quais este amor, fundamentalmente comum, pode manifestar-se.” Isso significa que “[t]oda a diferença entre as diferentes espécies de amor [está], em termos cristãos, essencialmente [abolida].”⁴²¹ O Cristianismo opera uma “transformação fundamental”, quando tornar-se amoroso significa uma mudança qualitativa do sujeito, pois

o Cristianismo [...] não acrescentou nem tirou alguma coisa, mas transformou tudo, transformou o amor em sua totalidade. E só na medida em que dessa transformação fundamental resulta uma transformação interior no amor natural e na amizade, somente nesta medida pode transformá-lo [o amor]. E isto ele realizou ao fazer de todo amor um assunto de consciência, o que [...] [pode] significar a interioridade da vida eterna.⁴²²

O Cristianismo não transforma as “diversas” espécies de amor, mas reconhece apenas um tipo de amor, o espiritual. Kierkegaard escreve retoricamente para afirmar que a mudança no fundamento da subjetividade operada por Deus – que é amor – reflete-se no indivíduo como um todo, especialmente na consciência, que passa a reconhecer o amor como dever e o outro como seu próximo. O ato mesmo de reconhecimento já é amoroso. Reconhecer o amor como dever e o outro como próximo é amor, é amar. Kierkegaard lembra que “para Cristo não se trata de saber quem é o próximo, mas sim de a gente mesmo se tornar o próximo, e que a gente demonstre ser o próximo”. Mais uma vez a ênfase da responsabilidade quanto ao amor é posta no sujeito que deve querer mesmo reconhecer o próprio dever de amar⁴²³, tornando-se o próximo de quem necessita ou de quem vê.⁴²⁴ Essa mudança “não é um caso de instinto ou inclinação, ou de sentimento, ou de cálculos do intelecto”, mas, sim, um “caso de consciência” transformada por sua fundamentação no amor. Há, aqui, uma preocupação da seriedade para consigo mesmo enquanto existente diante de Deus.⁴²⁵ Essa seriedade caracteriza-se por um pensar que “é essencialmente pensar, pois é transparência”: um “estar voltado de tal maneira

⁴²¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 171. Transcrição com pequenas alterações de nossa parte, entre colchetes.

⁴²² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 175.

⁴²³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 38.

⁴²⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 182.

⁴²⁵ Cf. prefácio de *A Doença para a Morte*.

para o pensar que, constantemente [...] se tome consciência de si, [...] do que se passa em si nesse exercício do pensamento.”⁴²⁶

Por outro lado, e em conformidade com a consciência amorosa e seu fundamento eterno, o amor humano é *permanente, constante e abnegado*. O amor em si permanece. “Quando falamos desse modo, falamos então sobre o amor que sustenta toda existência, do amor de Deus. [...] Naturalmente, nenhum homem é amor; se ele vive no amor, ele é um amoroso.”⁴²⁷ Nessa medida, “[s]eu amor é eterno, relaciona-se com a eternidade, repousa no eterno” e, por conseguinte, também permanece.⁴²⁸ “Quando dizemos em relação ao amor humano que o amor permanece, mostra-se [...] que não se trata de uma propriedade em repouso, que o amor tem enquanto tal, mas sim de uma propriedade adquirida a cada instante e a cada instante em que é adquirida, é de novo uma obra que produz efeitos.” Isso significa que o amoroso “permanece no amor, conserva a si mesmo no amor”,⁴²⁹ e, desse modo, seu amor “jamais se torna vencido. Pois no amor espiritual reside aquela fonte que brota para a vida eterna.” O indivíduo amoroso, em seu amor, “não se relaciona (como é o caso, na paixão humana) com a temporalidade, dependente da temporalidade; para seu amor, a estação correta é a eternidade.”⁴³⁰ Assim, o amor cristão tem, segundo Kierkegaard, a continuidade da eternidade e sua constância é uma obra do amor, exercida voluntariamente pelo amoroso, que põe a si mesmo uma dívida de amor para com o próximo que não quer ser jamais quitada. “O Cristianismo diz que é dever permanecer na dívida, e com isso diz que isto é uma *ação*, não um modo de falar *sobre*, não é uma *concepção* refletida do amor. [...] O Cristianismo sabe o que é agir e o que é manter o amor ocupado constantemente em ação.”⁴³¹

A caracterização do amor humano como um permanecer ativo no amor de Deus, contraposto à ideia de um estado psicológico adquirido ou exaltação afetiva passageira, vai na

⁴²⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 403.

⁴²⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 339.

⁴²⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 351.

⁴²⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 340.

⁴³⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 350.

⁴³¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 219.

direção da concepção do amor como “puro agir”⁴³². “O amor é um fazer, um agir, um viver, é ‘pura ação’”.⁴³³ Nisso, o conceito de amor já é indicado: “O que o amor faz, ele o é; o que ele é, ele o faz – e num único e mesmo momento”.⁴³⁴ Kierkegaard apresenta o paradigma do amor como o amor de Cristo: “O amor nele era pura ação; não havia nenhum instante [...] em que o seu amor fosse somente a inatividade de um sentimento [...] ou um estado de ânimo que é a sua própria gratificação, demorando junto a si mesmo enquanto não aparece a tarefa, não, seu amor era todo ele ação.”⁴³⁵ O amor é pura atividade que transforma todas as demais, não por lhes acrescentar algo de fora, mas por fazê-las verdadeiras, realizando-as de um modo específico, o modo do amor, da eternidade. Nesse sentido, a vida de Cristo foi o testemunho do amor. Dessa forma, o amor cristão, à imitação de Cristo, não é uma atividade em particular ao lado de outras, mas um modo próprio de fazer ou sofrer o que for, segundo o espírito do amor.⁴³⁶ E o amor paradigmático de Cristo não é apenas um “puro agir” em si, mas um puro agir qualificado pela *autoabnegação*, pois ele revelou o que é o amor, nada poupando, dando-se a si mesmo por amor, afim de libertar todos que vivem fora da luz da eternidade, e de conceder-lhes o bem maior que é o próprio amor.⁴³⁷ A autoabnegação é o oposto do egoísmo e, por isso, “é a autoabnegação que descobre que Deus está presente.” Neste sentido, não há fé, não há esperança nem obras de amor sem autoabnegação, sem autorrenúncia.

Em seu amor, o indivíduo abnegado “tudo crê” e “espera tudo”, crê no bem e espera o bem em relação ao próximo, apesar de saber do contrário; “cobre uma multidão de pecados” de seu olhar, assume o “espírito de reconciliação” para com o outro e não se esquece de ninguém; antes, recorda, amorosamente, desde os menores da humanidade até mesmo aqueles que, de tão diminutos na existência, não podem mais ser vistos: os falecidos.⁴³⁸ Tudo isso é possível devido

⁴³² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 122.

⁴³³ Cf. DALFERTH, Ingolf U. Selfless Passion: Kierkegaard on True Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 168. Tradução nossa.

⁴³⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 316.

⁴³⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 123.

⁴³⁶ Cf. DALFERTH, Ingolf U. Selfless Passion: Kierkegaard on True Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 168 e 169. Tradução nossa.

⁴³⁷ Cf. oração inicial de *As Obras do Amor*.

⁴³⁸ Kierkegaard dedica uma consideração particular para cada um desses casos. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 256, 278, 316, 372 e 386, respectivamente.

à autorrenúncia característica do amor. A autoabnegação do amor inclui um autossacrifício que, do ponto de vista mundano, como diria Kierkegaard, é entendido como lesão ao “eu”, como simples perda. Porém, do ponto de vista cristão, ainda que a perda temporal não seja negada de todo, trata-se de um autossacrifício do “eu” egoísta, em prol do renascimento do “eu” como amoroso.⁴³⁹ Assim, o amor humano, tendo o amor de Cristo como modelo, expressa-se no mundo como sacrifício de si, abrindo mão do modo de relação mundano para assumir no mundo o modo da eternidade, especificamente amoroso. Autoabnegação e autossacrifício são expressões da gratuidade do amor. Kierkegaard pretende mostrar que a incondicionalidade do amor humano, fundado no amor divino, deve-se a seu caráter gratuito. Longe de ser um tipo de indiferença, a gratuidade é amor, é a permissão para si da existência da alteridade como realidade para si. O amor sustenta a alteridade por meio da categoria do “próximo”, e a sustenta não como um “segundo-Eu”, mas como verdadeiro Tu, precisamente como alteridade. Para Kierkegaard, só no amor a alteridade existe de fato para “mim” enquanto “outro”. Fora do amor, o outro é um defeito, um problema na “minha” existência ou, no caso do amor preferencial, um “segundo-Eu” admitido egoisticamente.⁴⁴⁰ Portanto, o conceito de amor inclui a ideia da confirmação da alteridade enquanto *alteridade*.

Dessa forma, apesar de sua origem transcendente no amor divino, o amor humano tem sua vida na expressão de suas obras no tempo, caracterizadas pela gratuidade e pela abnegação. De um lado, Kierkegaard afirma que *o amor* é “pura atividade” incessante e “uma propriedade adquirida a cada instante”. De outro lado, ele afirma que *o amoroso* “permanece no amor, conserva a si mesmo no amor”. Ao harmonizar essa caracterização com a gratuidade, a autoabnegação e a confirmação da alteridade e, também, com a ideia de que o amor é um dever posto, livremente, pelo próprio amoroso sobre si mesmo, como tarefa e dívida permanente, conclui-se que o autor orienta toda a caracterização do amor para a ideia de que o este é um *modo de subjetividade*. A informação dada por Kierkegaard de que o dever de amar é apenas uma “aparente contradição”, só se confirma na medida em que o amor esteja no próprio ato livre de se pôr o dever a si mesmo, assumido o amar como tarefa pessoal imprescindível. Daí também se entende que as obras do amor são “uma necessidade do amor”. O amor é uma liberdade em si mesma, efetivamente livre, mas que, como um tipo de paradoxo, quer necessitar

⁴³⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 411.

⁴⁴⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 76.

a todo instante de seu objeto, quer que ele exista e conviva consigo. Assim, o ponto comum que reúne toda essa multiplicidade de características é a constituição de uma subjetividade amorosa, possível, apenas, na relação com Deus. Isto é demonstrado de modo mais específico em duas das últimas considerações do livro: a sétima – “Misericórdia: uma obra do amor, mesmo quando ele não pode dar nada e nem consegue fazer nada”, e a nona – “A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida”.⁴⁴¹

Nesses dois discursos, Kierkegaard apresenta as respectivas obras do amor, misericórdia e recordação de um falecido, como independência de critérios exteriores para a realização da obra, enfatizando a subjetividade que, então é misericordiosa ou que se impede de olvidar o falecido com quem conviveu. Misericórdia é subjetividade; querer e pôr-se a recordar é subjetividade. No início do discurso sobre a misericórdia, o autor faz uma exortação: “jamais negligenciemos que o Cristianismo fala essencialmente de misericórdia”.⁴⁴² Esse “essencialmente” significa que a misericórdia enquanto misericórdia “não tem nada a dar” e “não pode fazer nada”,⁴⁴³ porque se refere à interioridade amorosa, ao fato de o sujeito ser misericordioso, ter misericórdia. Kierkegaard contrapõe a interioridade misericordiosa, que é invisível e inverificável, não à exterioridade mesma, mas à superficialidade de elementos externos usados como critério de juízo para avaliação do bem. A misericórdia não consiste no poder dar, ajudar ou fazer, mas no *como* se reage ante determinada situação, de forma que, mesmo que não se possa dar ou fazer nada, ainda se pode ser considerado misericordioso.⁴⁴⁴ Um indivíduo é misericordioso porque ele está fundado no amor de Deus. “É evidente que, se o misericordioso tem algo para dar [ou fazer], ele o dá [faz] de todo coração”, pois a questão é “que se pode ser misericordioso sem possuir a mínima coisa para dar. [...] afinal de contas *poder* ser misericordioso é uma perfeição muito maior do que possuir dinheiro e conseqüentemente *poder* dá-lo.”⁴⁴⁵

⁴⁴¹ Estes dois discursos encontram-se em: KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 355-371 e p. 387-400, respectivamente.

⁴⁴² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 355.

⁴⁴³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 357 e 364, respectivamente.

⁴⁴⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 369.

⁴⁴⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 357.

Kierkegaard é enfático ao indicar, por meio de alguns exemplos, que a misericórdia, justamente por ser uma obra do amor, é questão de interioridade, de subjetividade: “[...] se estou no chão, braços e pernas quebrados, não posso me precipitar nas chamas para salvar a vida de outros: porém, eu posso ser misericordioso de qualquer maneira.”⁴⁴⁶ Por outro lado, ele dá outro exemplo: “[...] mesmo se remediássemos toda a miséria, não ficaria por isso decidido se agimos por misericórdia [...]”⁴⁴⁷ Em outros termos, ninguém deixa de ser misericordioso por não poder executar uma ação benévola, e ninguém prova ser misericordioso por executar qualquer ação benévola que seja. Tudo depende do “como” da interioridade: “[...] a misericórdia, se verdadeiramente a vês, [...] justamente porque ela é interioridade, ela produz sobre ti a mais profunda impressão.”⁴⁴⁸ Essa ênfase na interioridade fica definitivamente marcada na aproximação do fim do discurso, quando o autor afirma que “a misericórdia [...] jamais se torna mais evidente do que quando ela absolutamente nada pode fazer; então [...] nenhum obstáculo impede de ver de maneira clara e precisa o que é misericórdia.”⁴⁴⁹ Esta estratégia de Kierkegaard é um tipo de “teste em branco”.⁴⁵⁰ Trata-se de isolar algo, retirando tudo o que impede de observá-lo em si mesmo, com nitidez e clareza. É exatamente esta mesma estratégia que o filósofo usa no nono discurso. Em princípio, essa estratégia parece ser usada com a finalidade de apresentar um critério decisivo para se verificar ou não o amor no indivíduo. Não é possível negar de modo procedente que haja uma referencialidade quanto à presença do amor.

⁴⁴⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 365.

⁴⁴⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 367.

⁴⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 371.

⁴⁴⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 370.

⁴⁵⁰ Também chamado de “prova” ou “ensaio em branco”, corresponde a uma técnica iniciada no século XIX (século em que Kierkegaard viveu), muito útil nos avanços da Química e da Biologia, ambas em grande expansão nesse tempo. É empregada na química analítica (orgânica e inorgânica), especialmente na aferição de reagentes químicos, com o intuito de verificar a pureza dessa substância ou a correção de um procedimento de análise. “Determinações em branco revelam erros que ocorrem devido a interferentes presentes nos reagentes e frascos usados na análise. Os brancos também são usados para corrigir dados de titulações, em função do volume do reagente necessário para provocar a mudança de cor do indicador.” (SKOOG, D. A. et al. **Fundamentos de Química Analítica**. 8. ed. São Paulo: Tomson, 2005. p. 92). Um tipo de “teste em branco” é também realizado na arqueologia, usando-se reagentes específicos para limpar, “exumar” (!) fósseis ou peças antigas, retirando partículas, substâncias ou corpos que lhe são estranhos. Desse modo, o objeto da exumação pode ser exposto em sua condição real, sem agregados. É inviável comprovar que Kierkegaard tinha em mente esse método, mas é uma hipótese provável, já que há grande semelhança e se trata de um procedimento muito comum em sua época. No século XIX as “Ciências do Homem” ou “Ciências do Espírito” sofreram certa pressão, na medida em que tiveram que comprovar seu status científico em analogia às “Ciências da Natureza” fundamentadas no aval da matemática.

Kierkegaard formulou, com isso, um meio de se poder reconhecer o amor. Neste sentido, essa passagem aponta para um critério.⁴⁵¹ Essa indicação do que parece ser um critério para o amor é ainda mais forte na nona consideração, onde Kierkegaard diz:

[...] se quiseres ter certeza sobre o amor que existe em ti ou em outra pessoa, então presta atenção para a forma como ela se comporta para com um falecido. [...] nessa relação só há uma pessoa, pois um morto não é uma realidade efetiva; [...] ele é tão somente a ocasião que constantemente revela o que reside no interior do vivente que com ele se relaciona [...].⁴⁵²

Sendo, em alguma medida, um critério, tal passagem não deve ser entendida, porém, como um critério objetivo, mas apenas um critério para a subjetividade, usado para autoexame, mesmo que Kierkegaard tenha se referido a “uma outra pessoa”. Isso pode ser conferido mais adiante, quando ele diz: “Na relação com um falecido tens a medida com a qual podes testar-te a ti próprio.”⁴⁵³ Portanto, é certo que o autor dedica essa nona consideração, mais especificamente, a apresentação de um critério para que o leitor teste-se quanto ao amor, se é amoroso ou não. Contudo, duas observações devem ser feitas. Primeira: recordar amorosamente uma pessoa falecida é uma obra do amor com valor em si, pois, “recordar um morto constitui para nós uma tarefa, um dever”.⁴⁵⁴ Trata-se de “uma obra do amor mais desinteressado, mais livre e mais fiel”, pois um morto não retribui, não coage nem se altera. Segunda observação: nessa mesma medida, Kierkegaard aproveita a ocasião do exercício de se pensar na relação com um falecido, visto que se trata de uma relação em que a interioridade está exposta a si mesma⁴⁵⁵, para apresentar uma forma de o sujeito se autoexaminar quanto ao amor. Há um jogo de reflexo com as características do amor: se o amor permanece, é porque é desinteressado; se é desinteressado, confirma-se como amor. Se o amor permanece, é livre de coação; se é livre, confirma-se como amor. Se o amor permanece de fato, é fiel; se é mesmo fiel, é, de fato, amor.

Assim, nem a obra de amor que consiste em recordar um falecido é apenas pretexto para a proposição de um critério, nem é, por outro lado, uma tarefa isolada em si mesma e infrutífera.

⁴⁵¹ Isto é, a última passagem de *As Obras do Amor* citada (p. 370).

⁴⁵² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 388-389.

⁴⁵³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 399.

⁴⁵⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 389.

⁴⁵⁵ Pois, nesse caso, não há nada de exterior que lhe reaja.

Kierkegaard exorta: “Vai então e exerce-a; recorda o falecido e aprende justamente assim a amar as pessoas vivas de modo desinteressado, livre e fiel.”⁴⁵⁶ Isso é possível precisamente porque o amor é um só e tem sua origem temporal na interioridade amorosa. O amor é questão de interioridade. Aquele que ama os falecidos, ama também os vivos; aquele que ama os vivos, ama também os falecidos, pois o amor não depende da diversidade de seus objetos, mas da transformação da interioridade do sujeito que passa a se fundamentar no amor de Deus, que é eterno. É essa relação fundamental, em que Deus – origem de todo amor – é assumido como “determinação intermediária” nas demais relações estabelecidas pelo indivíduo, que faz com que este se torne amoroso. A transcendência do amor divino que constitui o amor humano por meio dessa relação de fundamento, expressa-se na temporalidade de modo oculto, imperceptível ao olhar comum, enquanto movimento de edificação espiritual. Toda ação do amor, divino e humano, se dá no mundo como edificação. O constante edificar é a *consolidação* [tornar(-se) sólido, efetivo] da relação fundamental.

Enquanto a transcendência indica a origem do amor e sua natureza divina, o caráter edificante indica sua possibilidade e forma de ação no tempo. Por isso são as características mais básicas do amor, como visto até aqui. Em suma, essas características são desenvolvidas por Kierkegaard, de modo a apresentar as características fundamentais do amor humano como fundado no amor de Deus e como expressão da constituição de uma interioridade amorosa no indivíduo. O movimento do texto, na descrição de cada uma das obras do amor, é o de apontar para a subjetividade como única instância da qual o amor, enquanto decisão e ação, depende. Desse modo, em cada discurso, Kierkegaard enfatiza, de um lado, uma característica do amor em seu caráter essencial ou universal (válido para todo ser humano) e, de outro, essa mesma característica como *subjetividade*. Na medida em que a esfera religiosa é dependente da transcendência da eternidade e está, portanto, ligada à relação do ser humano com essa transcendência, dizer que esta é uma característica fundamental do amor significa afirmar o amor como elemento fundamental na relação religiosa. Mais que isso, diante da orientação dos discursos para a constituição de uma interioridade amorosa, é possível afirmar que o conceito de amor desenvolvido em *As Obras do Amor*, exatamente como o conceito de fé em *A Doença para a Morte*, é um conceito relacional, equivale a uma relação. Ou seja, Kierkegaard apresenta o amor cristão como um tipo específico de relação, que envolve o indivíduo particular, o próximo (a alteridade) e Deus como determinação intermediária nesta relação.

⁴⁵⁶ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 399.

4.2.2 A relação fundamental que estabelece o especificamente religioso como amor

Como se pode inferir do que foi tratado até aqui, Kierkegaard não desenvolve uma definição analítica do amor, mas esboça seus contornos conceituais por meio de uma caracterização de suas obras. A análise dessas características, por outro lado, e, sobretudo no que diz respeito ao ponto de comunicação entre elas, revela um conceito que corresponde a uma relação. A ênfase de *As Obras do Amor* é, nesse sentido, na subjetividade, de maneira que se pode afirmar que o amor, segundo Kierkegaard é uma forma de relação. Quanto a isso, qualquer leitor pode questionar que não há nenhuma novidade relevante dentro da filosofia kierkegaardiana do amor. Mas é precisamente esta a pretensão do autor, cujo o objetivo não é a criação de um novo conceito de amor, mas a reintrodução do antigo conceito cristão de amor na Cristandade. Kierkegaard é ciente de que a novidade se encontra na forma de sua filosofia, não no conteúdo. De qualquer modo, a ênfase dada por ele na concepção cristã do amor humano como subjetividade dependente de uma transcendência (divina), em termos relacionais, parece nunca ter sido tão acuradamente explorada e exposta. Mesmo sua caracterização do amor com a (re)apresentação do seu caráter transcendente e edificante é realizada com notáveis perspicácia e criatividade, próprias do filósofo dinamarquês. É filosoficamente árdua a tarefa de apresentar um conceito referente à eternidade e à transcendência divina sem recursos diretamente metafísicos. Outra tarefa árdua é demonstrar, mesmo que de modo não analítico, como o amor, que tem origem transcendente (eterna), expressa-se por meio de obras humanas na temporalidade. Isto, Kierkegaard faz, precisamente, por meio do conceito de amor como relação, como transformação da subjetividade, num processo espiritual que corresponde à edificação.

O amor é edificante. Mais que isso, afirma o autor, “o edificar é a determinação mais característica do amor.”⁴⁵⁷ É essa qualidade do amor que permeia todos os discursos da segunda série e que ilumina, retrospectivamente, toda a primeira série. Nesse sentido, a primeira consideração da segunda série – “O amor edifica” – ocupa lugar estratégico. Esse texto também contém informações relevantes para a compreensão do sentido de amor e da relação que este implica. O texto se inicia com uma diferenciação entre os tipos fundamentais de discurso humano, o espiritual e o comum. Mais do que uma classificação de discursos, Kierkegaard apresenta a razão da diferença fundamental: “Todo discurso humano sobre as coisas do espírito

⁴⁵⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 247.

[...] é essencialmente um discurso transposto”, pois, “o homem espiritual e o homem psicossensorial dizem em um certo sentido o mesmo; todavia, há uma diferença infinita”, posto que o homem espiritual “operou a passagem ao espírito ou se *deixou transpor* ao outro lado [...]”.⁴⁵⁸ A diferença é fundamental justamente porque diz respeito a uma diferença na qualidade do sujeito do enunciado.⁴⁵⁹ A qualidade subjetiva estabelece o fundamento do discurso. Um discurso é espiritual porque seu fundamento, que está em quem fala/escreve (e ouve/lê), é um sujeito espiritual. Assim, Kierkegaard opõe o espiritual ao (psico)sensorial e afirma que “a essência do espírito está no segredo calmo e sussurrante da transposição”.⁴⁶⁰ O ser humano espiritual compartilha o mesmo mundo de todos os humanos, mas possui uma concepção e uma relação *espiritual* com esse mundo comum.

Da mesma forma, diz Kierkegaard, no Cristianismo, “[e]dificar é uma expressão transposta”⁴⁶¹, já que, na linguagem comum, significa “construir sobre fundações”, mas, em sentido espiritual, “amor é a *fundação*, e edificar é construir *a partir da fundação*.” Nesse sentido, “[a]mor é o fundamento, amor é o edifício, amor edifica. Edificar é edificar amor, e é o amor que edifica.”⁴⁶² Assim, quando um ser humano é edificado em sentido espiritual, é o amor que é edificado (aumentado/trabalhado) nele, do mesmo modo como o amor é o alicerce de si próprio e o agente edificador. Amar é edificar e a edificação é uma obra do amor. Segundo Kierkegaard, “*aquele que ama pressupõe que o amor esteja presente no coração da outra pessoa, e justamente com essa pressuposição ele edifica nela o amor a partir do fundamento*” – “o homem amoroso que edifica só tem um único método, pressupor amor [...]. É assim que ele favorece a eclosão do bem, ele faz crescer com amor o amor, ele edifica.”⁴⁶³ A ênfase de Kierkegaard na subjetividade (do leitor) é, mais uma vez, expressa em sua observação central no discurso: “Não é o caso pois de se perguntar o que o amoroso [...] deve então fazer para

⁴⁵⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 240.

⁴⁵⁹ Esta interpretação é defendida por Vergote e assumida por ele num sentido amplo, que engloba toda a *oeuvre* de Kierkegaard. Cf. VERGOTE, Henri-Bernard. L’oeuvre édifiente de Kierkegaard. **Kairos**, Toulouse, n. 10, 1997.

⁴⁶⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 241.

⁴⁶¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 242.

⁴⁶² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 247.

⁴⁶³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 248.

transformar a outra pessoa [...], mas se trata, isso sim, de como o amoroso de maneira edificante força a si mesmo.”⁴⁶⁴ Com essa afirmação, ele quer tanto levar seu leitor a refletir sobre sua condição quanto ao amor, se é de fato amoroso, quanto lembrá-lo de que o amor é graça. Destarte, “aquele que ama não tem nenhum mérito”⁴⁶⁵; nem quer ter, posto que amar é pressupor que o amor já está presente no fundamento. O ser humano que edifica pelo amor é um instrumento de Deus, se põe como “aquele que serve”⁴⁶⁶, até mesmo porque, “em última análise, nenhum ser humano tem condições de estabelecer a fundação do amor numa outra pessoa.”⁴⁶⁷

Outro ponto crucial apresentado no primeiro discurso da segunda série é a relação entre o *espiritual* e o *amor* na edificação. A edificação em sentido espiritual é amor, é obra do amor. O espiritual não é só um tipo de sentido possível, uma concepção, mas corresponde ao modo do próprio espírito humano, quando em seu vigor conferido pela fé, de forma que, no âmbito da percepção temporal humana, o amor só existe para o espírito, isto é, para o indivíduo determinado como espírito.⁴⁶⁸ Sendo assim, somente o indivíduo espiritual pode edificar o amor. No entanto, edificar não é produzir, e, sim, construir a partir da fundação. Um ser humano nunca pode ser a origem do amor. “É Deus, o Criador, que deve implantar amor em cada ser humano, Ele, que é o amor em pessoa.”⁴⁶⁹ É Deus que constitui o fundamento da edificação em cada ser humano. Segundo Pia Søltoft, “na medida em que Deus criou o ser humano com amor em sua fundação, ele é criado *com a possibilidade de ser capaz de amar atualizando este amor fundamental como amor-pelo-outro [e] de reconhecer o amor do outro*”.⁴⁷⁰ Mas este “amor

⁴⁶⁴ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 248.

⁴⁶⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 249.

⁴⁶⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 249.

⁴⁶⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 251.

⁴⁶⁸ Mas, é certo, que para o crente, o indivíduo de fé, o amor está presente em tudo e a todo momento, independentemente daqueles que não creem. A vida e a ação do amor dependem da graça de Deus, em seu constante e eterno agir. Entretanto, como o amor é um tipo qualificado de relação (espiritual), o desamoroso é justamente aquele que se põe fora da qualidade espiritual, portanto, fora do amor. É neste sentido que ele não pode ver o amor.

⁴⁶⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 248.

⁴⁷⁰ SØLTOFT, Pia. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies**: Yearbook 2013. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 291-292. Grifo da autora.

fundacional” originário não deve ser compreendido como “algo”, ou como uma substância aristotélica no indivíduo. A originalidade de Kierkegaard se mostra, em parte, ao considerar esse amor, desde sempre presente, como *relação* entre ser humano e Deus.⁴⁷¹ E é esta a *relação fundamental* que perpassa toda a obra de 1847. Da relação fundamental, desdobram-se dois pontos basilares da filosofia da religião de Kierkegaard: (1) a origem do amor humano como relacionamento constante de fundação em Deus (Amor) e (2) o amor entre seres humanos, viabilizado por Deus como determinação intermediária.

Nesse sentido, o texto “O amor edifica”, com a categoria mesma da edificação, equivale a um ponto-chave na filosofia kierkegaardiana da religião. Esse texto mostra que há uma transformação no indivíduo, na subjetividade, que corresponde a uma mudança qualitativa (do ser humano psicossensorial ao espiritual) que não pode ser operada a partir das condições da imanência. Como visto, o que realiza tal transformação é o amor, cuja origem é transcendente. Kierkegaard, contudo, não recorre a explicações metafísicas, apesar de já ter defendido que não há discurso sem pressupostos.⁴⁷² O que, em certa medida, inclui uma base metafísica, da qual não se pode evadir, pois, no limite do pensamento, essa base é condição cogente. Por isso, ele afirma que é preciso *crer* no amor, *viver* o amor (“puro agir”). Como se trata de uma questão de crer e, neste caso, no sentido da fé, o filósofo lança mão de um recurso analógico para dizer da origem do amor, estratégia que lhe é comum. O amor, que opera aquela transformação da subjetividade, cuja qualidade, então, muda de *psicossensorial* para *espiritual*, procede do “mais íntimo do homem”⁴⁷³. Este “íntimo”, porém, não equivale a uma simples interioridade humana.

⁴⁷¹ E, assim, uma das possíveis interpretações daquela frase joanina “Deus nos amou primeiro” (1Jo 4,19), em consonância com o pensamento kierkegaardiano, é a que se refere a esse amor fundacional, na origem do ser humano individual criado.

⁴⁷² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 32. Há, também, uma crítica do autor à pretensão do Sistema hegeliano de não trabalhar com pressupostos. Por exemplo, cf. KIERKEGAARD, S. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. v. 1, edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 20-22, 31, 55-56.

⁴⁷³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 23. A ideia de “o mais íntimo” [*Inderste*] no ser humano como lugar da origem do amor remete a Agostinho, que considerava que o indivíduo poderia encontrar seu Mestre interior no mais íntimo de seu ser. Isto lhe concederia ter a visão da realidade pelo olhar da alma, como a razão correta e perfeita. Para Agostinho, Deus está na raiz da memória. A alma lembra-se de Deus como o “Outro de si”. O itinerário para “dentro” de si corresponde ao itinerário para um “acima” de si, para Deus, que está mais próximo do indivíduo que o seu si-mesmo, apesar de estar infinitamente acima do si-mesmo. “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!” (AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Os Pensadores, VI. p. 11). Kierkegaard, no entanto, é ponderado quanto a essa relação. Em nenhum lugar do texto há confirmação da relação de sentido com Agostinho. É provável que ele pretendesse evitar que seu leitor identificasse a busca pelo si-mesmo amoroso por meio de uma metafísica da interioridade, guiada pelo conhecimento racional. Por outro lado, Kierkegaard compreendia que a interioridade agostiniana – lugar de encontro com Deus – contrapunha-se ao mundo da efemeridade, da vulnerabilidade e da imprecisão, seja

No terceiro discurso, Kierkegaard apresenta uma distinção bastante útil, ao afirmar que a transformação da infinitude diz respeito ao “homem oculto da interioridade, que se orienta para dentro, para a relação com Deus, e nisto se distingue daquela interioridade que se orienta para fora”.⁴⁷⁴ O mais íntimo do homem corresponde, assim, a um “lugar” de encontro entre a humanidade do indivíduo e a vida transcendente de Deus, do qual o amor provém, como afirma a analogia:

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.⁴⁷⁵

A instância correspondente ao “mais íntimo do homem” é figurada por um pequeno lago, cujas águas, que fazem dele o que é, provêm de um manancial, figura de Deus. Kierkegaard prossegue na caracterização da imagem destacando que a vida oculta do amor “é em si mesma movimento”.⁴⁷⁶ O movimento, por sua vez, é figura da relação entre ser humano amoroso e Deus; o amor de Deus é movimento e, por conseguinte, a vida do amor humano, fundando em Deus, é também movimento. Portanto, a interioridade específica do amor, que se refere ao mais íntimo num ser humano, é uma relação fundamental, que só ocorre por uma única via: o amor. Nenhuma outra relação humana é fundamental. E esta relação é fundamental tanto no sentido de que é a mais próxima que um indivíduo pode ter com seu criador, por meio da qual este lhe confere o espírito, seu si-mesmo, sua individualidade, quanto no sentido de que serve de base qualificadora para todas as outras relações possíveis ao indivíduo. Pois, “o que aí é o eterno fundante, tem de fundamentar também toda e qualquer expressão do particular.”⁴⁷⁷

gnosiológica, seja afetiva, lugar este que, de alguma forma, ele também quer demarcar para a noção cristã de amor. Tanto é assim, que o discurso sobre o amor como dever vem em segundo lugar, depois dessa significativa analogia dentro da primeira consideração.

⁴⁷⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 166.

⁴⁷⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 24.

⁴⁷⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 24.

⁴⁷⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 168.

Esta relação fundamental não é diretamente explorada na literatura secundária. Dentre os principais expoentes acadêmicos quanto ao tema do amor em Kierkegaard tem-se M. Jamie Ferreira, Pia Søltoft e Claudia Welz. Ferreira, apesar de ter escrito o mais substancial comentário a *As Obras do Amor* já publicado, e de responder às principais críticas e resolver a maior parte dos problemas relativos a este livro, não explora a relação que aqui considera-se como a fundamental. Seu texto segue, de fato, a forma de um comentário e explica o uso que Kierkegaard faz das ideias mais importantes em sua obra. O comentário mais preciso referente à relação fundamental pode ser considerado este que segue:

Quando ele [Kierkegaard] diz a Deus em oração que “aquele que ama é o que ele é apenas por estar em Ti”, ele está renunciando o que vai ser feito adiante de modo mais explícito, ao longo das considerações: na primeira [...], será dito explicitamente que o amor de Deus é a fonte, a origem e o manancial do amor em nós, e nas considerações posteriores seremos lembrados mais uma vez de que “Deus nos amou primeiro” [...] nosso esforço não pode, como diz Kierkegaard, dá-nos qualquer “pretensão de merecimento.” O amor nos é dado por Deus (ou melhor, o amor é a presença de Deus em nós), e nós estamos, assim, habilitados a amar.⁴⁷⁸

Possivelmente Ferreira, em consideração à tendência da linha de pensamento de Kierkegaard, também evita uma análise detalhada, que inclui o risco de um mergulho num tipo de especulação metafísica a respeito da origem do amor. De todo modo, essa autora traz uma importante informação: que “o amor é a presença de Deus em nós” e, portanto, “estamos habilitados a amar.” A figura do manancial divino que sustenta as águas do pequeno lago do amor humano tem exatamente esse papel, de indicar que viver o amor é possível aos humanos na medida em que Deus está presente, e essa presença é essencialmente relacional. Não tem, portanto, cunho *ontológico*, mas, com a licença para o uso de um neologismo, *ontorrelacional*, no sentido de que o ser é no *como* de uma relação específica.

A pesquisadora dinamarquesa Pia Søltoft possui uma das interpretações mais originais a respeito da origem do amor como apresentada nas considerações cristãs de 1847. Para ela, a forma mais básica do amor humano é expressa pela dimensão erótico-sensual e, nessa medida, Pia mantém o foco no desdobramento do fenômeno “amor”, sem explorar sua origem com precisão. Em seu texto mais significativo sobre o tema, numa parte em que cita aquela passagem de *As Obras do Amor* em que Kierkegaard fala de Deus como a origem, ela salta literalmente o trecho que aqui se considera o central: “Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard pergunta: ‘De

⁴⁷⁸ FERREIRA, M. Jamie. **Love’s Grateful Striving**: a commentary on Kierkegaard's Works of love. Nova York: Oxford University Press, 2001. p. 17-18. Tradução nossa.

onde vem o amor [...]?’ Ele responde: [...] ‘Há um lugar assim no mais íntimo do homem, deste lugar procede a vida do amor... mas sua vida oculta é em si mesma movimento e tem a eternidade em si.’”⁴⁷⁹ Pia salta justamente a parte que trata de Deus como a fonte do amor, cujo cume é a passagem já referenciada que diz: “Assim como o lago tranquilo mergulha profundamente no manancial oculto [...] assim também se funda, ainda mais profundamente, o amor de um homem no amor de Deus.” Ela não nega tal origem; mais adiante, complementa: “A pessoa não é a fonte de seu próprio amor: ‘É Deus, o Criador [...], ele que é o Amor [...]’”⁴⁸⁰ A estratégia de Pia é enfatizar o papel da dimensão corpóreo-erótica, ou seja, humana, na realização do amor. Com isso a relação fundamental é, sim, aceita, porém, apenas pressuposta.

Claudia Welz, por sua vez, explora a relação de fundação do amor humano no amor divino por uma via filosófica de análise de pontos relevantes referentes a esta relação, sem assumir, necessariamente, uma explicação metafísica para a mesma.⁴⁸¹ Segundo esta autora, a relação fundacional do amor é tão importante em *As Obras do Amor* que todas as três “concepções-chave” desta obra referem-se a ela, a saber: 1) o amor divino como reduplicação, 2) o eterno “igual por igual” e 3) e a infinita correspondência entre dar e receber no amor.⁴⁸² Essas concepções serão tratadas a seguir como partes de um único processo de fundamentação do amor humano no amor divino, expresso pelo que Kierkegaard, tecnicamente, denomina “redobramento” do amor.

Numa entrada de seus diários, Kierkegaard caracteriza o amor de Deus como sendo uma “reduplicação infinita” [*uendelig Fordobelse*] que atinge sua identidade como um movimento de autodiferenciação interior. Deus, enquanto espírito, reduplica-se em sua visão e seu poder ilimitados sobre sua própria subjetividade divina, dinâmica impossível ao ser humano em

⁴⁷⁹ SØLTOFT, Pia. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 291. Tradução geral nossa, com os trechos de Kierkegaard adaptados segundo a tradução de Álvaro Valls com fins de padronização. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 23-24.

⁴⁸⁰ SØLTOFT, Pia. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 291. Tradução nossa.

⁴⁸¹ Importa enfatizar que nossa insistência em evitar explicações de cunho metafísico motiva-se no respeito ao método e à natureza do trabalho de Kierkegaard, autor que, de acordo com nossa interpretação, não assume a via metafísica para o desenvolvimento de sua filosofia da religião ou de conceitos relacionados a Deus e à transcendência. O que não significa que sua filosofia seja isenta de qualquer concepção metafísica. Ao contrário, há vários elementos metafísicos, como poder-se-á verificar daqui em adiante. A questão é que Kierkegaard quer manter o foco na subjetividade e, assim, no amor enquanto efetividade na vida do indivíduo, em vez de o pôr no conhecimento ou na atividade especulativa.

⁴⁸² Cf. WELZ, Claudia. ...Kierkegaard's Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2007**. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. p. 473-497.

qualquer instância.⁴⁸³ Isso significa que a relação com o mundo, em simples palavras, não causa alteração em Deus, antes, é característica de seu ser. Essa característica divina faz com que o amor seja capaz de vincular o temporal e o eterno, para Kierkegaard, incomensuráveis. O amor eterno de Deus reduplica-se como a relação do temporal e do eterno, bem como a origem e a possibilidade dessa mesma relação. E, na medida em que vincula ambas as dimensões, o amor divino a tudo subsiste e perpassa. Por isso, Kierkegaard expressa: “Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou.”⁴⁸⁴

Mesmo em íntima relação no amor, o temporal e o eterno são mantidos como diferentes por Kierkegaard. Afinal, amor é igualdade absoluta *no amor*, com sustentação constante da alteridade enquanto tal. Contudo, ele considera que a “manifestação-de-si” do amor e seu “manter-se oculto” consistem num único movimento, dessa vez, não dialético.⁴⁸⁵ No mesmo instante em que o amor se dirige para fora, em direção à alteridade, ele confirma-se mais fortemente, como se assim fosse, em si mesmo, de tal modo que essa “saída de si” corresponde a um retorno a si. Nesse sentido, saída e retorno são um movimento simultâneo no sentido da eternidade, o que significa que são absolutamente simultâneos, isto é, são o mesmo. Em outros termos, o sair de si em direção ao outro como entrega de si é próprio do amor e, nesse caso, a saída não representa distanciamento do amor, mas expressão de sua natureza mais própria. Por isso, movimentos de direções opostas podem ser considerados como um único movimento, numa direção “sui generis”, o amor mesmo. No limite, portanto, não há fora nem dentro do amor para o amor, mas apenas expressão-de-si do amor. “Para Deus, o absoluto, a manifestação não ocorre em um *milieu* exterior a Deus; apenas dentro de Deus, e isso significa: dentro do amor. Por isso o amor eterno não é ‘dado’ exceto como ‘oculto’ e se manifesta apenas ao ocultar-se a si mesmo.”⁴⁸⁶

Da mesma forma, “[q]uando, em contrapartida, o eterno está num homem, então esse eterno se redobra nele de tal maneira que [...] está nele de uma maneira dupla: em direção para

⁴⁸³ Cf. JP IV 364 (*Pap.* XI 2 A 97 *n.d.*, 1854).

⁴⁸⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 20.

⁴⁸⁵ Vale observar que Kierkegaard dispensa a dialética para falar do amor enquanto tal. Não há dialética na esfera do amor. A dialética é válida no confronto entre a vida amorosa e a vida não amorosa (fê versus pecado).

⁴⁸⁶ Cf. WELZ, Claudia. ...Kierkegaard’s Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies**: Yearbook 2007. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. p. 474.

fora e em direção par dentro, de volta para si mesmo [como] uma só e mesma coisa [...].”⁴⁸⁷ O amor humano tem sua origem no amor de Deus na mesma medida em que o si-mesmo humano, ainda que exista na temporalidade, tem seu fundamento e recebe seu ser do eterno. É certo que o si-mesmo existente difere-se de Deus; contudo, em sua interioridade [*Inderlighed*], o si-mesmo não é separado de Deus, mas, como diz Welz, como que o “abriga”, ao mesmo tempo em que é “sustentado” por ele. E, assim, o lugar mais íntimo do ser humano, essa interioridade de onde procede o amor, é o lugar oculto onde Deus se comunica e se apresenta ao indivíduo como amor. “*Inderlighed*, porém, não deve ser compreendida como um ‘interior’ e como um “espaço” vazio em contraste com o mundo visível ‘exterior’. *Inderlighed* também indica uma qualificação de ações ou eventos, o ‘como’ em vez do ‘onde’.”⁴⁸⁸ Kierkegaard afirma que “[o] eterno não é apenas nas suas características [...], mas ele é em si próprio, na medida em que ele tem características. [...] O que o amor faz, ele o é; o que ele é, ele o faz – e num único e mesmo momento [...]”.⁴⁸⁹ Portanto, ele não pode ser comunicado como se fosse algo a ser posto em algum lugar, mas comunica-se fazendo daquele que o comunica e daquele que o recebe um amoroso, na ação de deixar-se mover e modificar pelo amor.

Kierkegaard insiste que a relação amorosa é de tipo espiritual e, destarte, o amor só pode ser identificado em interioridade, por aquele que vive o amor, e nunca a partir de uma perspectiva externa e indiferente. Somente no amor, ou seja, por uma vida amorosa, pode-se “ver” o amor. Assim, também, um ser humano pode se relacionar com Deus apenas por meio do amor, ainda que o amor seja só da parte de Deus (quando não é correspondido). “E nós permanecemos em seu amor invisível quando amamos as pessoas, que são visíveis.”⁴⁹⁰ Assim, o ser humano é capaz de amar porque foi criado por Deus como ser espiritual. Mas, neste ponto, importa lembrar que, para Kierkegaard, o espírito não corresponde a uma estrutura substancial “dentro” do sujeito, e, sim, a uma relação com Deus. Por causa disso, a vida amorosa coincide com a vida espiritual, já que a efetividade do espírito humano corresponde à ação amorosa do indivíduo. O amor refere-se, então, essencialmente ao espírito. Se não há espírito, não há amor.

⁴⁸⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 316.

⁴⁸⁸ Cf. WELZ, Claudia. ...Kierkegaard’s Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2007**. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. p. 474.

⁴⁸⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 316.

⁴⁹⁰ Cf. WELZ, Claudia. ...Kierkegaard’s Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2007**. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. p. 475.

E como o amor é central na filosofia kierkegaardiana, o entendimento do ser humano como espírito e, por conseguinte, a ênfase no espírito individual marcam seu pensamento.

Se o conceito de espírito absoluto de Hegel abrange o espírito finito, que apenas conhece sua identidade com o eterno, em Kierkegaard, há uma estrutura idêntica do espírito humano e do espírito divino quando se trata da atividade de amar. Pode-se dizer que a vida amorosa é a participação humana na vida divina. Mas o espírito humano não produz o amor; antes, é capacitado, quando se funda transparentemente em Deus, a expressar o amor divino em obras de amor. “Hegel interpreta o ser do espírito absoluto com o outro de *si* como amor, enquanto Kierkegaard distingue entre Deus como Espírito de Amor [*Kjerlighedens Aand*] e os poderes espirituais humanos [*Aands Kraft*] em relação a Deus.”⁴⁹¹ E, apesar das múltiplas e infinitas possibilidades de sua manifestação na temporalidade, o amor é único. Só há um tipo de amor para o Cristianismo, que pode vir a ser a base de todas as outras relações humanas, inclusive as eróticas, as éticas e as de amizade.⁴⁹² O amor, em sentido cristão, é sempre amor espiritual, porque, humanamente falando, amor é interioridade. “A singularidade não fenomenal do vínculo eterno do amor é incomensurável com a pluralidade do fenômeno temporal do amor e suas aparências ambíguas. Em sua interioridade, o espírito do amor é transindividual e transcende os limites pessoais.”⁴⁹³

O conceito kierkegaardiano de espírito rompe com a ideia hegeliana de autoconsciência. Kierkegaard dispensa a auto-objetivação do amor como fase elevada de conhecimento de si do espírito, dando lugar à comunicação de si com o “dom de si” do amor. Enquanto Hegel assume o absoluto conhecimento de si como a meta do movimento ativo do espírito, Kierkegaard volta-se para a performance prática do amor, que não pode ser apreendido como uma dádiva simplesmente inerte, mas que deve ser atualizada a todo instante como vida subjetiva. Para o dinamarquês, Deus é amor exercendo amor. O ser humano, por sua vez, não é amor, mas precisa atualizar o amor possibilitado a todo instante por Deus, por meio da ação amorosa no mundo. Na medida em que o amor deve ser dado e recebido livremente, já que não é um objeto, mas sim uma atividade, então, recebê-lo como dom de Deus é tornar-se um amoroso. É receber uma transformação da subjetividade que corresponde a ser ativo no amor. O amor transforma o modo

⁴⁹¹ Cf. WELZ, Claudia. ...Kierkegaard's Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2007**. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. p. 486.

⁴⁹² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 171.

⁴⁹³ Cf. WELZ, Claudia. ...Kierkegaard's Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2007**. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. p. 486.

como um indivíduo se faz presente no presente e, por conseguinte, a temporalidade de sua vida, suas relações com os outros humanos e com o mundo são totalmente renovadas, porque se renovam a partir do fundamento de sua existência, que ganha uma qualificação nova: espiritual.

Deus é amor e sua vida é amor. O amor humano, por sua vez, é, como visto, uma reduplicação do amor de Deus no mundo, observando-se que esta não corresponde à única via de reduplicação para Deus. Do contrário, o ser absoluto correria o risco de não poder amar. Em de *As Obras do Amor*, Kierkegaard lança mão de uma categoria relacional, como deveria ser, para explicar a instância de comunicação entre a relação de um indivíduo com Deus e sua relação com outros seres humanos. Ele denomina esta categoria como o “igual por igual” da eternidade ou do Cristianismo.⁴⁹⁴ Esta categoria põe duas condições referentes ao amor: (1) de um lado, a relação de um indivíduo com seu próximo é a medida da relação do indivíduo com Deus; (2) de outro lado, Deus é a determinação intermediária na relação entre o indivíduo e o próximo. A expressão “igual por igual” [*Lige for Lige*] aparece pela primeira vez no contexto da edificação enquanto pressuposição do amor: “[...] quanto mais perfeitamente aquele que ama pressupõe que o amor esteja presente, tanto mais perfeito será o amor que ele há de cultivar amorosamente no outro. Não há no mundo inteiro uma só relação em que o igual por igual valha tanto [...].”⁴⁹⁵ um pouco mais adiante, no livro, o autor acrescenta:

Ninguém pode esperar [o bem] sem ser ao mesmo tempo amoroso; não pode *esperar para si próprio* sem ser ao mesmo tempo amoroso, pois o bem tem uma conexão infinita; mas se alguém é amoroso, espera ao mesmo tempo para os outros. E na mesma medida em que espera para si mesmo, bem na mesma medida espera também para os outros; [...] tal é a exata e eterna igualdade [*Lige for Lige*].⁴⁹⁶

Essas duas passagens expressam exemplos positivos, mas Kierkegaard apresenta também situações negativas, como a que segue: “[...] aqui de novo encontramos o ‘elas por elas’ [*Lige for Lige*] da eternidade: desesperar quanto a um outro ser humano significa a gente

⁴⁹⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 420. Em nota, nesta mesma página, o tradutor observa que esta expressão, correspondente à dinamarquesa “*Lige for Lige*”, também pode ser traduzida, de modo mais livre, como “igualdade” ou como “reciprocidade”. Em inglês, literalmente, “like for like”.

⁴⁹⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 250.

⁴⁹⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 288.

mesma estar desesperada.”⁴⁹⁷ Mas é na conclusão do livro que a expressão “igual por igual” da eternidade é tratada de modo mais direto. A conclusão pode ser dividida em duas partes. A primeira, com menos de duas páginas, corresponde a um tipo de conclusão, propriamente dita, para a obra. A segunda parte, por sua vez, cerca de dez vezes maior, é toda dedicada ao “igual por igual” do Cristianismo. Ao final de quinze considerações em forma de discursos, com diversos temas tratados, a fala monotemática da conclusão em torno dessa categoria de reciprocidade chama a atenção do leitor para a importância que esta adquire aos olhos do autor. Seu lugar estratégico na obra, como ideia conclusiva, reforça uma orientação interpretativa que indica o eixo pelo qual o autor amarra o sentido principal de suas considerações cristãs como uma totalidade. Importa, aqui, sobretudo, o eixo conceitual. O tema, como sabido, é o amor. O eixo conceitual que perpassa e como que alinhava a obra, dando-lhe unidade interna, é a apresentação da realização do amor na existência humana como constituição de uma interioridade específica: espiritual, ou amorosa. Kierkegaard usa a categoria de reciprocidade do “igual por igual” para concluir seu livro afirmando a compatibilidade entre a posse do maior de todos os bens possíveis ao ser humano (amor) e o rigor que significa possuí-lo. Ele a introduz, convidando o leitor para se lembrar dessa relação e afirmando, em seguida, sua importância: “Esse *igual por igual* do Cristianismo é uma categoria [...] tão decisiva que eu poderia desejar terminar, senão cada um de meus livros em que [...] examino o essencialmente cristão, pelo menos um deles com este pensamento.”⁴⁹⁸

O autor afirma o vínculo estreito entre o igual por igual da eternidade com o essencialmente cristão, de modo que ele até poderia terminar todo livro em que trata do essencialmente cristão com esse pensamento, ou pelo menos um de seus livros. É o que ele faz, obviamente, em *As Obras do Amor*. Essa é mais uma indicação de que o amor, enquanto tema desse livro, corresponde ao essencialmente cristão. O contexto de introdução dessa categoria é a exigência do reconhecimento do rigor do amor cristão como lei, contra a ideia de um amor de “natureza livre”, que é complacente e laxo em suas exigências, que faz com que “a figura de Cristo” perca o peso de “escândalo” para os judeus e “loucura” para os gregos. Para expressar esse problema, Kierkegaard levanta uma ideia de justiça, comparando o “igual por igual” do Cristianismo com o “igual por igual” da lei judaica. Ele enfatiza que a justiça no Cristianismo

⁴⁹⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 289.

⁴⁹⁸ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 420.

não tem a ver com reparações temporais, como “olho por olho, dente por dente”, pois “desvia completamente a atenção do mundo exterior para o mundo interior: transforma cada uma de tuas relações com as outras pessoas numa relação com Deus”. Mais adiante, Kierkegaard explica que, essencialmente, “um homem em todas as coisas só tem a ver com Deus” e que isso é “ao mesmo tempo a mais alta das consolações e o maior dos esforços, a máxima brandura e o máximo rigor.”⁴⁹⁹ Nessa medida, cada relação que o indivíduo estabelece com os outros corresponde a uma relação com Deus, que olha para ele em sua consciência e para quem o indivíduo tem de olhar “em todas as circunstâncias”.⁵⁰⁰ Diferentemente da justiça mundana, como diria Kierkegaard,

o “igual por igual” do Cristianismo significa: assim como tu fazes aos outros, bem assim Deus fará contigo. [...] tu não tens nada a ver com aquilo que os outros fazem para contigo [...]. Tu só tens que te ocupar com aquilo que tu fazes aos outros, ou com a maneira como tu aceitas o que os outros fazem contigo; a direção é para dentro, tu só tens a ver, propriamente, contigo mesmo diante de Deus. Esse mundo da interioridade [...] é que é a realidade efetiva. Nesse mundo da interioridade é que reside o “igual por igual” do Cristianismo; [...] para a compreensão cristã, amar os homens é amar a Deus, e amar a Deus é amar os homens [...] e é por isso que o que fazes aos homens Deus faz para ti. [...] Pois Deus é a rigor ele próprio essa pura reciprocidade, a pura reprodução de como tu mesmo és. [...] A relação de Deus com o ser humano consiste em, a cada instante, tornar infinito aquilo que, a cada instante, há no ser humano.⁵⁰¹

A impressão que se tem é que Kierkegaard transfere para Deus a execução do “olho por olho” do Antigo Testamento. Essa dureza divina parece contradizer a ideia cristã de Deus, o qual é perfeito e imutável em seu amor, amando, indistintamente, justos e injustos, santos e pecadores. Mas, neste caso específico, “Deus” não equivale diretamente ao ser divino, e, sim, a uma representação do reflexo da própria interioridade do indivíduo. Com isso, o autor quer enfatizar uma categoria que ele denomina “redobramento” [*Fordoblelse*], da qual fazem parte tanto o que Kierkegaard chama de “reduplicação” [*Reduplikation*] quanto o “igual por igual” [*Lige for Lige*] da eternidade.⁵⁰² O filósofo dinamarquês emprega esta última categoria,

⁴⁹⁹ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 421.

⁵⁰⁰ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 422.

⁵⁰¹ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 429-430.

⁵⁰² Martin Andic faz uma distinção bastante clara e simples entre “redobramento” e “reduplicação” enquanto processos dialéticos: “o *redobramento dialético* [...] significa assim compreender-se na verdade que você mesmo

portanto, como um dos elementos do redobramento, que também inclui as categorias da reduplicação e da interioridade. O eterno igual por igual é o redobramento da relação do indivíduo quanto ao amor em sua interioridade; por isso Kierkegaard afirma que a interioridade é a realidade efetiva. É na interioridade individual que o amor divino pode se unir ao ser humano temporal e desdobrar-se como obra do amor. O amor, enquanto atividade, tem sua vida no redobramento e, assim, pode-se falar num “redobramento divino” e num “redobramento humano”, posto que um ser humano amoroso não é só um recipiente por onde passa o amor divino, mas se trata de um recipiente que é livre. Amor é liberdade de autoabnegação.

É certo, porém, que o redobramento divino antecede a todo redobramento humano, no sentido da origem e da possibilidade. O redobramento humano coincide com o processo kierkegaardiano de individuação, quando um ser humano particular pode alcançar sua identidade mais específica e profunda. Consiste no que, em linguagem teológica, Kierkegaard afirma ser um morrer para si e para o mundo, a fim de tornar-se espírito e assemelhar-se a Deus. Mas é o redobramento divino que possibilita essa transformação subjetiva, com a presença fundamental(dora) do amor de Deus no indivíduo e sua realização em obras, caso o indivíduo aceite agir amorosamente. Assim, toda ação do indivíduo amoroso é realizada de tal modo que significa uma expressão da interioridade e está constantemente voltada para o Eterno, o qual tanto produz a ação amorosa do indivíduo como a transforma em “ferramenta” para seu uso (do Eterno, de Deus). O indivíduo precisa apenas confiar no Eterno e entregar-se a Ele como instrumento de ação no mundo, e, dessa forma, o Eterno se redobra no indivíduo como amor.

O amor é justamente dom de si; que ele procure o amor é outra vez amor, e o amor mais elevado. [...] Apenas a Deus pertence poder procurar o amor e tornar-se o objeto deste sem contudo procurar o que é seu. Mas nenhum homem *é amor*. Se então um ser humano procura ser o objeto do amor de um outro ser humano, ele procura de forma notória e falsa o que é seu; pois o único objeto verdadeiro para o amor de um ser humano é “*o amor*”, é Deus, que, contudo, por isso, no sentido mais profundo não é nenhum objeto, já que ele é o próprio amor.⁵⁰³

compreende [que é sabida], e compreender que esta é refletida ou aproximada naquilo que se é; enquanto a *reduplicação dialética* [...] significa compreender-se na verdade que você mesmo comunica e que ela é refletida ou aproximada no modo como você a comunica.” (Cf. ANDIC, Martin. *Love’s Redoubling and the Eternal Like for Like*. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (16): Works of Love**. Macon: Mercer University Press, 1999. p. 24-25.

⁵⁰³ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 298-299.

No Cristianismo, o indivíduo é chamado a imitar Deus no amor, permitindo que ele esteja presente na interioridade precisamente como amor, que, ao se redobrar, manifesta-se como amor que ama desinteressadamente, ama o amor. Dessa forma, o amor se torna verdadeiro e livre para amar os outros. É nesse sentido que Kierkegaard afirma que a interioridade é a realidade efetiva. Por isso ele também diz que aquele que ama não deve se preocupar com o que os outros lhe fazem, mas apenas com o que faz aos outros e apenas consigo mesmo diante de Deus.⁵⁰⁴ Com isso, Kierkegaard pretende afirmar a primazia da relação espiritual, ou religiosa na existência humana, e não um solipsismo, em que apenas o indivíduo existe em sua relação com Deus. Assim como em *A Doença para a Morte*, em *As Obras do Amor*, a base teórica para o desenvolvimento do tema central é o vínculo relacional do indivíduo com Deus. Este vínculo transforma suas relações com a alteridade, dispondo-o para os outros num patamar de relações marcada pela igualdade estabelecida pelo amor. A interioridade firma-se como efetividade por centrar-se no Eterno, estabelecendo com Ele a relação fundamental, que alicerçará todas as outras. Esta é a via de constituição da individualidade, em que um ser humano efetiva-se como espírito em Deus, que é assumido como fonte da vida do si-mesmo e seu juiz. Deus é um juiz que faz com que o indivíduo receba como medida de si suas próprias ações e palavras, conforme a qualidade de sua subjetividade, e nisto se configura o eterno “igual por igual”. Mas essa reciprocidade é apenas o reflexo do redobramento ou não do amor no indivíduo. Porque amar as pessoas é amar a Deus e amar a Deus é amar as pessoas, simultânea e inseparavelmente, a exata reciprocidade entre *amar* ou *não amar e ser* é garantida.

Kierkegaard também afirma com frequência que o verdadeiro amor a si mesmo é amor a Deus, e que amar as pessoas é ajudá-las a amar Deus. Contudo, a importância não está em amar Deus mais e melhor que os outros, mas na garantia da verdade do amor daquele que ama Deus, amor igual e infinito, livre das limitações finitas que demandam distinção entre as pessoas e que, portanto, assume a categoria do próximo. Com o redobramento do amor divino que, quando aceito, novamente se redobra na ação humana como obras de amor, o indivíduo aprende de Deus a amar e a assemelhar-se a ele de modo não egoísta, não preferencial e incondicional.⁵⁰⁵ Kierkegaard põe a categoria do “igual por igual” como meio pelo qual Deus educa o indivíduo no amor, que exige do indivíduo empenho constante. É o amor que confere ao indivíduo sua

⁵⁰⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 429.

⁵⁰⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 83-84 e 90.

identidade individual, sua subjetividade mais profunda, pois “fomos dados a nós mesmos por Deus, que nos deu o amor e que, ao ensinar-nos o amor, nos ensinou nossa própria identidade. [...] Este é o porquê de o amor ser um redobramento: quem quer que ame verdadeiramente, *tem* o amor de Deus, mas enquanto o *tem para* seu próximo.”⁵⁰⁶ Em consonância com essa ideia, pode-se dizer que o amor cristão não busca a justiça de um “igual por igual” finito, mas de um “igual por igual” infinito, pois busca o amor por amor. No extremo, não há outro amor, a não ser o de Deus, que se torna humano quando o indivíduo toma parte no amor imparcial e incondicional de Deus em relação a cada ser humano, sem exceção. “[E]ste é o redobramento do indivíduo meramente natural, o ‘tu’ eternamente singularizado por Deus (que nos diz ‘*Tu* debes amar’). Tornar-se o ouvinte deste ‘tu’ significa compreender que Deus é em ti o que tu és para os outros.”⁵⁰⁷

Assim, “[o] que o Cristianismo quer dizer é que: perdão é perdão; [...] teu perdão a outrem é teu próprio perdão; o perdão que tu deres é o perdão que tu receberás, e não o contrário [...]”⁵⁰⁸ No igual por igual, o indivíduo constrói a imagem de si mesmo para Deus, e é esta imagem que é o objeto do julgamento divino que, em verdade, já é um autojulgamento, posto que cada um mede a si mesmo conforme a própria medida que constrói em sua interioridade. Portanto, “[...] tudo o que dizes ou fazes aos outros, Deus apenas o repete, ele o repete com a amplificação do infinito”⁵⁰⁹, como reflexo da qualidade subjetiva. Mas o centro do igual por igual da eternidade não é o julgamento e sim a subjetividade que foi criada por Deus com seu fundamento nele para, precisamente como ele, amar. Ao ser humano, só é possível amar em obras de amor; no entanto, todo amor humano, expresso em obras, é dom de Deus, de modo que as obras são a *reduplicação* do amor divino por meio do ser humano. E, ao realizar as obras do amor, o indivíduo recebe o que realizou pelo *igual por igual* da eternidade.

Se a reduplicação é um tipo de *unidade*, inteireza, ou integridade, a continuidade entre o que nós compreendemos e o que nós exteriormente somos e comunicamos, ou, de novo (em sua forma dialética), a continuidade entre o que nós dizemos e como dizemos, então o redobramento é um tipo de

⁵⁰⁶ Cf. ANDIC, Martin. Love’s Redoubling and the Eternal Like for Like. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (16): Works of Love**. Macon: Mercer University Press, 1999. p. 30-31.

⁵⁰⁷ Cf. ANDIC, Martin. Love’s Redoubling and the Eternal Like for Like. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (16): Works of Love**. Macon: Mercer University Press, 1999. p. 33.

⁵⁰⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 425.

⁵⁰⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 430.

simetria em dar e receber, mas uma simetria mais elevada que é unidade no sentido que a mesma coisa é dada e recebida: quanto mais amor damos, mais amor temos, e quanto mais temos, mais devemos aos outros. [...] Deus nos redobra e [com isso] nós nos reduplicamos [com as obras de amor]. Somos redobrados por permitir que Deus faça de nós um nada e nos recrie. Mas *o Divino* redobra-se a si mesmo ao comunicar-se a si mesmo ilimitadamente e, assim, para sempre e continuamente ele adquire o que ele dá; nossa maior perfeição é nos tornarmos nada senão instrumento do redobramento divino.⁵¹⁰

É possível falar em redobramento e reduplicação para o ser humano devido ao fato de a interioridade ser entendida como “modo” de uma relação específica, que envolve, necessariamente, Deus e o outros humanos. A relação com Deus é mediada pela relação com o próximo, assim com a relação com o próximo é mediada pela relação com Deus, de modo que uma relação caracteriza a outra, constituindo um mesmo e único movimento. Essa relação bidirecional, por assim dizer, é sempre rigorosamente simétrica; isso é o que marca o “igual por igual”. Amorosa ou não, tal relação sempre existe e se refere ao amor, seja como forma de expressão da vida do amor no indivíduo, seja como autodenúncia de sua ausência. E, neste sentido, confirma-se que “[o] sinal definitivo [...] do amor é, pois, o próprio amor, tal como é conhecido e reconhecido pelo amor em outra pessoa”, pois “o semelhante só é conhecido pelo semelhante; só aquele que permanece no amor pode conhecer o amor do mesmo modo como seu amor deve ser conhecido.”⁵¹¹ Kierkegaard insiste que não se trata de reconhecer o amor no outro como busca objetiva. O critério é sempre o mesmo, sempre subjetivo e sempre para autojulgamento. “Eu” tenho de julgar se há amor em mim, ou se a qualidade do amor que há em mim corresponde ao verdadeiro amor cristão: incondicional, abnegado, incansável. Por ser o amor uma transformação radical da subjetividade, afeta todas as relações estabelecidas pelo sujeito, inclusive sua visão da alteridade. Neste sentido, se “eu” não o outro com olhar amoroso, então, não serei capaz de reconhecer o amor no outro, ainda que ele esteja de fato lá. Para Kierkegaard, nenhum sujeito é capaz de provar a existência do amor num outro por meio de um sinal externo, visível aos olhos comuns, como um gesto ou fala específica. “O que eu vejo com meus olhos sempre dependerá do que eu vejo com meu coração.”⁵¹²

⁵¹⁰ ANDIC, Martin. Love’s Redoubling and the Eternal Like for Like. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (16): Works of Love**. Macon: Mercer University Press, 1999. p. 35-38.

⁵¹¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 31.

⁵¹² WELZ, Claudia. ...Kierkegaard’s Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2007**. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. p. 478.

Na relação amorosa, tanto o amor está no indivíduo quanto este no amor. Essa dupla referência amplia a concepção de interioridade, que se afirma como instância relacional que não coincide com o mero interior do sujeito. A interioridade é contraposta à exterioridade enquanto simples performance e contraposta, também, à pretensa reserva interior, desobrigada de expressar o amor em obras em favor do próximo. Na medida em que o amor, por meio do qual um indivíduo se vincula a outro e que, por isso, se faz presente no indivíduo, deve ser identificado com Deus, visto que Deus é amor e a fonte do amor, então, a relação amorosa entre os indivíduos referem-se a Deus. Daí que “o que fazes aos homens Deus faz para ti.”⁵¹³ O acesso ao outro como “o próximo”, ou seja, como amado, só é possível tendo Deus como “determinação intermediária” [*Mellembestemmelsen*]⁵¹⁴ na relação. E aqui encontra-se o ponto crucial: diferentemente do entendimento terreno, “o amor não é de jeito nenhum uma terceira coisa independente, mas é a determinação intermediária”⁵¹⁵, isto é, o “pelo qual” da eternidade – a relação *pela qual* todas as relações do indivíduo são amorosas. Por isso que cada relação com o próximo é uma relação com Deus e vice-versa, e é por isso que o próximo, também, é considerado a determinação intermediária na relação do indivíduo com Deus.⁵¹⁶ Nessa relação, o amor divino fundamenta tanto a igualdade quanto a diferença entre o si-mesmo do indivíduo e o si-mesmo do próximo. O indivíduo amoroso e seu próximo são unidos na igualdade do amor. Trata-se de uma unidade interior (oculta) que não implica fusão entre dois indivíduos. Ao contrário, há reafirmação radical da alteridade e, precisamente por isso, união no redobramento do amor, que promove a igualdade das identidades distintas, que são mantidas.

O uso da parte de Kierkegaard de categorias relacionais como “redobramento”, reduplicação” e “igual por igual” indica que a relação “indivíduo-Deus-próximo” não é apenas um elemento secundário no Cristianismo, mas uma expressão do que o identifica em seu fundamento. Tudo o que se refere ao fundamento do Cristianismo refere-se ao Cristo. Quando Kierkegaard apresenta Deus como educador do indivíduo, ele não o faz poeticamente nem como simples figura. Cristo revelou “o que é amor”, dando a si mesmo “para libertar a todos” por

⁵¹³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 429.

⁵¹⁴ Outra tradução técnica possível é: “termo médio”.

⁵¹⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 293.

⁵¹⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 169.

meio daquele “sacrifício do amor”.⁵¹⁷ Assim, o cristão aprende a ser cristão e, portanto, a amar tendo sempre em consideração a obra do amor de Cristo, “perfeita na abnegação”, na entrega de si. A relação do indivíduo com Cristo é a relação fundamental do Cristianismo e implica a educação do indivíduo *pelo* e *no* amor divino. É nela que o indivíduo entende o que é o amor e que precisa “amar como é amado”. O amor é “apreendido” como questão de consciência; não como conteúdo intelectual, mas como consciência amorosa, como percepção e consideração amorosa pela alteridade. Nessa relação com Cristo, a interioridade do pecado é redimida em interioridade amorosa como puro dom do amor de Deus. Contudo, o dom do amor inclui a ação de amar – o bem mais elevado oferecido a um ser humano no tempo. Trata-se da face do amor que deve ser apropriada pelo indivíduo como tarefa sob a presença constante de Cristo como modelo de amor.

O amor de Deus transforma a subjetividade, individualizando-a. Daí que se tem o “tornar-se indivíduo em Kierkegaard”, que, longe de referir-se a uma posição individualista ou solipsista, como ocorre a alguns intérpretes, equivale a uma mudança da subjetividade que, assumindo a existência amorosa, passa do “eu-com-o-outro *para mim*” ao “eu-com-o-outro *para o outro*” que, efetivamente, significa eu-com para nós, posto que há uma correspondência entre dar e receber na dinâmica viva do amor cristão. Se, por um lado, nem toda subjetividade é amorosa, por outro, só se pode falar em amor como ação de um sujeito, e não de um objeto. O que marca a subjetividade, segundo Kierkegaard, é o espírito. Deus é sujeito porque Deus é espírito. Um ser humano é sujeito porque é criado por Deus como espírito. No entanto, assim como há níveis de vida espiritual, de modo que se pode falar propriamente em espírito apenas quando este está em seu pleno vigor, com a fé, assim também a subjetividade. Um sujeito só é propriamente sujeito quando é amoroso, ou seja, quando existe no vigor do espírito.

Nesse sentido, é a relação de fundamentação de si em Deus que confere ao sujeito sua subjetividade profunda e é a relação de fundamentação em Deus que faz com que o sujeito seja amoroso. É essa relação fundamental que caracteriza o propriamente cristão e configura a esfera da vida religiosa. A relação fundamental no Cristianismo é uma só: a mesma relação que confere ao indivíduo uma interioridade amorosa confere ao indivíduo sua individualidade, pelo vigor do espírito. Nessa medida, pode-se concluir que o amor é o especificamente religioso, pois é ele que opera a transformação do humano psicossensorial em espiritual, alcançando-lhe a individualidade. A vida religiosa consiste em tornar-se si-mesmo, tornar-se espírito; mas

⁵¹⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 18.

tornar-se espírito significa tornar-se amoroso. Com *As Obras do Amor*, portanto, Kierkegaard mostra que o amor é o especificamente religioso, na medida em que não apenas “re-liga” o ser humano com Deus, mas o identifica com Deus: “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.”⁵¹⁸ O amor promove, dessa forma, uma igualdade absoluta, dos seres humanos entre si e entre o indivíduo e Deus. Não se trata de igualdade metafísica, mas a constituição de uma *qualidade de ser* e de *ser para* na relação, qualidade que é própria de Deus e que é oferecida aos seres humanos: *espiritual, amorosa*.

⁵¹⁸ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 83.

5 O PONTO DE APOIO E A REVOLUÇÃO KIERKEGAARDIANA APOIADA NO AMOR

O presente capítulo visa explicitar em que sentido o amor, entendido como o especificamente religioso, pode ser considerado, analogicamente, como “o ponto de apoio arquimediano” para uma filosofia fundamental da religião em Kierkegaard. Para tanto, realizar-se-á uma correlação entre os conceitos centrais de *As Obras do Amor* e *A Doença para a Morte* e a demonstração da equivalência entre fé e amor na dinâmica de tornar-se espírito, ou si-mesmo. A partir disso e fazendo alusão à chamada “revolução copernicana” heliocêntrica e, mais especificamente, à “revolução kantiana” do sujeito, este último capítulo servirá para demonstrar como e em que medida pode-se falar em uma “revolução kierkegaardiana” fundamentada no conceito cristão de amor. Ao estabelecer o amor como fundamento do religioso, o filósofo dinamarquês realiza uma espécie de “revolução da subjetividade”, demonstrando que a *existência propriamente religiosa*, ou o Cristianismo, caracterizada(o) pelo amor, confere ao sujeito uma liberdade autêntica, uma subjetividade centrada em si mesma e a possibilidade de se viver de modo eterno nos limites da temporalidade.

O tema da religião pressupõe um sujeito religioso, que produz, que faz, que sente, que vive e experiencia a religião. Considerando este nexos, é pertinente afirmar que toda filosofia da religião pressupõe, em alguma medida, e ainda que remotamente, uma filosofia do sujeito. O conceito de amor desenvolvido por Kierkegaard em *As Obras do Amor* e relacionado ao conceito de fé, segundo *A Doença para a Morte*, implica uma concepção distinta de subjetividade, assegurando, de modo notavelmente original, o valor e o sentido dessa importante noção. Seja no senso comum, seja na tradição filosófica moderna, o conceito de sujeito está, de tal maneira, atrelado ao de indivíduo, que podem ser empregados quase que como sinônimos, visto que eles se implicam. Entretanto, Kierkegaard apresenta uma concepção distinta de indivíduo e, diferentemente das filosofias do sujeito modernas, que pressupõem o indivíduo como dado inicial que deve realizar as exigências éticas e religiosas, ele concebe o indivíduo como resultado da realização da demanda ético-religiosa. Em outros termos, para Kierkegaard, a individualidade é alcançada *por meio da e somente na* existência religiosa, a qual é caracterizada pelo amor. Essa diferença entre indivíduo no sentido comum, numérico e indivíduo em sentido estrito é marcada pelo filósofo pelo emprego de dois termos dinamarqueses: “*Individ*”, que Kierkegaard, geralmente usa para indicar o indivíduo

numericamente singular, e “*Enkelt*”, que ele usa geralmente para indicar o indivíduo qualitativamente singular, o sujeito religioso.⁵¹⁹

Neste capítulo, pretende-se, portanto, demonstrar que o autor dinamarquês fundamenta sua concepção de indivíduo no amor, que é o que confere subjetividade no sentido mais estrito, equivalente à interioridade amorosa. Isso significa que o amor torna um ser humano particular [*Individ*] qualitativamente um *indivíduo* [*Enkelt*], estabelecendo-o como *espírito*, como um *si-mesmo*. De acordo com Kierkegaard, seja em seus escritos pseudônimos ou diretamente assinados, todo ser humano é sujeito e, por isso, pode ser responsabilizado; assim como cada um é, também, numericamente um indivíduo. Mas o amor exerce uma transformação do sujeito, conferindo-lhe uma interioridade específica, a saber, uma interioridade espiritual, religiosa, amorosa. A interioridade religiosa conferida pelo amor é o *locus hybridus* em que o temporal e o eterno se encontram e se dão um ao outro numa síntese. É essa interioridade específica que responde pela instância humana que sofre mudança quando a subjetividade é qualitativamente transformada pela força eterna do amor. Para explicar essa transformação da subjetividade é preciso: (1) definir mais especificamente em que consiste a interioridade, que é a dimensão humana que sofre essa transformação de uma subjetividade não religiosa a uma propriamente religiosa e, assim, (2) mostrar como o amor, ao ser assumido na existência pelo ser humano particular, estabelece nele uma individualidade qualitativa, configurada pela eternidade.

5.1 O PONTO DE APOIO: O AMOR COMO O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO

5.1.1 O amor como o especificamente religioso e sua correspondência com a fé

O religioso em Kierkegaard corresponde ao espiritual, no sentido de que a existência propriamente religiosa equivale à existência espiritual. Por sua vez, a referência do espiritual é a relação de fundamento do indivíduo em Deus, relação em que o ser humano particular passa da qualidade de existência psicossensorial à espiritual, sendo determinado como espírito. Esta transformação específica, como visto, diz respeito ao processo existencial de *tornar-se* cristão, de tornar-se amoroso.⁵²⁰ E é esse processo dependente daquela relação fundamental entre indivíduo e Deus que constitui o elemento central da *filosofia fundamental da religião* em Kierkegaard, posto que corresponde ao *especificamente religioso*. Toda a esfera religiosa,

⁵¹⁹ Às vezes, Kierkegaard faz uso não estritamente técnico de *Enkelt*, empregando o termo em sentido mais livre. Ver, por exemplo: KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 41.

⁵²⁰ Em seu sentido fundamental, esses termos são equivalentes.

conforme o pensamento kierkegaardiano, gira em torno dessa relação de fundamento, que implica a constituição de uma subjetividade específica, por meio do processo de tornar-se. A subjetividade específica é a subjetividade religiosa, cuja característica determinante é a interioridade espiritual ou amorosa. Nesse sentido, o especificamente religioso é o que faz do ser humano particular um *indivíduo* determinado como *espírito*, e esse agente transformador é o amor. O amor é, portanto, o especificamente religioso e este se expressa na existência individual como *fé, liberdade e subjetividade*.

A filosofia fundamental da religião em Kierkegaard, enquanto uma filosofia do tornar-se espírito, tornar-se cristão, pode ser lida como uma filosofia da existência religiosa e suas correlações. Nessa medida, é uma filosofia da fé, da liberdade e da subjetividade – três conceitos colunais no pensamento do filósofo dinamarquês. Porque o conceito kierkegaardiano de amor é o que sustenta esse tripé basilar, ele é se identifica com o *conceito fundamental*. De fato, ele é o fundamento da ideia do religioso em Kierkegaard, de modo que nenhum outro conceito ou categoria presente na obra (*Corpus*) é capaz de se interligar aos outros conceitos centrais com tanta propriedade e conferir-lhes seu sentido mais profundo, mais consistente e fiel à harmonia da obra. Ainda que em alguns textos não seja diretamente posto, o amor está na base de todos os conceitos centrais do pensamento religioso de Kierkegaard, como os três mencionados anteriormente, e também outros, como “espírito”, “Deus” e “pecado”, por exemplo. O conceito de amor sustenta o pensamento religioso do dinamarquês e confere a seu complexo conceitual coerência interna, de maneira tal que, também neste ponto, nenhum outro conceito ou categoria o faz. Por isso o amor é como um *ponto de apoio kierkegaardiano* que, analogamente ao que disse Arquimedes, permite ao filósofo erigir sua filosofia fundamental da religião, demonstrando como é possível que um ser humano se relacione com Deus e em que consiste a existência religiosa baseada nessa relação. Devido a seu papel fundamentador nessa relação primordial e a seu vínculo intrínseco com os conceitos centrais a ela referentes, o amor se mostra como *o especificamente religioso* em Kierkegaard.

Se o amor é o especificamente religioso na filosofia fundamental da religião em Kierkegaard, essa identificação deve poder servir de chave de leitura para a problemática religiosa em qualquer das obras do autor. A chave de leitura e a problemática dever-se-ão mostrar-se compatíveis e coerentes, facilitando a compreensão geral da obra. Ainda que o teste de tal chave não possa ser feito de modo exaustivo nos limites do presente trabalho, uma verificação em escala reduzida, porém, precisa, pode ser feita. Tendo considerado que *A Doença para a Morte* pode ser lida como a obra-síntese da problemática da filosofia da religião kierkegaardiana, é possível fazer uma verificação nessa obra, demonstrando que o amor, na

forma como é desenvolvido em *As Obras do Amor*, resolve o caráter enigmático do conceito de fé ali apresentado, oferecendo uma compreensão adequada da problemática central.

Em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus mostra que só se pode falar em desespero a partir da concepção do ser humano como espírito. Para tanto, o autor apresenta um conceito dialético bastante específico de espírito, como uma síntese “de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade”.⁵²¹ É importante observar que Anti-Climacus analisa o desespero como má relação nessa síntese segundo pares de polaridades, infinitude/finitude e liberdade (possibilidade)/necessidade, sem tratar do par temporal/eterno.⁵²² Esta última polaridade, entretanto, é crucial, visto que todo desespero “segundo o conceito é sempre do eterno [*Evige*]”, “pois esta é de fato a fórmula para todo desespero”.⁵²³ Por outro lado, “é impossível desesperar do eterno sem ter uma concepção do *si-mesmo*, de que há algo eterno nele [...], pois desespero é, bem corretamente, ter perdido o eterno e a si mesmo.”⁵²⁴ “A razão disso é que desesperar é uma determinação do espírito, se relaciona ao eterno no ser humano.” Contudo, “do eterno ele não pode livrar-se [...], a cada instante que não o tiver ele deve [...] o estar lançando para longe de si [...]. Pois o desespero não resulta da relação malsucedida, mas da relação que se relaciona a si mesma [que é liberdade].” Desse modo, o indivíduo “não pode livrar-se do seu *si-mesmo*, o que, de resto, é a mesma coisa, já que o *si-mesmo*, afinal de contas, é a relação para consigo mesmo.”⁵²⁵

⁵²¹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 13. Tradução nossa [of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity].

⁵²² O termo “liberdade” é substituído por “possibilidade” no binômio dialético “possibilidade/necessidade” sem explicação. Pode ser que Anti-Climacus queira referenciar a liberdade do indivíduo com a condição de ter possibilidade de/para, ou pode ter havido um uso impreciso, como que um ato falho, que passou despercebido por Kierkegaard. Observe-se, também, que os termos do binômio “temporal/eterno”, diferentemente dos outros dois, têm a forma de adjetivos substantivados, em vez de substantivos abstratos. Ao lado disso, o binômio fora excluído da análise do desespero sob a perspectiva abstrata das polaridades da síntese, na seção “C.A” de *A Doença para a Morte*. Neste caso, é provável que Kierkegaard pretenda identificar o *temporal* e o *eterno* com elementos concretos ou mesmo com uma condição efetiva, constituinte do indivíduo.

⁵²³ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 60. Tradução nossa [according to the concept is always of the eternal/for this is indeed the formula for all despair.].

⁵²⁴ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 62. Tradução nossa [to despair of the eternal is impossible without having a conception of the self, that there is something eternal in it [...], because despair is indeed the loss of the eternal and of oneself.].

⁵²⁵ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 17. Tradução nossa [The reason for this is that to despair is a qualification of spirit and relates to the eternal in man. [...] he cannot rid himself of the eternal [...] at any moment that he does not have it, he must [...] is throwing it away [...]. For despair is not attributable to the misrelation but to the relation that relates itself to itself. A person cannot [...] rid himself of his self, which, after all, is one and the same thing, since the self is the relation to oneself.].

Todo desespero “fundamentalmente [...] se mostra como desesperar do eterno, i. é.: não querer se deixar confortar e curar pelo eterno, superestimar o terreno de modo que o eterno não possa ser nenhum conforto.”⁵²⁶ O Eterno é, em primeiro lugar, o próprio Deus. Mas “eterno”, aqui, refere-se ao eterno derivado, refere-se ao eterno no ser humano, ou seja, ao espírito. Desesperar do eterno – tendo em mente que todo desespero é *do* eterno – é desesperar de si enquanto espírito. É não querer ser espírito (fraqueza), ou querer ser espírito fora da fundamentação no Eterno (desafio). No primeiro caso, a transcendência posta pelo espírito enquanto ligação com o eterno não encontra lugar ante a predominância dos interesses terrenos ou da sensibilidade, como diria Anti-Climacus. No segundo caso, a força da transcendência, a fineza espiritual é usada como potencializadora das relações com finitude, por meio da agudeza do pensamento, da reflexão melancólica profunda, da sofisticação da erótica e das artes, pela infinitização no atilamento da abstração intelectual, etc. No primeiro caso, há um empenho constante de finitização, mantendo-se uma relação finita com a transcendência; no segundo, ao contrário, há uma constante infinitização, mesmo que disfarçada⁵²⁷, uma fuga da finitude com a ajuda da transcendência proporcionada pelo eterno (espírito).

Independentemente de sua forma, todo desespero corresponde à perda do eterno, como visto acima. Mas esta perda enquanto tal é, de tudo, impossível, já que o indivíduo fora criado por Deus como espírito, com algo de eterno nele, e o eterno, portanto, faz parte dele. Por isso Anti-Climacus indica que, como o indivíduo não pode livrar-se do eterno que há nele, “a cada instante que não o tiver ele deve [...] o estar lançando para longe de si”. Isso significa que o

⁵²⁶ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 70. Tradução nossa [basically [...] manifests itself as being despair of the eternal, that is, an unwillingness to be comforted by and healed by the eternal, an overestimation of the things of this world to the extent that the eternal can be no consolation.].

⁵²⁷ Há uma possibilidade de uma situação intermediária, ainda dentro do desespero da fraqueza, em que o indivíduo sente a potência da transcendência, mas, por orgulho em relação a sua fraqueza, não tem coragem para assumi-la como salvação na finitude de sua existência. É o caso do *fechamento hermético*: “E nosso desesperado tem suficiente fechamento hermético para com o si-mesmo poder manter afastado qualquer intruso [...] ao passo que exteriormente ele parece totalmente “uma pessoa real”. Ele é um homem estudado, marido, pai, até mesmo um oficial de destacada competência, um pai respeitável, companhia agradável, muito gentil com sua esposa, o próprio esmero para com suas crianças. E cristão? – bem, digamos que sim, ele também é cristão, contudo de preferência ele evita falar no assunto embora com prazer e com uma certa alegria melancólica ele veja que sua esposa se ocupa com assuntos religiosos para sua edificação, ele vai muito raramente à igreja pois lhe parece que a maioria dos pastores propriamente não sabem do que estão falando.” [KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 63-64. Tradução nossa [And our man in despair is sufficiently self-inclosed to keep this matter of the self away from anyone who has no business knowing about it [...] while outwardly he looks every bit “a real man”. He is a university graduate, husband, father, even an exceptionally competent public officeholder, a respectable father, pleasant company, very gentle to his wife, solicitude personified to his children. And Christian? -Well, yes, he is that, too, but prefers not to talk about it, although with a certain wistful joy he likes to see that his wife is occupied with religion to her upbuilding. He rarely attends church, because he feels that most pastors really do not know what they are talking about.].

desespero não consiste na falta do eterno em si mesma, visto que esta não é ontologicamente possível. Consiste na atitude individual de lançar, ou mais precisamente, de tentar lançar para longe de si o eterno. Daí que, se um si-mesmo, ou o espírito é a síntese do temporal e do eterno, o desespero corresponde em não querer ser si mesmo enquanto tal síntese, ou querer ser si mesmo fora dessa síntese. A questão é como o indivíduo lança para longe de si o eterno, como ele se relaciona com o eterno para, então, assumir uma postura de distanciamento do eterno. *A Doença para a Morte* mostra que o afastamento do eterno equivale ao afastamento que o indivíduo toma de Deus como fundamento existencial. O indivíduo nega seu fundamento originário. Mas isso não responde a questão; apenas a complementa. A resposta pode ser encontrada no inverso do problema, isto é, na condição em que o desespero é completamente erradicado, pois a eliminação do desespero deve equivaler ao trazer para si o eterno, dentro das condições da temporalidade.

Como é sabido, o oposto dialético do desespero é a fé, que consiste em, “ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu.”⁵²⁸ Daqui, tem-se que o si-mesmo só se funda transparentemente no poder que o estabeleceu – e esta é a cura para o desespero – quando relaciona-se a si mesmo, querendo ser si mesmo, ou vice-versa. Mas o ponto-chave do problema está no *fundar-se* no poder que o estabeleceu o si-mesmo, ou seja, em Deus. Este fundar-se, para que a análise de Anti-Climacus seja coerente, deve corresponder à integração do eterno por meio da constituição daquela síntese do temporal e do eterno. Só assim um indivíduo torna-se um si-mesmo. Em outros termos, o ato de fundar-se em Deus deve equivaler à síntese do temporal e do eterno como espírito. O problema é a integração adequada do eterno com o temporal que, expressa como ato de fundar-se em Deus, apresenta-se como enigmática para o leitor. A solução para o enigma é indicada em *A Doença para a Morte* com a apresentação de Cristo como personificação do amor de Deus e modelo de amor para o ser humano. O foco é na não correspondência entre a radicalidade do amor de Cristo, que se entrega para a salvação de cada indivíduo, e a postura do indivíduo que se mantém no estado de pecado/desespero.⁵²⁹ Pois, “um si-mesmo diretamente diante de Cristo é um si-mesmo intensificado pela incomensurável concessão de Deus”.⁵³⁰

⁵²⁸ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 49. Tradução nossa [in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it].

⁵²⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 126-127.

⁵³⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 113. Tradução nossa [A self directly before Christ is a self intensified by the inordinate concession from God].

O amor de Cristo é um amor redentor, capaz de restaurar o ser humano como espírito. Mas o poder redentor de seu amor não está apenas na restauração gratuita que proporciona. Sua graça se manifesta, concomitantemente, como oferecedora do modelo do amor e viabilizadora de seu redobramento nas obras humanas. “Cristo era a plenitude da lei. Dele devemos compreender como esta ideia deve ser compreendida, pois ele era *a explicação*, e só quando a explicação é o que ela explica [...] só então a relação é a correta. Ai, dessa maneira não podemos nós explicar”, mas “podemos aprender a humildade na relação com Deus.”⁵³¹ Sendo assim, fundar-se em Deus é fundar-se no amor Cristo como força redentora e como modelo de existência. Não corresponder a este amor significa manter-se no desespero/pecado, isto é, na a-spiritualidade, quando o eterno oferecido por Deus em Cristo não é integrado à temporalidade na existência individual. É preciso ter em mente que esta integração é realizada exclusivamente pela fé – relação de fundamentação em Deus que põe a síntese do espírito.

O caráter enigmático do sentido da fé apresentado em *A Doença para a Morte* pode ser mais bem esclarecido ao se recorrer ao escrito de *As Obras do Amor*, onde se tem a decisiva indicação de Kierkegaard: “o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor [...]”.⁵³² Aqui está claro que o amor é o único fator que vincula o temporal e a eternidade. Kierkegaard diz de modo exclusivista: “*o que... senão o amor*”.⁵³³ Sob esta perspectiva, é o amor, ou o modo amoroso de existir que estabelece a síntese do temporal e do eterno. Em outros termos, é o amor que vincula o ser humano enquanto ser temporal à eternidade, isto é, a Deus; vínculo este que só pode ser de fundamentação, posto que a relação própria entre um indivíduo humano e Deus, conforme o Cristianismo, é o de *criatura espiritual* e *Criador*. Fundamentar-se em Deus é, portanto, amar, viver o amor, ou seja, ser amoroso. Mas Kierkegaard prossegue em sua reflexão: “porque o amor é assim o vínculo da eternidade, e justamente porque a temporalidade e a eternidade são de natureza diferente [...] o amor pode parecer um fardo [...] e [...] pode parecer ao homem sensual um imenso alívio lançar para longe de si este vínculo da

⁵³¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 125.

⁵³² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 20.

⁵³³ Há, de fato, diferença entre “eterno” e “eternidade”, mas, nesse caso, podem ser considerados sinônimos. Diz-se “eterno” com referência ao ser humano como espiritual, como dotado de espírito. Não se pode dizer propriamente que há eternidade num ser humano, mas apenas que há algo de eterno nele, na medida em que é espírito, na medida em que se relaciona, de algum modo, como *o Eterno* (Deus).

eternidade.”⁵³⁴ Note-se que, em *A Doença para a Morte*, o desespero foi caracterizado como um “lançar para longe de si o eterno”. Em *As Obras do Amor*, o problema está relacionado a “lançar para longe de si o vínculo da eternidade”, que é o amor. Nessa medida, o eterno existente no indivíduo e o amor se correspondem literalmente, de modo que a postura de tentar lançar para longe de si o eterno significa tentar livrar-se do amor. A identificação amor-eterno também aparece na forma de proporção: “Assim, quando todas essas coisas [más...] ou algumas delas se encontram numa pessoa [...], o amor não está nela, ou diminui na mesma proporção. Mas se há menos amor nela também falta na mesma medida o eterno [...].”⁵³⁵ Esta é apenas uma confirmação de que o amor é a relação de fundamentação do indivíduo no Eterno, em Deus.

Tal confirmação ainda pode ser encontrada em outras passagens de *As Obras do Amor* que se referem diretamente ao desespero: “O amor espera tudo [...]; mas amorosamente esperar tudo é o contrário de desesperadamente não esperar nada, nem para si, nem para outrem. [...] Com efeito, o esperar é o composto do eterno e do temporal [...].”⁵³⁶ O amor é, aqui, identificado com a esperança, que significa um esperar constante na “possibilidade do bem”.⁵³⁷ Isso não só indica que Kierkegaard relaciona explicitamente o amor com todas as chamadas “virtudes teológicas” – fé, esperança e *caridade* (amor; obras de amor) – como também confirma, indiretamente, a tese de que fé e amor se identificam, tanto em *A Doença para a Morte*, como em *As Obras do Amor*. As diferenças existem, mas cada “virtude” deve ser adequadamente compreendida como forma de expressão do amor, que é eterno, na temporalidade: “Mas o amor, que é maior que a fé e a esperança, se encarrega também da obra da esperança [...].”⁵³⁸ O amor se relaciona com a fé e a esperança como seu fundamento. O amor “pode encarregar-se da obra da fé e da esperança, e pode torná-la ainda mais perfeita.”⁵³⁹ Dizer que o amor é maior não

⁵³⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 20-21.

⁵³⁵ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 291.

⁵³⁶ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 280-281.

⁵³⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 286.

⁵³⁸ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 280.

⁵³⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 256.

significa diferenciá-lo totalmente, mas apenas afirma que fé e esperança são uma de suas formas no tempo, fundamentadas nele. Pois o amor é o eterno ou o que põe o eterno no tempo. “Quando então o eterno está no temporal, ele é o futuro, o possível [bem]; eternamente, o eterno é o eterno, mas no tempo, o eterno é o possível, aquilo que há de vir.”⁵⁴⁰ Assim, a fé e a esperança são virtudes vividas no presente – caracterizadas pela atualidade – mas sempre voltadas para o futuro, e um futuro sempre bom, porque se crê no bem. E o amor é entendido por Kierkegaard como crer no bem.⁵⁴¹ Por outro lado, o autor afirma que “o bem é o objeto da fé”, o que novamente confirma a identificação entre fé e amor.⁵⁴²

Outra confirmação da identificação entre a ideia de fé em *A Doença para a Morte* e o amor, como exposto em *As Obras do Amor*, se dá com a relação entre amor e “querer” nesta última obra. Como se sabe, a fé, segundo Anti-Climacus, é “querer ser si mesmo” de modo não desesperado. Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard insiste na ideia do querer. Um exemplo refere-se à categoria do próximo. Só o amoroso vê “o próximo”, ou vê o outro *como* próximo, isto é, como objeto de seu amor. A condição posta pelo Cristianismo, de acordo com o autor, é que “o próximo é [...] fácil de encontrar, basta que se *queira* mesmo reconhecer o seu próprio dever [de amar].”⁵⁴³ Mais adiante, o autor acrescenta: “Quando um ser humano [...] se entrega ao desespero, [...] qual a sua culpa, senão a de *não querer* amar a si mesmo da maneira certa?”⁵⁴⁴ Kierkegaard apresenta o problema do desespero em acordo com Anti-Climacus, que afirma que “[e]ntendido do ponto de vista cristão, portanto, o pecado jaz na vontade, não no conhecimento”. Segundo Kierkegaard, “o desesperado *sabe* também o que há na possibilidade, e, contudo, [...] ele se atreve, insolente, a *assumir* a impossibilidade do bem.”⁵⁴⁵ Assim, em *As Obras do Amor*, tanto quanto em *A Doença para a Morte*, o problema da vontade é explícito, como se pode conferir em outro trecho: “Se alguém *não quer* aprender do Cristianismo a amar-

⁵⁴⁰ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 281.

⁵⁴¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 286.

⁵⁴² KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 265.

⁵⁴³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 38, grifo nosso.

⁵⁴⁴ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 39, grifo nosso.

⁵⁴⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 286.

se a si mesmo da maneira certa, não poderá, de jeito nenhum, amar o próximo [...]. Amar-se a si mesmo da maneira certa e amar o próximo se equivalem totalmente, e no fundo são a mesma coisa.”⁵⁴⁶

Contudo, esse papel decisivo do querer, como fora tratado antes, não afirma a primazia da vontade no problema do desespero. Kierkegaard pretende enfatizar que o problema central da existência humana, que ele trata como “desespero”, ou teologicamente como “pecado”, é um problema de natureza espiritual, ou seja, tem a ver com o fundamento existencial do indivíduo. O desespero não resulta, segundo ele, de uma decisão no âmbito meramente racional, não resulta de um cálculo da razão. Kierkegaard quer mostrar que o desespero/pecado é um problema mais fundamental, refere-se ao amor. Por não coincidir com a razão e por não ser fruto do pensamento, o amor só pode ser considerado como um tipo de paixão; mas apenas nessa medida. O amor é mais que uma paixão, como o entusiasmo, o ciúme ou a raiva. Por ser “o fundamento de todas as coisas”⁵⁴⁷, o amor é *sui generis* e, destarte, não pode ser classificado simplesmente como sentimento ou paixão. Antes, o amor pode alicerçá-los, orientando-os de modo não egoísta. “O amor natural é definido pelo objeto, a amizade é definida pelo objeto, só o amor ao próximo é definido pelo amor”⁵⁴⁸, precisamente porque este é de natureza fundamental e “tem as perfeições da eternidade.”⁵⁴⁹ Enquanto redobramento divino no ser humano, o amor se expressa como uma liberdade, que permite à vontade fundamentar-se ou não em Deus. Em nenhuma de suas obras publicadas Kierkegaard resolve direta e decisivamente a tradicional questão sobre a liberdade, seja no âmbito filosófico, seja no teológico. Ele parece considerar a liberdade em estreita relação como o problema da relação pecado/fé (mal/bem), intimamente vinculado à individualidade. Pecado, fé e amor estão relacionados ao tornar-se indivíduo. Por isso, Kierkegaard faz seu pseudônimo Vigilius Haufniensis dizer que “o essencial da existência humana [é] que o homem é *individuum*”⁵⁵⁰.

⁵⁴⁶ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 38, grifo nosso.

⁵⁴⁷ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 257.

⁵⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 87.

⁵⁴⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 86.

⁵⁵⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 30.

Isto significa que “[d]e que modo entrou o pecado no mundo, qualquer homem entende única e exclusivamente a partir de si mesmo”⁵⁵¹, já que “[o] pecado é exatamente aquela transcendência [...] em que o pecado adentra o indivíduo [*Enkelte*] enquanto pessoa individual [*Enkelte*]”⁵⁵², ou seja, “o pecado constantemente irrompe pelo salto qualitativo do indivíduo.”⁵⁵³ Desse modo, o pecado, tanto quanto a fé e o amor, identificam-se com uma qualidade de *individualidade*, ativamente posta pelo próprio indivíduo em seu “ser sujeito”, em seu existir, enquanto ato mais individual. Nessa medida não é possível explicar o salto qualitativo, ou seja, a mudança da inocência ao pecado e deste à fé, ao amor.⁵⁵⁴ Neste caso, como ação qualificada de ser sujeito, “a liberdade nunca é possível [potencial]; logo que ela o é, é real [efetiva].”⁵⁵⁵

Kierkegaard pressupõe que o leitor “sabe”, por si mesmo, “o que” é o pecado, sabe que este é uma falha voluntária e responsável quanto ao amor. Enquanto autor, tentar demonstrar “o salto” no pecado, quer dizer, como o indivíduo se torna desamoroso, seria incorrer no problema que ele mesmo denunciava: levar a luta essencial da existência humana – a de tornar-se indivíduo, tornar-se cristão – para o campo de batalha do intelecto, confundindo as coisas. Para ele, a batalha deve ser travada no âmbito da própria existência, que implica *ser indivíduo*, ser humano de um modo (qualidade existencial) ou de outro, sendo que o fundamento originário da existência é Deus, em outras palavras, é o amor. Assim, sua ênfase não está na discussão teórica a respeito da possibilidade de uma liberdade efetiva, mas na reflexão do leitor enquanto agente livre que, em sua liberdade, ou mantém o estado de pecado ou permanece no amor. Pois o amor humano é um tipo de “propriedade adquirida a cada instante e que, a cada instante em que é adquirida, é de novo uma obra que produz efeitos.”⁵⁵⁶

⁵⁵¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 55.

⁵⁵² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 54.

⁵⁵³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 50.

⁵⁵⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 47.

⁵⁵⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 24.

⁵⁵⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 340.

5.1.2 O amor como liberdade e libertação

Essa discussão sobre a liberdade é importante aqui, porque a existência propriamente religiosa, isto é, amorosa, é também o exercício da subjetividade como o exercer da liberdade que é conferida como dom por Deus. Como esse dom concedido ao ser humano desde o início de sua vida caracteriza-se como uma capacidade de poder se livrar de si mesmo, isto é, da própria liberdade, ao decair no pecado, então o mesmo amor de Deus, que criou o ser humano livre, precisa libertá-lo por sua onipotência. Nessa perspectiva, o amor é tanto a liberdade conferida ao indivíduo, quanto o processo e a força de sua libertação do estado de pecado/desespero. O problema aqui é, mais precisamente, o que se refere à vontade livre, já que a fé consiste em “querer ser si mesmo”. Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard é categórico ao afirmar que “o padrão da eternidade, pelo qual cada homem será testado, se ele quer ou não quer ter a fé, permanece sempre em todos os tempos inalterado.” O critério da eternidade e, dessa forma, pode-se dizer, o critério do amor é se o sujeito quer ou não ter a fé. Nessa afirmação, Kierkegaard põe o sujeito no lugar de quem é livre para querer ou não ter a fé. A ênfase é no querer. Considerando-se, de um lado, que fé é, ao relacionar-se a si mesmo, fundar-se transparentemente em Deus e, de outro lado, que querer ser si mesmo é, igualmente, fundar-se transparentemente em Deus, então, o querer ter fé significa mais que um simples desejo, oriundo da vontade. Significa relacionar-se a si mesmo do modo correto, isto é, originário, tendo seu fundamento em Deus. Daí que, sob a luz da perspectiva de que a fé é uma expressão relacional do amor na temporalidade, a afirmação de Kierkegaard de que o amor (fé) é pura ação ganha seu sentido pleno. Querer ter a fé, ou seja, querer ser si mesmo é/coincide com relacionar-se a si mesmo tendo Deus como fundamento. Em *A Doença para a Morte*, como visto, Anti-Climacus afirma explicitamente que o si-mesmo é uma relação derivada que “se relaciona a si mesma, o que é liberdade.” Assim, a liberdade consiste em relacionar-se a si mesmo. Mas o autor continua: “liberdade é o dialético nas determinações de possibilidade e necessidade.”⁵⁵⁷ Como se sabe, no contexto de *A Doença para a Morte*, o dialético nas determinações polares significa a síntese promovida pelo espírito. Logo, liberdade é ser espírito, como ênfase no “ser”, ou melhor, na constância do tornar-se espírito a cada momento. Nesse sentido, ser espírito ou tornar-se espírito é “pura ação” e é, exatamente, a pura ação do amor.

⁵⁵⁷ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29. Tradução nossa [a relation that, even though it is derived, relates itself to itself, which is freedom. The self is freedom. But freedom is the dialectical aspect of the categories of possibility and necessity.]. Esta passagem foi novamente citada devido a sua relevância para o esclarecimento do presente ponto de discussão.

Querer ser si mesmo é querer ter a fé e é a própria fé num único e mesmo movimento, possível somente ao indivíduo amoroso, pois o movimento da fé é o movimento do amor. Querer é mais que desejar é exercer a individualidade com fundamento em Deus, é o exercício de ser espírito ou de ser amoroso. Essa concepção muda tudo, embora não explique definitivamente o problema da liberdade da vontade.

Alguns autores dedicaram-se à discussão desse problema clássico dentro do contexto da filosofia de Kierkegaard.⁵⁵⁸ Pojman, por exemplo, considera que o filósofo dinamarquês tinha em mente a seguinte exortação paulina aos filipenses quando tratava da relação liberdade/vontade: “Portanto, meus amados, [...] operai a vossa salvação com temor e tremor, pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade.”⁵⁵⁹ Então, de acordo com essa passagem bíblica, Deus é quem dá o querer (o bem) e o fazer (o bem), ambos são postos como dom, portanto. A questão é que, relativamente ao alcance da salvação pessoal, Kierkegaard tanto sustenta o papel da legítima liberdade humana, isto é, em viver amorosamente, quanto rejeita a possibilidade de cooperação do indivíduo com a graça divina (sinergismo). A discussão desse problema de grande peso nas tradições teológicas cristãs e filosóficas é demasiado complexa e merece tratamento específico, não sendo o objetivo desta tese apresentar tal trabalho. A presente tese pretende contribuir em demonstrar como o amor, entendido como o especificamente religioso, pode iluminar o relevante problema da liberdade.

A ideia de que Deus provê tanto o querer quanto o agir amorosos do indivíduo torna-se mais clara quando se compreende que esse duplo dom corresponde aquele redobramento do amor divino no ser humano. Deus é amor, e o modelo de amor que permite Kierkegaard descrever suas características em *As Obras do Amor* é o amor divino. Assim, quando é afirmado “o amor permanece, nenhuma circunstância o transforma ou o leva a se renegar”, esta ideia

⁵⁵⁸ A exposição das posições desses intérpretes é inviável nos limites do presente trabalho, mas, também, prescindível. No entanto, ficam indicados alguns dos textos mais relevantes sobre o tema: POJMAN, Louis P. Kierkegaard on faith and freedom. **Philosophy of Religion**, Amsterdam, n. 27, p. 41-61, primavera 1990; _____. Kierkegaard on Freedom and Scala Paradisi. **International Journal for Philosophy of Religion**, [S.l.], n. 18, p. 141-148, 1985; GRØN, A. Freedom and Unfreedom. In: GRØN, A. **The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard**. Macon: Mercer University Press, 2008. p. 64-86; EVANS, C. Stephen. Salvation, Sin, and Human Freedom in Kierkegaard. In: Pinnock, Clark H. (Ed.). **The Grace of God, the Will of Man: a case for Arminianism**. Grand Rapids: Zondervan, 1989. p. 181-190; GOWENS, David J. Kierkegaard as Religious Thinker. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; HINKSON, Craig Q. **Kierkegaard's Theology: Cross and Grace. The Lutheran and Idealist Traditions in His Thought**. 1993. Tese (Doutorado em Teologia)—University of Chicago, Chicago, 1993; SUPER, Joseph F. **Kierkegaard and the Freedom of the Will**. Lynchburg: Liberty University Press, 2006; DUPRÉ, Louis. **Kierkegaard as Theologian: The Dialectic of Christian Existence**. New York: Sheed and Ward, 1963; e FERREIRA, M. Jamie. **Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

⁵⁵⁹ Esta citação refere-se a Filipenses, capítulo 2, versículo 12 (Fl 2,12). Cf. BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Edição revista e ampliada. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2002. p. 2050. A referência de Pojman encontra-se em: POJMAN, Louis P. Kierkegaard on faith and freedom. **Philosophy of Religion**, Amsterdam, n. 27, p. 41, primavera 1990.

baseia-se em que “no amor espiritual reside aquela fonte que brota para a vida eterna.”⁵⁶⁰ O amor humano permanece porque se funda no amor de Deus, que permanece, não desiste do amado e independe de suas condições particulares. O amor tem sua fonte em si mesmo. Em consonância com essa premissa, mesmo quando o indivíduo está no pecado, o amor de Deus permanece nele. A originalidade de Kierkegaard está em seu empenho em indicar que a gravidade do pecado/desespero consiste em ser um problema de negação do amor e, nessa medida, significa que o indivíduo no pecado tanto sabe “o que é” o amor como pode amar, mas não o faz. Contudo, o foco de Kierkegaard é no amor enquanto vida, ação, ou seja, importa se o indivíduo ama realmente. No pecado o indivíduo está fora do amor, embora o amor de Deus permaneça nele. O que não há é o redobramento do amor divino – possibilidade do amor humano – em obras de amor realizadas pelo indivíduo. No pecado, o amor divino é sempre ato em Deus, mas apenas possibilidade de amar no pecador. Tendo que o amor é sempre ato, sempre efetivo, o indivíduo pecador está realmente fora do amor porque põe-se a todo instante fora. O pecado consiste justamente em pôr-se fora do amor, quando se pode amar, já que a graça divina possibilita.

A partir de *As Obras do Amor*, o pecado pode ser entendido como “egoísmo” ou, em outros termos, como “amor de si”⁵⁶¹. O amor de si seria uma espécie de autotraição e, precisamente por isso, “esta traição é certamente um segredo [...]”⁵⁶² Por outro lado, Kierkegaard afirma que também “a essência da fé consiste em seu um segredo, em ser para o indivíduo.”⁵⁶³ O segredo está relacionado, neste contexto, à individualidade, apontando para seu fundamento. Por isso o “ser egoísta” é a maior das traições; porque o indivíduo tira de si mesmo seu fundamento, que é Deus. Mas, se estar no fundamento correto é fé, é amar, retirar-se do fundamento é o contrário de amar, é o pecado. Logo, o pecado é o egoísmo. Ao encontro disso vai a ideia de que “o intuito do Cristianismo [...] é arrancar de nós homens o egoísmo.”⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 348 e 350.

⁵⁶¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 38.

⁵⁶² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 39.

⁵⁶³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 44.

⁵⁶⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 32.

Dizer que o pecado é o egoísmo significa confirmar que o amor refere-se ao fundamento do indivíduo, e não a um problema de conhecimento ou de vontade. Estes são secundários, são afetados pelo problema fundamental. É parte da originalidade de Kierkegaard afirmar o espírito ou a dimensão espiritual do ser humano como instância de decisão, assim como a razão (pensamento) e a vontade na tradição filosófico-teológica do Ocidente, porém, como uma instância fundamental. Isso equivale a dizer que a decisão espiritual, embora sempre acompanhada da razão e da vontade, é a fundamental quanto ao pecado ou o amor, influenciando a razão e a vontade. Sendo assim, a decisão de existir como pecador ou como indivíduo amoroso é, primeiramente espiritual, depois volitiva e racional. Uma vez, porém, influenciadas pelo pecado, razão e vontade precisam ser libertas para voltar a atuar amorosamente. Esse processo de libertação pode ser esclarecido recorrendo-se à explicação oferecida em *Migalhas Filosóficas* que, apesar de ser um livro escrito sob um pseudônimo, Johannes Climacus, tem Kierkegaard como seu editor.

Como o desespero/pecado em *A Doença para a Morte* está relacionado à vontade, assim como a negação do amor em *As Obras do Amor*, é útil tratar do problema da relação liberdade e amor pela questão da vontade. No pecado, a vontade humana é feita escrava e, então, incapaz de voltar-se para Deus. Efetivamente, o indivíduo não quer voltar-se para Deus, fundamentando-se nele. Importa salientar que, para a compreensão adequada do problema neste caso, de modo ainda mais especial, “Deus” e “verdade” devem ser identificados com o amor.⁵⁶⁵ No pecado, o indivíduo, em sua vontade, “está, pois, não somente fora da verdade, mas polemiza contra a verdade” e mesmo “põe fora a condição [para compreender a verdade].”⁵⁶⁶ De nenhuma forma a vontade possui liberdade para escolher entre o bem e o mal. Com isso, fica claro que Kierkegaard rejeita a ideia de um *liberum arbitrium*. Por outro lado, importa ressaltar que ele mantém uma liberdade com conteúdo material e que se determina por este conteúdo. Para que se possa compreender como esta liberdade material se relaciona com a graça divina e, nessa mesma medida, permanece, é preciso manter em mente, a todo momento, que a premissa maior do Cristianismo é a graça.⁵⁶⁷ Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard declara veementemente que “aquele que ama não tem mérito nenhum.”⁵⁶⁸ Todas as afirmações do

⁵⁶⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 299 e 120, respectivamente.

⁵⁶⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 34-35.

⁵⁶⁷ Cf. JP II 1383 (*Pap. X 1 A 59 n.d.*, 1849).

⁵⁶⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 249.

filósofo dinamarquês a respeito do papel da liberdade humana na salvação subordinam esta à graça e, portanto, tal papel deve ser lido sob esta luz. Trata-se da afirmação de que o ser humano é salvo pela graça e isto significa que toda a obra da salvação é realizada exclusivamente por Deus; o ser humano não tem mérito diante da graça nem contribui sinergicamente com ela. Kierkegaard demonstra a necessidade da graça para a salvação sobretudo como única via para dissolver a diferença qualitativa entre ser humano e Deus, que os separa pelo salto qualitativo do indivíduo no pecado.⁵⁶⁹ Como já tratado aqui, essa diferença é absoluta e deve-se à contraposição amor – pecado, e é resolvida com a encarnação de Cristo, o qual a dissolve em seu amor.

Assim, para que um indivíduo seja salvo do pecado, é necessário que sua condição de pecador lhe seja revelada. Climacus afirma: “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 este estado [...] [c]hamemo-lo de *pecado*.”⁵⁷⁰ Tal revelação da consciência do pecado já é um ato da graça, necessário para que o indivíduo se torne amoroso, cristão e só por este percurso um ser humano pecador entra, de fato, no Cristianismo, isso é, na *existência propriamente religiosa*.⁵⁷¹ Para revelar a *verdade* ao ser humano e revelar-se a si mesmo como o Absoluto foi necessário, portanto, que o Filho de Deus se encarnasse, assumisse a condição da temporalidade. Porém, diante do Deus encarnado como homem, totalmente homem, individual, e totalmente divino, a inteligência se confronta com o Paradoxo mais radical. Climacus põe neste ponto o papel da fé, necessária para a compreensão de que aquele homem é Deus e da verdade por ele trazida. A fé, por sua vez, é, de novo, dom da graça, vem de Deus por meio do Paradoxo mesmo: “Esta paixão [a fé] deve ser, pois aquela condição mencionada e que o paradoxo traz consigo.”⁵⁷² É o Deus no tempo – Cristo – que dá a fé. O indivíduo não pode pedir esta condição, porque seu entendimento deve ser “posto de lado”, já que o Paradoxo não se resolve com um exercício do pensamento ou cálculo da razão. Por outro lado, “a fé não é um ato da vontade; pois todo querer humano só é capaz de alguma coisa no interior da condição.”⁵⁷³ Sendo a fé esta condição oferecida “pelo deus”, isto é, pelo Cristo, segundo o

⁵⁶⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 122.

⁵⁷⁰ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 35.

⁵⁷¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 68.

⁵⁷² KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 88.

⁵⁷³ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 92.

Cristianismo, ela é a relação através da qual a salvação do indivíduo é operada por Deus, não a razão ou a vontade. A dialética da fé fornece um fundamento para o conhecimento (razão) e para a vontade, permitindo ao conhecimento ceder ao Paradoxo e à vontade, como se pode dizer, querer a relação. Pois, sem tal fundamento da fé, o Deus encarnado será sempre um “paradoxo absoluto” para a razão e, dentro da dialética entre esta e a vontade, o Paradoxo será, também, sempre indiferente para a vontade. Em coerência com Climacus (*Migalhas Filosóficas*), Anti-Climacus (*A Doença para a Morte*) considera que “há em toda obscuridade e ignorância uma interação dialética de conhecimento e vontade e ao se compreender uma pessoa pode se errar ao acentuar apenas o conhecimento ou ao acentuar apenas a vontade.”⁵⁷⁴ Neste sentido, não é possível separar razão e vontade, pois ambas se sustentam sobre o mesmo fundamento, seja ele imanente, quando no desespero, seja transcendente (Deus) quando na fé.

Mas o Paradoxo do Deus encarnado é o amor, encarnado *por* amor. Para Kierkegaard é decisivo que se entenda essa afirmação concretamente, e não como poesia.⁵⁷⁵ A própria ideia de paradoxo exclui o sentido poético, quando tratada em seu significado mais concreto, pois indica uma relação racional, e não estética ou metafórica, e, nessa medida, ele não pode ser resolvido, mas apenas aceito pela fé. Por isso Climacus considera que “a fé é tão paradoxal quanto o paradoxo” e escreve: “A própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé.”⁵⁷⁶ Assim, o discípulo do deus-mestre compreende que sem a fé – e entenda-se literalmente: *sem crer no amor*⁵⁷⁷ – ele não seria capaz de aceitar a verdade contida no Paradoxo. Fora da fé, a insistência no Paradoxo é sem sentido para a razão; fora do amor, o

⁵⁷⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 48. Tradução nossa [There is indeed in all darkness and ignorance a dialectical interplay between knowing and willing, and in comprehending a person one may err by accentuating knowing exclusively or willing exclusively.].

⁵⁷⁵ Observe-se que Climacus, ao preparar seu leitor para o capítulo crucial de *Migalhas* – “O paradoxo absoluto – um capricho metafísico” (III) – apresenta-lhe, imediatamente antes, um capítulo sobre o modo e a motivação da encarnação, onde afirma que “o deus” se encarna motivado por amor e estabelece a igualdade absoluta, rompida com o pecado, pelo amor. Esse capítulo, em suma, sobre o amor do deus, fora, ironicamente (?), subtítulo “um ensaio poético” (“O deus como mestre e salvador – *um ensaio poético*”). Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 44. É possível que Climacus esteja ironizando uma cultura em que, no campo religioso, predomina um tipo de fiel mais próximo da admiração poética do Cristianismo que da vivência de suas exigências concretas, e que, no campo intelectual, tende a reduzir os dogmas centrais da fé cristã a mitos de valor simplesmente propedêutico. Ao fim do capítulo e sobre o conteúdo deste, Climacus escreve: “Era um erro, e o poema era tão diferente de qualquer criação poética humana que nem era um poema, mas sim *o milagre*.” (p. 60). Há, aqui, uma indicação de que nem a razão nem a sensibilidade estética humana poderiam criar “o projeto” da encarnação como aconteceu; e importa destacar que o centro do capítulo é a motivação amorosa do deus e o estabelecimento da igualdade qualitativa entre Deus e ser humano no amor.

⁵⁷⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 95.

⁵⁷⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 30-31.

Paradoxo é absurdo para a razão. É o discípulo mesmo que entende a fé que ele recebe como sendo um milagre, posto que percebe que nada fez para merecê-la ou para consegui-la por si mesmo, e é pela fé que ele compreende que seu estado era o da *não-verdade*. “Assim é o discípulo que está ciente de que, sem a condição [da fé], nada teria visto [o deus], já que a primeira coisa que compreendeu foi que ele mesmo era a não-verdade.”⁵⁷⁸ Vale observar que, pela pena de Climacus, Kierkegaard expressa, ironicamente, um problema que considerava comum na Cristandade de sua época: a falta de paixão religiosa.⁵⁷⁹ A ironia presente em *Migalhas* está em que o problema do Paradoxo nem é posto pela sociedade cristã de seu contexto. Não porque se assumiu o conteúdo paradoxal na fé, mas porque perdeu-se a “seriedade” cristã. Esqueceu-se que ser cristão é estar constantemente à sombra de um paradoxo que é absoluto, “escândalo para o judeus e loucura para os gregos”. O problema, para Climacus, é que, em geral, não há fé autêntica, à “sombra” do absurdo, mas apenas aquele tipo que vem como herança cultural.⁵⁸⁰ A insistência de Climacus, no *Pós-Escrito*, sobre a identificação da fé cristã (religiosidade B) com uma fé paradoxal deve-se à relação comum com o ponto central do Cristianismo (o Paradoxo), que, em vez de ser assumido em sua radicalidade, o que sustentaria a possibilidade de escândalo, era apreendido como *vox nihili* pela sociedade cristã de seu contexto. A seriedade deste problema, para Kierkegaard, consiste não na mera falta de reflexão intelectual aprofundada sobre a questão, mas no fato de que a encarnação é “a Obra do amor”. E a falta de reflexão, no sentido de pôr-se em relação com o Deus encarnado por amor, para *nossa* salvação, como reconhecimento de seu amor é, precisamente falta de amor. Sem amor, não há fé.

Climacus rerepresenta a encarnação como problema, ou, posto de outro modo, rerepresenta o problema da encarnação ao leitor, cidadão da cristandade, de forma a provocar sua reflexão. Reapresentado em sua paradoxalidade, o problema da encarnação não pode ser

⁵⁷⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 95.

⁵⁷⁹ Cf. JP III 2681 (*Pap.* XI 2 A 323 *n.d.*, 1854).

⁵⁸⁰ Importa ressaltar que na esfera da fé não há absurdo enquanto tal. Em seus diários, Kierkegaard diz: “O absurdo é uma categoria, o critério negativo, do divino ou da relação com o divino. Quando o crente tem fé, o absurdo não é o absurdo – a fé o transforma, mas, em cada momento de fraqueza, ele é novamente mais ou menos absurdo para ele. A paixão da fé é a única coisa que domina o absurdo – se não, então a fé não é fé no sentido estrito, mas um tipo de conhecimento. O absurdo termina negativamente antes da esfera da fé, que é uma esfera por si mesma. Para uma terceira pessoa, o crente se relaciona em virtude do absurdo; assim deve uma terceira pessoa julgar, pois uma terceira pessoa não tem a paixão de fé.” JP I 10 (*Pap.* X 6 B 79 *n.d.*, 1850). Tradução nossa [The absurd is a category, the negative criterion, of the divine or of the relationship to the divine. When the believer has faith, the absurd is not the absurd – faith transforms it, but in every weak moment it is again more or less absurd to him. The passion of faith is the only thing which masters the absurd -- if not, then faith is not faith in the strictest sense, but a kind of knowledge. The absurd terminates negatively before the sphere of faith, which is a sphere by itself. To a third person the believer relates himself by virtue of the absurd; so must a third person judge, for a third person does not have the passion of faith.].

assumido senão subjetivamente, já que a reação ante o paradoxo é subjetiva: ou escândalo ou fé, que dizem respeito ao indivíduo. Mas o Paradoxo só é compreendido na fé. Por um lado, a fé não pode ser herdada, exige uma empreitada individual; por outro lado, trata-se de um dom divino, não podendo ser conquistado por nenhum tipo de ação meritória e nunca resulta de uma obra humana, como a reflexão intelectual, por exemplo. Em consonância com a ortodoxia cristã, para Kierkegaard, a fé não é mera crença. Mais que isso, a fé é expressão do amor, na perspectiva de fundamento do indivíduo em Deus. De acordo com isso, ao receber a fé como condição para compreender o Paradoxo da encarnação, o indivíduo recebe também a consciência do pecado. “[F]é e consciência do pecado podem ser vistos como dois lados de uma mesma moeda.”⁵⁸¹ Mas como explicar o vínculo intrínseco entre essas duas “faces” da moeda, se elas não são concedidas como resultado do uso da razão? Ou seja, como explicar a fé enquanto acesso à verdade como condição que traz, ao mesmo tempo, a consciência de ser a não-verdade ao sujeito, num âmbito que não seja o da razão? Isso só pode ser explicado em sua máxima profundidade quando se considera que o processo relacional da fé equivale ao processo relacional do amor. Assim como se pode dizer, com Climacus, que tudo o que se relaciona diretamente ao Paradoxo é paradoxal, na mesma medida, pode-se dizer que tudo o que se relaciona diretamente ao amor corresponde a uma expressão do amor. É o caso da fé. Como condição para a compreensão da verdade, é reconhecimento dessa verdade que é o amor. Não se trata, pois, de uma verdade intelectual, mas do próprio amor. E como, segundo Kierkegaard, não é possível reconhecer o amor fora do amor⁵⁸², a fé se confirma como relação amorosa capaz de ver o amor, neste caso, mais especificamente, no Paradoxo do Deus encarnado. Ao lado disso, a fé, como conhecimento da verdade, que é o amor, traz a consciência do pecado como existência desamorosa e, dessa forma, traz, também, o arrependimento enquanto uma espécie de pesar por ter sido desamoroso no passado, por ter negado o amor, o bem ao próximo. Só no amor o indivíduo pode lançar tal visão conscienciosa sobre seu passado.

A fé é também o reconhecimento de que Deus é a origem de todo amor e está sempre à frente no amor, visto que Ele é o que amou(a) primeiro. Antes de qualquer obra do amor humano está, como fundamento, motivação e força, o amor do próprio Deus. No movimento espiritual da fé, o indivíduo, antes de tudo, se reconhece como amado pelo Amor, que o criou e que o atrai constantemente, ainda que como diferença absoluta, quando na condição do pecado. E,

⁵⁸¹ SUPER, Joseph F. **Kierkegaard and the Freedom of the Will**. Lynchburg: Liberty University Press, 2006. p. 16.

⁵⁸² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 31.

assim, ao se tornar amoroso, o indivíduo passa por uma conversão que o torna qualitativamente diferente: “Na medida em que era a não-verdade e agora, graças à condição, recebe a verdade, opera-se nele uma mudança, como a do não-ser para o ser. Mas esta passagem do não-ser para o ser é a do [re]nascimento.”⁵⁸³ A transformação operada pelo dom da fé equivale a um renascimento do sujeito, que recebe uma interioridade nova – a *interioridade do amor*:

Ora, qual é a interioridade exigida [pelo amor]? A concepção meramente humana do amor também exige interioridade [...]. Mas entendido à maneira divina, o amar a si mesmo consiste em amar a Deus, e amar uma outra pessoa consiste em auxiliá-la a amar a Deus ou no amor a Deus. Aqui, portanto, a interioridade não está definida pela relação de amor, mas pela relação com Deus. [...] a interioridade do amor cristão [...] é uma pura relação com Deus, a qual não tem nenhuma recompensa, nem mesmo a de ser amada: assim ela pertence totalmente a Deus, ou nela o homem pertence totalmente a Deus.⁵⁸⁴

Portanto, com a fé, o sujeito passa a ter uma interioridade amorosa caracterizada como “pura relação com Deus”, em que “o homem pertence totalmente a Deus” e a qual passa a ser o fundamento de qualquer outra relação estabelecida na temporalidade pelo indivíduo. Nisso consiste, então, o renascimento operado pela fé, intrinsecamente ligado à compreensão da verdade revelada em Cristo como verdade do amor. Diferente da razão e da vontade, o amor, enquanto ação *sui generis*, não tem outro objeto senão o amor. Ele orienta a razão e atrai constantemente a vontade, de modo a conformá-los a si, tornando-os amorosos.

Climacus entende, assim, que a fé é uma dádiva trazida “pelo deus” encarnado, que oferece ao indivíduo tanto a verdade contida no Paradoxo quanto a condição para a compreensão dessa verdade. A concepção de fé de Climacus (*Migalhas Filosóficas*), como visto, é compatível com a identificação entre fé e amor, assim como para Anti-Climacus (*A Doença para a Morte*), e tal identificação permite uma compreensão mais precisa do significado de fé em Kierkegaard, bem como dos conceitos que lhe são relativos. Neste ponto, porém, é bastante útil ressaltar a diferença entre as concepções desses dois pseudônimos quanto ao que está envolvido na fé. Não há, exatamente, uma contradição entre eles. Anti-Climacus, como protótipo do cristão, é “Ante”-Climacus, está além de Climacus, não só quanto à vivência da fé cristã, mas, também, quanto à precisão no conhecimento sobre o Cristianismo, especialmente no que diz respeito às relações pecado-fé, consciência-inconsciência do pecado, saber-querer.

⁵⁸³ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 39.

⁵⁸⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 156-157.

É válido ressaltar que os dois pseudônimos não caminham teoricamente em direções opostas, mas há um aprofundamento dialético na passagem das obras de Climacus para Anti-Climacus.⁵⁸⁵ Para Anti-Climacus, a dialética envolvida nessas relações é ainda mais sutil.⁵⁸⁶ Climacus demonstra, no *Pós-Escrito*, ter consciência da necessidade de uma “clareza dialética” para compreender o problema central, “a relação do indivíduo com o Cristianismo”, pois, segundo ele, “o dialético é [...] a força vital neste problema.”⁵⁸⁷ Climacus, enquanto alguém que está fora da esfera do Cristianismo, não ousa ir mais longe. Apesar de sua reflexão aguda, seja nas *Migalhas*, seja no *Pós-Escrito*, ele ainda não alcança a ideia de que o problema da fé diz respeito a um problema de fundamentação do ser humano enquanto espírito em Deus, como é tratado em *A Doença para Morte*, e que, em sua origem, corresponde a um problema do *amor*, que só analogicamente pode ser entendido como um tipo de “paixão da infinitude”. Climacus entende que a interioridade religiosa do Cristianismo corresponde a uma religiosidade paradoxal. Entretanto, ele ainda não percebe que o problema da relação do indivíduo com o Paradoxo é mais do que um problema de compreensão desse Paradoxo via paixão, na medida em que a fé é uma paixão. A relação com o Paradoxo Absoluto implica, além de um problema para a razão, em seus simples limites, um problema de reconhecimento amoroso do amor, na medida em que uma interioridade não amorosa não está aberta à relação direta com esse Paradoxo, isto é, com o Deus encarnado.

Nesse sentido, Anti-Climacus é mais radical na estratégia provocativa e chega, aos olhos de alguns intérpretes, beirar, ou mesmo assumir uma postura heterodoxa quanto à tradição cristã.⁵⁸⁸ Isso, porque, para ele, o pecado, que é o oposto da fé, consiste, justamente, em, podendo querer o bem, não o querer; podendo amar, não amar ou não querer amar. Querer é liberdade. Por meio de Anti-Climacus, Kierkegaard mostra que a liberdade da vontade é dependente de seu fundamento. Neste caso, só há duas possibilidades de fundamento: Deus ou a finitude temporal (o mundo). Se o indivíduo não se funda em Deus, funda-se na finitude. Mesmo quando um indivíduo desespera infinitizando-se na abstração do pensamento ou na fantasia imaginativa, trata-se de um movimento restrito à finitude, posto que todo desespero é

⁵⁸⁵ Note-se que esta é uma leitura comparativa que pressupõe um sentido central para a obra de Kierkegaard como um todo (*Corpus*), mas que não negligencia que os escritos de Anti-Climacus são posteriores aos de Climacus e que Kierkegaard ainda não havia pensado no pseudônimo Anti-Climacus e em seus livros até o término do *Pós-Escrito*.

⁵⁸⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 24.

⁵⁸⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. p. 16-17.

⁵⁸⁸ Ver, por exemplo: Pinnock, Clark H. (Ed.). **The Grace of God, the Will of Man**: a case for Arminianism. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

do eterno e corresponde a um perda do eterno. Segundo Anti-Climacus, o indivíduo desesperado prende-se por si mesmo e mantém-se preso por si mesmo a um fundamento existencial diferente de Deus. Mas, ao se considerar que fundamentar-se em Deus é fundamentar-se no bem ou no amor, ter outro fundamento significa, por sua vez, o mal e existir desamorosamente, ainda que em diversos níveis possíveis. Sendo assim, fundamentada fora de Deus, a vontade não pode querer o bem propriamente dito, não pode ser amorosa. Em outros termos, a vontade vigora como vontade egoísta. O mesmo ocorre com qualquer outra relação, dimensão ou atividade humana. Uma passagem de *A Doença para a Morte* ajuda a esclarecer a relação entre pecado e liberdade.

Deus e o homem são duas qualidades separadas por uma diferença qualitativa infinita. [...] No paganismo, o homem fez de deus um homem (o homem-deus); no Cristianismo, Deus se faz homem (o Deus-homem). Mas neste amor infinito da sua graça misericordiosa, ele, no entanto, faz uma condição: ele não pode fazer de outra forma. Precisamente esta é dor de Cristo, que “ele não pode fazer de outra forma”; ele pode [...] oferecer todos os dias de sua vida, a cada hora do dia, e oferecer sua própria vida, mas ele não pode remover a possibilidade do escândalo. Que ato raro do amor, que insondável sofrimento do amor, que nem mesmo Deus pode eliminar a possibilidade de que este ato do amor se inverta para uma pessoa e torne-se a mais extrema miséria, algo que em outro sentido Deus não quer fazer, não pode querer fazer. A maior miséria humana possível, maior até mesmo do que o pecado, é se escandalizar de Cristo e continuar no escândalo; e Cristo não pode, “o amor” não pode tornar isso impossível.⁵⁸⁹

Se para Climacus a condição para ter acesso à verdade trazida pelo deus corresponde à fé, nesse trecho, Anti-Climacus indica que essa condição é o amor. Em seu “ato do amor”, Cristo liberta o indivíduo para que se volte para Deus como seu fundamento. O amor liberta o pecador para amar. Note-se que Anti-Climacus afirma que “se escandalizar de Cristo e continuar no escândalo” é “a maior miséria humana possível, maior do que o pecado”. Implícita neste trecho está a ideia de que o amor liberta o indivíduo para aceitar a verdade, que é, outra vez, o amor. Contudo, o indivíduo no pecado, paradoxalmente livre – já que tudo o que se

⁵⁸⁹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 126. Tradução nossa [God and man are two qualities separated by an infinite qualitative difference. [...] In paganism, man made god a man (the mangod); in Christianity God makes himself man (the God-man). But in this infinite love of his merciful grace he nevertheless makes one condition: he cannot do otherwise. Precisely this is Christ's grief, that “he cannot do otherwise”; he can [...] offer up every day of his life, every hour of the day, and offer up his life—but he cannot remove the possibility of offense. What a rare act of love, what unfathomable grief of love, that even God cannot remove the possibility that this act of love reverses itself for a person and becomes the most extreme misery—something that in another sense God does not want to do, cannot want to do. The greatest possible human misery, greater even than sin, is to be offended at Christ and to continue in the offense; and Christ cannot, “love” cannot, make this impossible.]

relaciona ao Paradoxo é paradoxal – precisamente por estar livre graças ao amor, ainda pode rejeitar o amor, escandalizando-se de Cristo. O indivíduo, então, torna-se livre pela graça divina que o ama, não por suas próprias condições, pois, quanto a isso, está impossibilitado. O amor *pode* libertar o indivíduo mesmo dentro da esfera do pecado por duas razões básicas: (1) porque, em sua raiz, o problema do pecado não diz respeito primeiramente à questão da liberdade de escolha, mas à rejeição em viver amorosamente; quando a liberdade é entendida como uma das relações do amor, o problema da liberdade no pecado se resolve; e (2) porque o amor é manifestação da graça e da soberania onipotente de Deus e, assim, pode oferecer ao indivíduo pecador uma segunda liberdade, pela iniciativa de Deus. Este segundo caso encontra embasamento também em *As Obras do Amor*, já que Kierkegaard considera que manifestar-se em obras é uma necessidade do amor.⁵⁹⁰ No caso do amor divino, é sua necessidade intrínseca operar a libertação, mesmo daquele que o rejeita. Em uma entrada de seus diários, Kierkegaard vincula a necessidade de manter a liberdade humana, inclusive para fazer o mal, com a onipotência de Deus:

Toda a questão da relação da onipotência e da bondade de Deus com o mal (em vez de a diferenciação de que Deus realiza o bem e meramente permite o mal) é resolvida de modo muito simples da seguinte maneira. O maior bem, afinal de contas, que pode ser feito a um ser, mais do que qualquer outra coisa que se possa fazer por ele, é torná-lo livre. A fim de fazer isso, a onipotência é necessária. [...] A onipotência de Deus é, portanto, a sua bondade. Pois bondade é doar completamente, mas de tal forma que, por tomar-se onipotentemente de volta, faz-se o destinatário independente. [...] Só a onipotência pode fazer [um ser] independente, pode formar a partir do nada algo que tem sua continuidade em si mesmo, através da contínua retirada da onipotência.⁵⁹¹

Com isso, Kierkegaard afirma, antes de tudo, que a liberdade dos indivíduos é uma necessidade da onipotência do Criador. Mas, apesar dessa relação poder ser interpretada em termos lógicos, a partir do texto citado, a ênfase do autor é na relação entre onipotência e bondade divinas. Tanto é assim que se refere à liberdade como “o maior bem que pode ser feito

⁵⁹⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 156-157.

⁵⁹¹ JP II 1251 (*Pap.* VII 1 A 181, *n.d.*, 1846). Tradução nossa [The whole question of the relation of God's omnipotence and goodness to evil (instead of the differentiation that God accomplishes the good and merely permits the evil) is resolved quite simply in the following way. The greatest good, after all, that can be done for a being, greater than anything else that one can do for it, is to make it free. In order to do just that, omnipotence is required. [...] God's omnipotence is therefore his goodness. For goodness is to give away completely, but in such a way that by omnipotently taking oneself back one makes the recipient independent. [...] only omnipotence can make [a being] independent, can form from nothing something that has its continuity in itself through the continuous withdrawing of omnipotence.].

a um ser” e identifica, explicitamente, onipotência e bondade. Certamente, o autor pressupõe que ambas estão diretamente relacionadas à concepção de que “Deus é amor”, como apresentada em *As Obras do Amor*. Se na passagem acima, Kierkegaard identifica a liberdade como o maior bem, em *As Obras do Amor*, ele considera o amor como “o mais elevado” e “a relação com Deus [como] o bem supremo”.⁵⁹² A equivalência entre “liberdade”, “amor” e “relação com Deus” é pertinente e necessária. A diferença no emprego de uma ou outra expressão deve-se tão somente a conveniências contextuais. A liberdade fundamental oferecida pela onipotência é o amor, é ser capaz de amar a todo momento, pela força da graça de Deus. Mas sendo Deus a fonte do amor, a relação amorosa que sustenta a liberdade do indivíduo coincide com a relação com Deus.

5.1.3 A liberdade *no* e *do* amor como relação religiosa

O empenho maior de Kierkegaard quanto ao tema da relação entre amor e liberdade é o de apresentar que a liberdade enquanto tal só ocorre na relação de amor e, em seu nível mais elevado, coincide com o próprio amor, que, por sua vez, é o que determina a vida religiosa. Nesse sentido, a liberdade *no* e *do* amor corresponde à relação que estabelece a existência propriamente religiosa, a qual só acontece na condição de liberdade. Trata-se, porém, de uma liberdade de caráter espiritual, em que o indivíduo, fundado em Deus, está orientado para o bem, quer dizer, para o amor mesmo, e, em conformidade com isso, ele quer o bem/o amor. Dessa forma, quando o problema da liberdade humana, e mesmo da liberdade dentro da condição do desespero/pecado, é assumido sob a perspectiva da relação de amor, esse problema ganha novos contornos e pode ser compreendido de modo mais profundo, em seu caráter religioso-existencial. A perspectiva do amor ajuda a compreender como é possível que a graça de Deus torne o pecador livre sem retirá-lo forçosamente do pecado, o que seria uma anulação da liberdade. De outro ângulo, a concepção do pecado enquanto desespero ajuda a compreender em que medida o pecador é livre para manter-se no pecado ou aceitar a transformação da eternidade operada pelo amor (conversão).

Assim o desespero no ser humano é uma má relação entre o temporal e o eterno, de que sua natureza é composta--mas [estes saem] da mão de Deus na relação correta. [...] Na composição do eterno e do temporal, o ser humano é uma relação, nesta mesma relação e relacionando-se a si mesmo. Deus fez o

⁵⁹² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 41 e 267, respectivamente.

ser humano uma relação [...] que, pelo simples fato de que Deus, como que o solta de sua mão, ou no mesmo momento em que Deus como que o solta, ele é si mesmo, relaciona-se a si mesmo--esta relação pode tornar-se no mesmo momento uma má relação. Desesperar é o ocorrer da má relação.⁵⁹³

Assim, o desespero deve-se a uma falha do indivíduo em relacionar apropriadamente (como síntese) o temporal e o eterno que o constituem. Só se pode falar em eterno no ser humano na medida em que Deus está presente nele de modo espiritual, por meio do amor. Quando o indivíduo permite ao eterno, que é amor, redobrar-se na temporalidade que o constitui, a presença do eterno nele se une de tal modo a sua dimensão temporal, que estabelece uma síntese: o espírito humano. Do contrário, se o eterno (amor) não se redobra nele por obras do amor, tem lugar o desespero. O indivíduo é espírito quando é amoroso, logo, só alcança ser síntese do temporal e do eterno pela existência amorosa, que depende de que ele esteja livremente fundado em Deus. Por isso, esta reflexão sobre o vínculo entre liberdade e amor tem importância. A liberdade é fator decisivo para se pensar o desespero. Anti-Climacus faz um jogo de palavras que diz: “desespero [*Fortvivelse*] é errar o caminho [*Forvildelse*]”.⁵⁹⁴ Não se trata, contudo, de um extravio sem culpa. Aquele que erra o caminho, o faz por querer ser diferente do indivíduo criado por Deus, querer ser qualitativamente diferente de sua origem amorosa. Pois não há recompensas no amor além do próprio amor.⁵⁹⁵

⁵⁹³ JP I 68 (*Pap.* VIII 2 B 168 *n.d.*, 1848). Tradução nossa [Thus despair in man is a misrelationship between the temporal and the eternal, of which his nature is composed--but from God's hand in the right relationship. [...] In the composite of the eternal and the temporal, man is a relationship, in this relationship itself and relating itself to itself. God made man a relationship [...] which, by the very fact that God, as it were, releases it from his hand, or the same moment God, as it were, releases it, is itself, relates itself to itself--this relationship can become in the same moment a misrelationship. To despair is the misrelationship taking place.]. Ver, também, KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 16.

⁵⁹⁴ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 44. Tradução nossa [the despair is perplexity]. Os Hong traduzem “*Forvildelse*” por “perplexity”, perplexidade. Trata-se de uma tradução de terceiro grau. Uma tradução de primeiro grau, ou seja, mais literal e, a nosso ver, mais adequada, já que Anti-Climacus parece ter a intenção de fazer um jogo de palavras, é “extravio”, ou “errar o caminho”, como traduz Jonas Roos. Uma tradução secundária, que pode ter motivado a opção dos Hong é “distorção”, ou “aberração”.

⁵⁹⁵ É certo que, do ponto de vista cristão, o amor é o mais elevado e nenhuma recompensa ou prêmio o supera em valor. O amor vale a eternidade. Porém, de acordo com Kierkegaard, o próprio cristão sabe, em sua fé, que, apesar de estar ele satisfeito com esse prêmio eterno e benevolente da graça, muito mais o espera. Este é um assunto em passim na obra do dinamarquês desde *Temor e Tremor*, com a ideia do duplo movimento da fé, em que o indivíduo deixa tudo para receber tudo (e mais) das mãos de Deus, a quem serve (cf. KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano**. Traduções respectivas de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores. p. 137). Esse pensamento de recompensa abundante tem seu fundamento no evangelhos; ver, por exemplo, Lucas 18,28-30: “Jesus lhes disse: ‘Em verdade vos digo, não há quem tenha deixado casa, mulher, irmãos, pais ou filhos por causa do Reino de Deus, sem que receba muito mais neste tempo e, no mundo futuro, a vida eterna.’” (Cf. BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Edição revista e ampliada. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1821. Paralelos em Mateus 19,27-29 e Marcos 10,28-30).

Mas, depois de decaído no desespero/pecado, por própria culpa, o indivíduo não pode mais “ver”, não pode perceber o amor. Na passagem anterior, Kierkegaard escreve que “Deus *como que* solta [o indivíduo] de suas mãos”.⁵⁹⁶ A expressão “como que” indica que, de fato, Deus não o faz. Trata-se apenas de um modo analógico de o autor dizer. Esta analogia não se refere apenas à “mão” de Deus, mas ao ato mesmo de soltar, de liberar. Quer dizer que Deus não solta o indivíduo totalmente de sua mão; solta-o na medida exata da liberdade, enquanto que seu fundamento é mantido. Neste ponto é importante retomar a ideia já tratada de que o ato de se fundamentar em Deus, referente à fé e ao amor, não diz respeito, meramente, a uma localização ontológica, e sim ao uma relação, a uma postura existencial, em que o sujeito se orienta para Deus como seu Criador e fundamentador do sentido de sua existência pessoal. Em consonância com isso, o indivíduo “erra o caminho” existencial, desviando-se existencialmente, quer dizer, (a)espiritualmente, de Deus, o que significa, em outros termos, do amor. Seu fundamento, por ser uma relação gratuita e amorosa da parte do Criador, é mantido, nunca é retirado. E, dessa forma, a possibilidade de amar é mantida mesmo no estado de pecado. Daí que o pecado é o maior dos males, e consiste em não querer fazer o bem (amar), mesmo podendo de fato e sabendo que se pode e que se deve.⁵⁹⁷

Só a partir dessa perspectiva, tem sentido pleno afirmar que “[d]e que modo entrou o pecado no mundo, qualquer homem entende única e exclusivamente a partir de si mesmo”⁵⁹⁸, enquanto indivíduo. E só nessa perspectiva tem sentido também dizer que “a característica específica do desespero é precisamente esta: ser ignorante de que isto é desespero.”⁵⁹⁹ Relativo a isso, Anti-Climacus diz: “O desespero em seu mínimo é um estado que, sim, quase se poderia ser humanamente tentado a dizer, com certa inocência, que nem mesmo se sabe que é desespero.”⁶⁰⁰ Esta frase deixa entrever que o desesperado tem, sim, algum nível de consciência a respeito de seu estado, e o tem na mesma medida que tem consciência de que é desamoroso,

⁵⁹⁶ Grifo nosso.

⁵⁹⁷ Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard deixa claro que o indivíduo pode amar, pois “basta que se *queira* mesmo reconhecer o seu próprio dever [de amar].” (Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 38, grifo nosso).

⁵⁹⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 55.

⁵⁹⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 45. Tradução nossa [to be ignorant of being in despair is the specific feature of despair.].

⁶⁰⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 42. Tradução nossa [Despair at its minimum is a state tha – yes, one could humanly be tempted almost to say that in a kind of innocence it does not even know that it is despair.].

ou de que seu amor é amor de si, egoísmo. A tarefa de Anti-Climacus em *A Doença para a Morte* é, em parte, mostrar que todo desespero é uma falha responsável em amar. Por meio de um tipo de experimento teórico diante do leitor, como um médico à cabeceira de um doente, Anti-Climacus como que injetar nele (no leitor?), paulatinamente, consciência, ou melhor, transparência, em doses cada vez maiores. Se assim fosse possível, revelar-se-ia não só que seu é, de fato, desespero e que o desespero/pecado é, em sua raiz, desamor. Anti-Climacus acrescenta informações importantes sobre características essenciais, que se revelam na raiz do desespero/pecado, quando este é desvelado, ou desmascarado, por meio do experimento de intensificação: “ao desesperar sobre o seu pecado, ele perdeu toda a relação para com a graça – e também consigo mesmo. Seu si-mesmo egoísta culmina em ambição.” Desse modo, a intensificação do desespero é intensificação do que reside no fundo do desespero, isto é, em seu fundamento: egoísmo, ou *amor de si*:

A sua tristeza, os seus cuidados, o seu desespero, são egoístas (assim como a angústia sobre o pecado, que algumas vezes praticamente conduz uma pessoa angustiantemente para o pecado, porque é o amor de si que quer ser orgulhoso de si mesmo, ser sem pecado) e consolo é o que ele menos precisa [...].⁶⁰¹

É bastante útil e mesmo honesto distinguir dois tipos de consciência quanto ao desespero/pecado: uma consciência que se pode chamar de “relativa” e outra de “fundamental”. A primeira é uma consciência *quantitativa*, que diz respeito a quanto se sabe sobre sua própria situação de desespero e depende das habilidades intelectuais e sensíveis de cada indivíduo para estabelecer conexões entre seu estado e as relações que estabelece com o mundo a seu redor. Por exemplo, se uma pessoa sabe *como* e *quanto* seu desespero afeta sua relação com as pessoas a quem vê, com que tem contato.⁶⁰² O segundo tipo se refere a uma consciência *qualitativa*, no sentido de saber que seu estado é desespero, de ter consciência disso. Sendo o desespero/pecado um problema no amor, o primeiro tipo de consciência é variável, podendo o indivíduo ter mais ou menos consciência de seu estado e das consequências referentes a isso; o segundo tipo, porém, é universal, no sentido de que todo desesperado sabe que seu estado é desespero; querer assumir isso ou não é apenas um fator de intensificação do problema espiritual. O desespero é

⁶⁰¹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 42. Tradução nossa [His sorrow, his cares, his despair are selfish (just like the anxiety about sin, which sometimes practically drives a man anxiously into sin because it is self-love that wants to be proud of itself, to be without sin), and consolation is the least of his needs [...]].

⁶⁰² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 188-204.

caracterizado, portanto, como um autoengano egoísta, ou seja, implica uma estratégia do amor de si para manter-se em vigor. Contudo, amor de si é o contrário do amor, e o autoengano do amor de si significa enganar-se quanto ao amor, abster-se de amar enquanto a condição para o amor é gratuitamente oferecida. Segundo Kierkegaard, esta é uma postura gravíssima, “pois a relação com Deus é o bem supremo, de modo que o que engana Deus [o Amor], engana-se a si mesmo da maneira mais terrível.”⁶⁰³ No fim das contas, “[e]nganar-se a si mesmo *quanto* ao amor é o mais terrível, é uma perda eterna, para a qual não há reparação nem no tempo nem na eternidade.”⁶⁰⁴ Esse autoengano desamoroso é classificado por Kierkegaard como a traição mais severa: “[...] o traidor mais perigoso de todos é aquele que cada homem traz dentro de si. Esta traição, quer se trate de se amar de maneira egoísta, quer se trate de egoisticamente não se amar da maneira certa, esta traição é certamente um segredo [...]”⁶⁰⁵ O fato dessa traição ser um segredo reforça seu caráter subjetivo e indica a consciência fundamental que o indivíduo possui a respeito dela, isto é, de seu desamor.

A ideia de traição está relacionada à ideia de vontade, ou ao papel da vontade, mas está relacionada de tal modo que aponta para a liberdade do traidor. Só há sentido em se falar de propriamente de traição, quando o traidor é livre para trair. Trata-se de um bom termo para falar de um problema referente ao amor. A questão que insiste em se impor é a de como um ser humano imerso no pecado e, assim, fora de seu fundamento (Deus/amor) pode querer o bem, pode ainda escolher a via do amor. Se seu fundamento não é bom, por congruência, suas obras não podem ser boas. Trata-se de um problema teológico tradicional, desde Agostinho, e retomado mais enfaticamente na teologia reformada. O ponto central para resolver essa questão é que o indivíduo no pecado não se relaciona diretamente com a verdade cristã, isto é, com o crístico⁶⁰⁶, com o especificamente religioso. Retomando as palavras de Climacus, ele é a “não-verdade” quando posto em relação com Cristo, ou com o amor. A “Verdade”⁶⁰⁷ é outro termo para se referir ao fundamento espiritual do indivíduo em Deus. Destarte, o indivíduo pecador

⁶⁰³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 267.

⁶⁰⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 19.

⁶⁰⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 39.

⁶⁰⁶ Uma das alternativas para se traduzir a expressão “det Christelige”, aqui referido como “o especificamente cristão”.

⁶⁰⁷ O termo “Verdade” escrito com inicial maiúscula indica a identificação mais direta entre a verdade revelada por Deus e Cristo, ou a verdade revelada como amor.

não é capaz de perceber a Verdade com *o bem*. Para isso, ele precisa da ajuda de Deus, da graça. O que não significa que ele não seja livre. Mas, então, revelam-se aqui ao menos dois tipos ou níveis de liberdade: uma liberdade que se mantém dentro da esfera da inverdade (amor de si/egoísmo) e outra, mais elevada, dentro da esfera da Verdade (amor), quando o indivíduo está fundamentado em Deus.

A graça benevolente não permite que o indivíduo perca o contato com a Verdade no estado de pecado. No entanto, neste caso, a Verdade não é compreendida como tal, mas sim como “o desconhecido”, “o absolutamente diferente”, que nem a inteligência pode captar, nem a vontade pode querer para si.⁶⁰⁸ Para que a situação se reverta e o pecador passe a querer a Verdade, o bem, precisa passar do pecado à fé – condição para a compreensão da Verdade. Neste ponto, Kierkegaard afirma a doutrina tradicional da Reforma que considera que a obra regenerativa de Deus precede a fé. Como o indivíduo é a não-verdade, a regeneração operada pela graça tem início, por assim dizer, com o dom da consciência do pecado. Em certo sentido, a graça se impõe sobre o indivíduo, como Anti-Climacus em uma passagem de *Prática no Cristianismo* afirma:

[...] só a consciência do pecado pode forçar alguém [...] (do outro lado, a graça é a força) para dentro desse horror [da Verdade que não se quer]. E exatamente nesse mesmo momento o essencialmente cristão transforma-se dentro [dele] e é pura clemência, graça, amor e misericórdia. Considerado de qualquer outro modo, o Cristianismo é e deve ser um tipo de loucura ou o maior horror. A admissão se dá apenas através da consciência do pecado; querer entrar por qualquer outra via é alta deslealdade contra o Cristianismo.⁶⁰⁹

De acordo com essa passagem, é preciso que haja uma transformação “precedente” do indivíduo, para que ele esteja em condição de aceitar a “cura radical”. Esta transformação preliminar tem começo com o despertar da consciência do pecado, que coincide com o perdão dos pecados oferecido em Cristo. Kierkegaard afirma que “o perdão dos pecados precede a conversão e fortalece os homens verdadeiramente para serem convertidos.”⁶¹⁰ Aqui entra o

⁶⁰⁸ Quanto à relação Verdade/absolutamente diferente e inteligência/razão, ver: KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas:** ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 63-74.

⁶⁰⁹ KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity.** Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 67-68. Tradução nossa [...] only the consciousness of sin can force one [...] (from the other side grace is the force) into this horror. And at that very same moment the essentially Christian transforms itself into and is sheer leniency, grace, love, mercy. Considered in any other way Christianity is and must be a kind of madness or the greatest horror. Admittance is only through the consciousness of sin; to want to enter by any other road is high treason against Christianity.]

⁶¹⁰ Cf. JP II 1206 (*Pap.* VII 1 A 167 *n.d.*, 1846). Tradução nossa [the forgiveness of sins precedes conversion and strengthens men truly to be converted.]

Espírito Santo. É ele quem opera a obra regenerativa que faz com que o pecador receba o perdão com gratidão e alegria. Assim, conversão e regeneração ocorrem simultaneamente, como duas facetas do mesmo movimento transformador da graça. E ao perdoar os pecados, o que corresponde a um gesto de amor, Deus elimina a separação radical entre Ele e o ser humano no pecado, de modo que o pecador, sustentado pela graça amorosa, recebe uma segunda liberdade – dom total de Deus – para poder amar. Portanto, trata-se de um segundo “estado de graça”, em que o indivíduo pode escolher o bem. Mas, se uma liberdade autêntica é mantida, em algum momento tem de haver uma escolha, uma decisão igualmente autêntica da parte do próprio indivíduo. Esta escolha acontece, porém, de um modo bastante peculiar, como Kierkegaard explica em uma entrada de seus diários:

[O] Cristianismo pode dizer a um homem: você deve escolher a única coisa necessária, mas de tal modo que não deve haver nenhuma questão de qualquer escolha [...] o Reino de Deus, deve ser escolhido em primeiro lugar. Consequentemente, há algo em relação ao qual não deve haver, e por definição não pode haver, nenhuma escolha, e ainda há uma escolha. Por conseguinte, o próprio fato de que não há escolha expressa a tremenda paixão ou intensidade com que se escolhe. Pode haver uma expressão mais exata para o fato de que a liberdade de escolha é apenas uma condição formal de liberdade e que, enfatizando a liberdade de escolha como tal, significa a perda certa da liberdade? O conteúdo da liberdade é decisivo para a liberdade, a tal ponto que a própria verdade da liberdade de escolha é: não deve haver nenhuma escolha, mesmo que haja uma escolha.⁶¹¹

A liberdade à qual Kierkegaard se refere não condiz com um *liberum arbitrium* abstrato, mesmo porque, segundo ele, este não ocorre de fato na existência.⁶¹² Trata-se de uma liberdade material, concreta, determinada, como exige sua concretude, por seu objeto: a Verdade de Cristo, do amor. A graça impõe a Verdade *enquanto tal* e, nessa medida, não há uma escolha da parte do indivíduo, que não pode, diante da força da graça divina, determinar o que é a verdade. Aqui cabe corretamente a sentença de que a Verdade é critério de si mesma e do falso, por certo, não no sentido preciso de Espinosa, em que a verdade é imanente ao próprio

⁶¹¹ JP II 1261 (*Pap. X 2 A 428 n.d.*, 1850). Tradução nossa [Christianity can say to a man: You shall choose the one thing needful, but in such a way that there must be no question of any choice [...] the kingdom of God, it must be chosen first. Consequently there is something in relation to which there must not be, and by definition there can be, a choice, and yet there is a choice. Consequently, the very fact that there is no choice expresses the tremendous passion or intensity with which one chooses. Can there be a more accurate expression for the fact that freedom of choice is only a formal condition of freedom and that emphasizing freedom of choice as such means the sure loss of freedom? The content of freedom is decisive for freedom to such an extent that the very truth of freedom of choice is: there must be no choice, even though there is a choice.].

⁶¹² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 53.

conhecimento e a ideia do objeto dá a garantia da adequação. Em acordo com Espinosa, Kierkegaard sustenta que a verdade não necessita de critérios e ela mesma julga o falso. O sentido é o de que a Verdade se apresenta *como verdade* ao indivíduo que, a partir de então, não tem escolha para decidir-se entre uma verdade (bem) e outra (mal), posto que a verdade está dada. O indivíduo no pecado sofre a diferença no contraste de si, como não-verdade diante da Verdade mesma. A marca da Verdade é sua total doação amorosa de Si, na iniciativa de reconciliação e no processo de regeneração espiritual do “infiel”. O sacrifício da entrega abnegada de Si da Verdade impõe ao pecador a consciência de si como não-verdade pelo contraste. É assim que a evidência da distinção entre bem e mal é estabelecida para o pecador. Na passagem anterior, Kierkegaard defende que não se trata de uma escolha entre um objeto e outro. Tal escolha não existe. Trata-se, em vez disso, de uma decisão individual de aceitar a Verdade (Cristo e o amor) ou permanecer no pecado e, neste caso, necessariamente na forma de escândalo, já que a Verdade fora revelada. A própria revelação gratuita da Verdade ao pecador o liberta e, com isso, a sua vontade. Assim, mesmo ainda no pecado, a graça permite ao indivíduo decidir-se entre assumir a liberdade em um nível mais elevado ou perder, novamente, a (segunda) liberdade que lhe fora amorosamente concedida, permanecendo escandalizado na existência pecaminosa.

A Verdade revelada é o bem revelado. Dessa forma, a opção pela Verdade coincide com a opção pelo acesso àquela liberdade mais elevada, quando se está em conformidade com a Verdade. Em outra passagem dos diários, Kierkegaard deixa claro que a liberdade concedida ao pecador como efeito prévio da segunda graça deve-se ao amor onipotente de Deus, e não a um arranjo lógico ou esquema metafísico. Por conseguinte, ele também insiste, em tom crítico, que o exercício da liberdade não acontece de modo abstrato, por mera reflexão, mas se dá como adesão a Deus:

É a maravilha indescritível do amor todo-poderoso que Deus realmente pode conceder tanto ao homem que ele, em respeito a si mesmo, pode querer falar quase como um pretendente (aqui há um belo jogo de palavras: tornar livre, propor [*at gjøre fri, at frie*]): Ter-me-ás ou não [?] – e depois esperar um único segundo para a resposta. [...] Ai, mas o ser humano não é suficientemente espírito. Ele pensa: Desde que a escolha é deixada aos humanos, eu tirarei meu próprio tempo e, *antes de tudo*, pesarei sobre isso *seriamente*. Trágico anticlímax! “Seriamente” é precisamente escolher Deus imediatamente e “antes de tudo”. [...] Por olhar fixamente para a “liberdade de escolha” em vez de escolher, ele perde tanto a liberdade quanto a liberdade de escolha [...]. Se a

visão do que é concedido a ti tenta-te, se tu te rendes à tentação e olha com anseio egoísta a liberdade de escolha, então tu perdes tua liberdade.⁶¹³

Assim, o ser humano só é realmente livre quando escolhe Deus, posto que sabe que Deus é o bem e a plenitude da liberdade. Em sentido prático, pode-se dizer que escolher Deus é escolher a liberdade porque Ele é o libertador, para quem tudo é possível, mesmo a liberdade dentro da condição do desespero/pecado, que é justamente a não liberdade.⁶¹⁴ Mas, ao ser tomado pela liberdade concedida pela onipotência, o indivíduo pode ativamente esperar “a possibilidade de auxílio [...] na força do absurdo, de que para Deus tudo é possível”⁶¹⁵. Em relação ao poder de Deus, capaz de libertar paradoxalmente aquele que está escravo no pecado, a ênfase de Kierkegaard é na atitude amorosa, no poder do amor, e não num tipo de poder metafísico sobrenatural, por assim dizer. Se assim fosse, não haveria liberdade autêntica na escolha do indivíduo pelo bem. Portanto, Kierkegaard oferece uma alternativa para se pensar a possibilidade (paradoxal) da liberdade autêntica para o indivíduo que está na condição do desespero/pecado.

Sua contribuição é significativa, primeiramente, porque retira a discussão sobre a liberdade efetiva do ser humano do campo das possibilidades abstratas e a põe no lugar onde a liberdade acontece ou é posta à prova: a concretude da existência. Sua relevância também consiste em propor uma alternativa consistente ao fatalismo teológico e à predestinação determinista pela graça. Pois, se não há liberdade efetiva do indivíduo para poder sair do estado de pecado, sua perdição é certa e não se pode falar em redenção, expiação ou correlativos dentro do Cristianismo. Por outro lado, se a graça se impõe, sem que haja autêntica decisão do indivíduo em assumir a salvação, ou todos estão determinadamente salvos, e tanto o pecado quanto a redenção, novamente, nada significam, ou há uma espécie de predestinação, em que alguns eleitos são salvos pela graça e outros não. Neste último caso, não se poderia falar propriamente do amor de Deus, no sentido apresentado em *As Obras do Amor*. Mas Kierkegaard

⁶¹³ JP II 1261 (*Pap. X 2 A 428 n.d.*, 1850). Tradução nossa [It is the indescribable wonder of almighty love that God can really concede to man so much that he, in regard to himself, can want to speak almost like a suitor (here is a beautiful play on words: to make free, to propose [at gjøre fri, at frie]): Will you have me, or will you not-- and then wait one single second for the answer. [...] Alas, but man is not sufficiently spirit. He thinks: Since the choice is left to me, I will take my own time and first of all think it over very earnestly. Tragic anti-climax! "Earnestness" is precisely to choose God immediately and "first of all." [...] By staring fixedly at "freedom of choice" instead of choosing, he loses both freedom and freedom of choice. [...]. If the sight of what is conceded to you tempts you, if you surrender to the temptation and look with selfish craving at freedom of choice, then you lose your freedom.]

⁶¹⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 71.

⁶¹⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 71. Tradução nossa [possibility of help [...] by virtue of the absurd, that for God everything is possible].

sustenta que tudo é possível para Deus e, nesse contexto, o bem é possível a todo momento pela ação regenerativa e libertadora da graça divina. O Deus todo-poderoso assim é na mesma proporção em que também é o todo-amoroso. E, por conseguinte, a liberdade existe porque Deus existe; Ele é a Liberdade e a fonte da liberdade; ou, em outras palavras, nenhuma doença é para a morte justamente porque Ele (Cristo) existe⁶¹⁶; Ele que é o reconciliador e salvador – modelo e redentor para o ser humano.

Sendo assim, o que, de fato, sustenta a liberdade do ser humano, seja antes do pecado, seja dentro do próprio estado de pecado, é a onipotência do amor divino. A onipotência do amor tudo pode e, precisamente por ser amor onipotente, concede ao indivíduo liberdade sem cessar. Por isso, pode-se falar que a marca mais peculiar do pecado é o uso da liberdade concedida pela graça para manter-se fora do amor (desespero). A onipotência do amor pode conceder liberdade mesmo no pecado, mas, exatamente no intuito de manter essa liberdade – que é o bem maior – não pode privar o indivíduo de realizar o mal e de permanecer nele, pondo-se fora do amor. O amor onipotente oferece ao indivíduo no pecado a oportunidade de sair deste estado e religar-se a seu fundamento divino originário. Tal religação só ocorre na apropriação da existência amorosa e, nesse exato sentido, tem-se que o amor é o *especificamente religioso*, visto que só ele é capaz de restabelecer o fundamento do indivíduo em Deus, religando-o em sua gratuidade benevolente. O especificamente religioso é o que caracteriza a existência propriamente religiosa e corresponde ao especificamente cristão (*det Christelige*). Este, por sua vez, se refere à relação de fundamentação espiritual do indivíduo em Deus, como visto no segundo capítulo. Aqui, tem-se que esta relação fundamental expressa a onipotência divina com sua propriedade libertadora. Essa propriedade é, portanto, inerente à relação que estabelece o propriamente religioso. Sendo a onipotência libertadora uma faceta do amor de Deus e, sendo aquela relação fundamental uma relação de/no amor, fica confirmado que o amor especifica o (propriamente) religioso em Kierkegaard. Portanto, o que delimita a esfera da vida religiosa, enquanto vida cristã (ou Religiosidade *B*, segundo Climacus), é o amor, ou a relação de fundamentação do (amor do) indivíduo em (o amor de) Deus. Esta relação fundamental é, de novo, amor, relação de amor.

⁶¹⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 7.

5.2 A REVOLUÇÃO KIERKEGAARDIANA: A INDIVIDUALIDADE ESTABELECIDADA PELO AMOR

5.2.1 Amor como interioridade

O objetivo autoral de Kierkegaard, considerado dentro dos limites do que se pode saber a respeito desse assunto, é a exposição da problemática do tornar-se cristão. Sua filosofia se desenvolve em torno da relação entre indivíduo e Cristianismo. Não se trata de discutir o problema da verdade do Cristianismo. Importa ter consciência clara (relação transparente) do que é o Cristianismo (daí a empreitada de Kierkegaard em rerepresentar aos cristãos da Cristandade do século XIX os conceitos fundamentais do Cristianismo) e de como “eu”, um indivíduo particular, me relaciono com essa doutrina. Essas duas tarefas subjetivas relacionam-se com a questão do critério que define o que é ser cristão, ou *como* é o cristão, especificamente.⁶¹⁷ O tema do tornar-se cristão, é a espinha dorsal da filosofia kierkegaardiana. Nenhum ser humano nasce cristão nem passa a ser por meio de ritos ou participação em alguma coletividade que se considera cristã. A categoria que define o Cristianismo é o “espírito” e este só existe individualmente. O que diz se um ser humano é cristão é o vigor do espírito nele e, como se sabe, o vigor do espírito é a fé. O espírito oferece ao sujeito um núcleo individual, que Kierkegaard identifica como sendo o “si-mesmo” (*Selv*). Daí que o sujeito que não tem consciência de si como espírito, ou não vive como espírito efetivamente e nem se empenha para isso, “um *si-mesmo* ele não era e um *si-mesmo* ele não se tornou”⁶¹⁸. Mas, porque tornar-se si-mesmo é tornar-se cristão, ou espírito, e depende da fé como relação de fundamentação em Deus, esse processo de tornar-se constitui a vida religiosa. Esta vida especificamente religiosa não é um simples estado adquirido. Kierkegaard a entende tanto como apropriação do *especificamente cristão* enquanto *dom*, quanto como a realização dessa especificidade por obras de amor enquanto *tarefa*. Nessa medida, pode-se falar em tornar-se religioso, entendido, portanto, como tornar-se cristão.

O que faz de um ser humano um cristão, inserindo-o na existência religiosa, ou no âmbito do propriamente religioso, é o amor. É nesta medida, como visto, que o amor é o especificamente religioso e, por isso, a problemática central da obra de Kierkegaard se refere àquilo em que consiste ou que define “o religioso” enquanto *qualidade* transformadora do

⁶¹⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 20-23.

⁶¹⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 52. Tradução nossa a partir do original dinamarquês [a self he was not, and a self he did not become].

indivíduo. O religioso é o qualificador de uma individualidade a partir da unidade humana dada (indivíduo no sentido comum). Assim sendo, a diferença a existência religiosa e a não religiosa relaciona-se ao que inaugura essa “segunda individualidade/subjetividade”⁶¹⁹ no sujeito que se torna um indivíduo, para além e a partir daquela individualidade/subjetividade dada:

Comumente se acredita que o ser subjetivo não constitui nenhuma arte. Ora, é claro que todo e qualquer ser humano também é, afinal, de algum modo, um sujeito avulso [*et Stykke Subjekt*]. [...] tornar-se aquilo que já se é [...], quem, afinal, desperdiçaria seu tempo com isso? Seria, de fato, a mais resignada de todas as tarefas da vida. [...] a mais difícil de todas, porque todo ser humano tem um forte prazer e uma pulsão por se tornar algo de diferente e de maior do que ele é.⁶²⁰

Esta passagem pressupõe a distinção entre dois tipos de subjetividade: uma relativa ao que Climacus chama de “sujeito avulso”, que é a subjetividade como condição prévia, dada, de qualquer ser humano, e uma subjetividade referente à “arte”, isto é, à tarefa de “ser subjetivo”. Essa arte corresponde ao processo de transformação pessoal do tornar-se indivíduo, ou cristão, que equivale a tornar-se amoroso. Mas essa transformação não significa tornar-se um outro para além de si, numa espécie de expansão objetiva, como, por exemplo, adquirir mais beleza, ou mais conhecimento, ou mais influência, ou mesmo passar a fazer algo diferente, como práticas “benéficas”. E muito menos passar a ser, metafisicamente, outra pessoa, o que, de todo, é impossível. Antes, “consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, [...] este ser humano individual específico”⁶²¹ que, de alguma forma, “já se é”⁶²². Consiste em sacrificar-se e em arriscar perder tudo por amor. Por meio de Anti-Climacus, Kierkegaard observa que todo ser humano, enquanto síntese espiritual, sai “originalmente das mãos de Deus na correta

⁶¹⁹ Kierkegaard se refere a essa “segunda individualidade”, normalmente, como “o indivíduo”, *den Enkelte*, traduzido para o português com frequência como “indivíduo singular” ou, simplesmente, “o singular”. O termo usado para expressar o indivíduo em sentido comum e, empregado, sobretudo, quando Kierkegaard quer ressaltar a ideia do indivíduo como mera repetição numérica do gênero humano, é *Individ* (et). “Sujeito” (*Subjekt*), por sua vez, pode, *em geral*, substituir tanto *Individ* quanto *Enkelte*, sendo assumido como sinônimo de “indivíduo” em português, pois, ambas as formas pressupõem algum tipo e algum nível de subjetividade. *Individ* e *Enkelte* referem-se ao sujeito. O que importa esclarecer é que, normalmente, Kierkegaard faz uso do termo “Subjekt” (sujeito) em lugares em que a contraposição estratégica com a “objetividade” ou com a “subjetividade com reflexão não propriamente subjetiva” lhe parece relevante.

⁶²⁰ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 135.

⁶²¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5. Tradução nossa a partir do original dinamarquês [to venture wholly to become oneself, [...] this specific individual human being].

⁶²² Ver passagem citada anteriormente.

relação”⁶²³. Deus, porém, como que solta o ser humano criado de suas mãos para que, assim, ele se relacione a si mesmo, isto é, para que seja livre e subjetivo. Permanecer “preso” nas mãos de Deus significa permanecer como objetividade. É pela liberdade de poder ser si mesmo, por si mesmo, que cada ser humano particular se torna subjetivo. Mas, ao ser “solto” das mãos de Deus e, por conseguinte, podendo ser por si mesmo (livre), o ser humano pode efetuar bem essa tarefa de ser sujeito – realidade que lhe é potencial – ou pode querer e tentar ser o si-mesmo que não é, ao qual sua potência originária não corresponde. Essa fuga de si, do que se é, pode se realizar tanto como simples queda do sujeito na objetividade, o que geralmente corresponde ao desespero passivo ou da fraqueza, quanto como empenho pessoal em usar as habilidades subjetivas não para assumir a plenitude da subjetividade, mas para manter-se, de algum modo na objetividade, o que caracteriza o desespero desafio.

Essa perspectiva da fé como tornar-se subjetivo é oferecida por Kierkegaard, sobretudo, por meio de Johannes Climacus, no *Pós-Escrito*, a partir do qual se pode compreender o desespero ou o pecado como a condição de objetividade do sujeito, por responsabilidade própria.⁶²⁴ Climacus trabalha mais especificamente com o termo “subjetividade”, em vez de “indivíduo” ou algum termo equivalente como contrabalanço dialético ao excesso de objetividade disseminado em sua época. Note-se que o problema subjetivo não é a presença de objetividade na vida subjetiva, o que é mesmo relevante e necessário. O problema é a objetivação, ou melhor, a relação objetiva com sua própria subjetividade, que impede a relação adequada com Deus, que só se dá através do ato de ser subjetivo em fé (paixão paradoxal na relação com o eterno) e em amor (autoentrega abnegada). Por outro lado, o simples ato ou processo de tornar-se subjetivo não corresponde diretamente ao tornar-se cristão. Com a ênfase na subjetividade, Climacus ressalta que não há Cristianismo ou cristão sem subjetividade. Para que um indivíduo seja cristão, seja espírito, precisa se relacionar com Deus, estando ele mesmo sob as condições da temporalidade. Portanto, esta relação só pode se dar através da fé, que é subjetividade. “Deus é sujeito e, por conseguinte, só é para a subjetividade na interioridade.”⁶²⁵ Assim, a tendência à objetividade é uma negatividade que precisa ser superada para, então, tendo-se um sujeito diante de Deus, que este responda subjetivamente a seu fundamento

⁶²³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 16. Tradução nossa a partir do original dinamarquês [in its original state from the hand of God [...] in the proper relationship].

⁶²⁴ A crítica de Climacus se volta, mais especificamente, à objetividade científica e intelectual de seu contexto, com forte influência do hegelianismo. Mas esta crítica também se refere à acomodação às generalidades preestabelecidas, como o Estado, a humanidade, o Cristianismo (a Cristandade), que são um tipo de objetividade.

⁶²⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 211.

originário, aceitando-o no amor ou negando-o no pecado. Desse modo, o problema está em esclarecer em que consiste a transformação na mesma subjetividade que permite com que esta se torne, de fato, espiritual, numa relação de *continuidade* com sua própria identidade e *descontinuidade* com a situação de pecado. Pois o sujeito permanece o mesmo, tem a mesma identidade; o que muda é sua qualidade subjetiva, quer dizer, a subjetividade adquire uma qualidade nova, identificando-se com o sujeito propriamente religioso, o Indivíduo, o cristão.

Considerando-se que a diferença na transformação subjetiva não tem a ver com a individualidade imediata, a “primeira individualidade”, o acesso ao especificamente religioso no sujeito não pode se dar objetivamente, por meio da análise de características físicas ou psicológicas. Isso se deve ao fato de aquilo que configura, que opera a mudança fundamental do tornar-se também não ser algo imediato, mas transcendente ao indivíduo. A instância não objetivável que concretiza essa mudança do indivíduo, ou da subjetividade, e pela qual se pode compreender com precisão a dinâmica complexa do tornar-se é a *interioridade*. A interioridade não é algo radicalmente distinto da subjetividade. Antes, é sua maior expressão. “Interioridade” é subjetividade. Mas Kierkegaard lança mão deste termo como uma *categoria* para se referir à subjetividade enquanto autoatividade subjetiva interior, que encontra sua origem e identidade não como uma referência objetiva fora de si, mas na relação fundamental que estabelece com Deus. Assim, a interioridade não é, exatamente, algo diferente da subjetividade, e sim uma categoria que expressa sua ênfase e, assim, uma forma de enfatizar também essa relação fundamental que, por sua vez, está vinculada à consciência que o sujeito tem de si como um existente (Climacus), como um si-mesmo (Anti-Climacus). A interioridade é o âmbito subjetivo em que a imanência do indivíduo particular e o elemento transcendente de transformação da individualidade – o poder onipotente do amor divino – se encontram. Esse encontro, que corresponde a uma atividade humana, é o desdobramento do amor divino na humanidade particular, originando a(s) obra(s) de amor. Por essa razão, o esclarecimento do conceito de interioridade é determinante para se abordar teoricamente a filosofia fundamental da religião em Kierkegaard, centrada no tornar-se cristão.

A dificuldade por parte de muitos leitores de Kierkegaard em compreender a dinâmica do tornar-se deve-se, em grande medida, ao fato de não pressuporem que a interioridade deve ser constituída e que isso está na base da transformação subjetiva rumo à individualidade amorosa. Outro empecilho é a insistência em manter separados *meio* e *fim*, quando o autor dinamarquês, em sua originalidade e perspicácia filosóficas, faz com que ambos coincidam – e aqui se encontra o coração da dialética kierkegaardiana. Dessa forma, a *relação* que constitui a interioridade religiosa é o *meio* para se alcançar tal interioridade e também o *fim*, a própria

“presença” da interioridade. Em outros termos, essa relação específica é, ela mesma, o *meio* para sua meta e *a sua meta*.⁶²⁶ O que fica mais claro ao se superar outro problema: a não identificação entre torna-se indivíduo e tornar-se amoroso, já que o amor é, ele mesmo, esse meio de transformação subjetiva e o fim dessa transformação. Essa paradoxalidade⁶²⁷, em que meio e fim coincidem, é o problema axial do ponto de vista de uma filosofia da religião em Kierkegaard que pretenda assumir como centro o tornar-se indivíduo. Trata-se do próprio conceito de amor e, por conseguinte, do que vem a ser o Cristianismo. Qualquer outro problema é periférico, dirigindo-se para ele ou derivando-se dele.

É, portanto, a investigação sobre a categoria de “interioridade” e sua constituição que permite compreender mais precisamente os conceitos interrelacionados “indivíduo”, “espírito”, “si-mesmo” e “cristão”, bem como de seus correlatos “desespero/pecado”, “fé” e “amor”. Com a constituição da interioridade, há a constituição do indivíduo, ou do ser-cristão. Assim, a investigação do tornar-se si-mesmo, a partir da perspectiva da constituição da interioridade religiosa, assumida como caminho intermediário para a compreensão da transformação subjetiva, permite manter o caráter dialético em que os conceitos kierkegaardianos são erigidos, bem como uma aproximação a estes conceitos, a partir de dentro da própria dinâmica que os constitui.

Importa ressaltar que a interioridade a ser constituída nessas condições é *religiosa* e não se identifica com uma interioridade genérica ou mera contraposição à exterioridade, como se verá mais adiante. É importante, também, salientar que esse processo de constituição corresponde a uma transformação operada pela graça divina e aceita por apropriação pela liberdade humana. Trata-se de uma mudança pessoal, em que o sujeito se torna amoroso e, assim, se torna espírito, um si-mesmo. Essa constituição, portanto, não deve ser compreendida ao modo de uma produção ou alteração num objeto, à semelhança da construção ou do reparo de uma coisa dentro do sujeito. A ideia central, neste caso, é a de que a subjetividade é caracterizada pela interioridade e que esta, por sua vez, não está dada, mas deve ser constituída. Todo sujeito enquanto sujeito possui certo grau de interioridade, “pois a interioridade é

⁶²⁶ Uma explicação analítica adequada e simples para esse ponto bem específico seria que a meta, ou o fim de tal relação constituidora equivale ao constante empenho em manter a relação. O valor da dialética, porém, está, sobretudo, no que diz respeito ao início da relação, quando esta passa a vigorar. Pois, segundo Kierkegaard, somente essa relação específica quer e pode ser a base para o estabelecimento de si mesma. Ou seja, o estabelecimento da relação tem como condição o vigor da própria relação. Por isso, o problema do tornar-se deve ser abordado em sua estrutura e metodologia de apresentação dialéticas.

⁶²⁷ Essa relação é paradoxal na medida em que para alcançar o fim não se pode deixar o meio, o caminho *para*. Antes, é preciso estar a caminho constantemente, sem nunca chegar, pois terminar o caminho é parar de amar.

justamente a subjetividade.”⁶²⁸ O determinante é, portanto, a qualidade da interioridade, que pode ser do pecado ou do amor. Seja pecaminosa ou amorosa, a interioridade precisa ser constituída; nunca é objetivamente dada, nem por Deus nem pela natureza, mas corresponde à própria autoatividade do “ser” sujeito. Por conseguinte, a dimensão religiosa é fundamentalmente concretizada, ou atualizada em cada ser humano particular, por meio da constituição da interioridade *religiosa*, sendo que, a única via para essa constituição específica é o amor.

5.2.1.1 A perspectiva de constituição da interioridade religiosa e as bases do conceito de interioridade

O núcleo da dinâmica do tornar-se si-mesmo identifica-se com uma transformação específica da subjetividade, por meio da constituição da interioridade religiosa. Uma transformação no sentido de mudança de forma: de modo de ser, existir. Essa mudança depende de uma constituição de algo novo no sujeito – por isso *constituição* – e não adaptação. Trata-se da constituição como algo a ser estabelecido, alcançado. Esse *algo* equivale a uma relação. Nesse sentido, não há aquisição ou posse do novo, nem como coisa nem como estado estático, inalterável; há uma relação específica que deve ser mantida constantemente. Assim, a plenitude de tal relação, nos limites históricos, se dá num modelo de tensão, em vez de compleição definitiva e estática. Para dizer de modo mais exato, a compleição é alcançada na tensão, e, assim, os dois modelos relacionais se equivalem, e essa equivalência se dá na mesma medida em que meio e fim se correspondem na relação de amor. A permanência da tensão é um indicativo de que a conformação da interioridade que diz do sujeito é uma autoatividade subjetiva, em vez de uma “condição adquirida” ou de um “estado de ser” alcançado. Precisamente pelo fato de a interioridade religiosa ser uma relação não dada, mas que deve ser buscada pelo sujeito, é que se assume, neste trabalho, a perspectiva de uma *constituição* da interioridade. O entendimento de que a interioridade é ou deve ser constituída favorece tanto a compreensão da dialética kierkegaardiana⁶²⁹ quanto o diálogo com críticos como Adorno e Løgstrup, que também assumem a interpretação de que, para Kierkegaard, há uma constituição

⁶²⁸ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução, apresentação e notas de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 220-221.

⁶²⁹ Sobretudo, no que diz respeito às categorias vinculadas à subjetividade, como “espírito”, “indivíduo”, “si-mesmo”, “dever” e “desespero/pecado-fê”, por exemplo.

da interioridade.⁶³⁰ Importa manter em mente que à esta constituição da interioridade *religiosa* corresponde, exatamente, o processo, ou a dinâmica existencial do tornar-se amoroso. A interioridade é religiosa porque amorosa.

O próprio Kierkegaard não faz uma referência direta a uma “constituição da interioridade”, nem em suas obras assinadas nem nas pseudônimas. Mas, é justamente essa ideia que está na base de sua obra como um todo, ainda que dita ou insinuada de modos diversos como: “passagem de um estágio existencial a outro”, “tornar-se subjetivo”, “tornar-se cristão”, “mudança/salto qualitativa(o)”, dentre outros. É a percepção da necessidade de esse *vir a ser* específico – a constituição de uma subjetividade qualitativamente diferente daquela dada pela generalidade da natureza ou pela conformação sociocultural – que a obra, em seu caráter maiêutico, visa incitar em seu leitor.

O uso do termo e da ideia de “constituição” possui, também, uma vantagem etimológica, coerente com a filosofia kierkegaardiana do “tornar-se”. O correspondente originário latino *constitutio* significa “ato de estabelecer algo, uma regulamentação ou uma ordem” e está relacionado ao verbo *constituere*, formado por *con(m)*, indicativo de companhia, sociedade, mais *statuere*: “colocar em pé, erigir”, e significa, portanto, “firmar, estabelecer, colocar em pé, erigir sobre fundamento sólido.”⁶³¹ Desse modo, o sentido de constituição enquanto *constitutio* é consonante com a perspectiva kierkegaardiana do tornar-se si-mesmo a partir de um fundamento divino. Isso pressuposto, é preciso, antes de tudo, esclarecer o conceito de “interioridade” em Kierkegaard, para, a partir de então, analisar a relação que a constitui e a problemática central a que essa tese se dedica.

O termo “interioridade” aqui empregado traduz o dinamarquês *Inderlighed* e, assim como seu correspondente *Inderliggjørelse*, derivou-se do adjetivo *inderlig* (paralelo ao alemão *innerlich*), que, por sua vez, originou-se do Nórdico antigo *innarliga* – “no lado de dentro”. “Como um conceito, interioridade tem sua raiz no misticismo medieval alemão, que foi revivido na tradição pietista que se seguiu à Reforma.”⁶³² A tradução de *Inderlighed* é bem complexa e, de certo modo, uma das causas de sua má interpretação por parte de muitos. Esse problema é

⁶³⁰ Adorno apresenta essa concepção mais diretamente no capítulo II – “*Konstitution der Innerlichkeit*” (Constituição da Interioridade) – de *Kierkegaard: Konstruktion des Asthetischen*. Cf. ADORNO, T. W. **Kierkegaard: Konstruktion des Asthetischen**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1966. p. 46-86. Løgstrup, basicamente, segue a mesma interpretação de Adorno, apesar de não tratar diretamente a respeito da constituição da interioridade. Cf. Løgstrup, K. E. **The Ethical Demand**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

⁶³¹ Cf. BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Saraiva, 1963. v. 2, p. 736.

⁶³² Cf. INWARDNESS/INWARD DEEPENING, Christian Fink TOLSTRUP. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, Willian e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Vol. 15, Kierkegaard’s Concepts, Tomo III. Farnham: Ashgate, 2014. p. 33. Tradução nossa.

exemplificado e agravado pela tradução mais comum para o inglês – “inwardness”, versão-base para muitos pesquisadores e comentadores. Hannay observa:

“Inwardness” de modo algum é uma tradução perfeita de “Inderlighed.” Como a *Innerlichkeit* de Hegel, o sentido não é aquele de direcionamento para o interior, que o termo “Indvortshed”, também encontrado no *Pós-Escrito*, cobre. “Inderlighed” refere-se a um calor interno, sinceridade, seriedade e integridade na preocupação que se tem com o que importa, uma “genuinidade” não aplicada a algo, mas que vem *de dentro*.⁶³³

Cappelørn também questiona essa influente tradução-padrão:

Os Hong traduzem *Inderlig* com “inwardly”. Esta [tradução] também não é totalmente adequada. É de certa forma muito emocional e perde a dimensão ativa. Em dinamarquês, os termos *Inderlighed* e *Inderlig* são também traiçoeiros. Eles podem certamente ser usados para expressar algo que se sente profundamente e, neste sentido, mostram traços da influência pietista. Mas, como eu entendo, trata-se de uma redução questionável do que Kierkegaard quer dizer. Para Kierkegaard, há uma conexão indissolúvel entre *Inderlighed* e *Inderliggørelse* (literalmente, “fazendo no interior”). Tentarei descrever o último termo mais claramente [...]. Ele pode ser dissecado como segue: *Inderlig-gørelse*. Primeiro, ele significa que eu faço [gø] de algo parte de meu ser *interior* (*indre*), por exemplo, o bem, de tal modo que ele seja completamente determinante para mim. Segundo, sei que este algo, por exemplo, o bem, tem de ser, de fato, apropriado quando ele decisivamente vem à expressão em minhas ações, nas quais eu *faço* [gø]. Ele é, então, um movimento de dois lados: há uma apropriação e uma reduplicação. É importante incluir o aspecto ativo aqui [...].⁶³⁴

Independentemente da língua com que se trabalha, ambas as observações confirmam a dificuldade em traduzir o termo, mas também iluminam o campo semântico para uma tradução

⁶³³ KIERKEGAARD, S. A. **Concluding Unscientific Postscript**. Ed. e trad. Alastair Hannay. New York: Cambridge University Press, 2009. p. xxxviii-xxxix. Tradução nossa [“Inwardness” is by no means a perfect translation of “Inderlighed”. As with Hegel’s *Innerlichkeit*, the sense is not that of inward-directedness, which the term ‘Indvortshed’, also found in the Postscript, conveys. “Inderlighed” refers to an inner warmth, sincerity, seriousness and wholeheartedness in one’s concern for what matters, a “heartfeltness” not applied to something but which comes *from* within.].

⁶³⁴ CAPPELØRN, N. J. Spleen essentially canceled – yet a little spleen retained. In: MOONEY, Edward F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements**. Bloomington: Indiana University Press, 2008. p. 136. Tradução nossa [The Hongs translate *Inderlig* with ‘inwardly.’ This is not fully adequate, either. It is somehow too emotional and loses the active dimension. In Danish the terms *Inderlighed* and *Inderlig* are also tricky. They can certainly be used to express something deeply felt, and in this sense they show traces of Pietistic influence. But as I understand it, this (*sic*) a questionable reduction of what Kierkegaard means. For Kierkegaard, there is an indissoluble connection between *Inderlighed* and *Inderliggørelse* (literally, ‘making inward’). I will attempt to describe the latter term more clearly [...]. It can be dissected as follows: *Inderlig-gørelse*. First, it means I make [gø] something a part of my *inner* being (*indre*), for example, the good, in such a way that it is completely determinative for me. Second, I know that this something, for example, the good, has indeed been appropriated when it decisively comes to expressions in my actions, in what I *do* [gø]. It is, then, a two-sided movement: there is appropriation and reduplication. It is important to include the active aspect here [...].].

melhor e uma compreensão mais acurada de seu sentido original. A tradução para o português com o termo “interioridade”, apesar de não cobrir plenamente o termo *inderlighed*, é mais preciso que seu equivalente inglês *interiority*, na medida em que enfatiza mais uma disposição subjetiva que a contraposição com uma “exterioridade” (*exteriority*).⁶³⁵ Importa destacar, com Hannay, que “o sentido não é aquele de direcionamento para o interior”, mas expressa uma qualidade subjetiva, “uma ‘genuinidade’ [...] que vem *de dentro*” e que diferencia o sujeito da coletividade dada (humanidade, Estado, cultura).

Outro elemento importante para esclarecer o que aqui se entende por interioridade em Kierkegaard é a íntima conexão entre os termos *Inderlighed* e *Inderliggørelse*, considerando-se que um pressupõe o outro. O primeiro indica uma instância subjetiva relacionada à própria vida da subjetividade enquanto tal; o segundo refere-se à dinâmica de tornar-se subjetivo para além da subjetividade numérica dada e mesmo para além do núcleo corpóreo-psíquico que constitui todo indivíduo humano. Esse vínculo é de sua relevância, pois só se pode falar no vigor de uma interioridade na medida em que há esse movimento específico de *Inderliggørelse*, em que, segundo Niels Cappelørn, “eu faço [*gø*] de algo parte de meu ser interior (*indre*)”, isto é, quando eu me aproprio de uma ideia, conceito ou valor e a/o reduplico em meu posicionamento ante a realidade e nas atitudes, ou ações cotidianas. Assim, ao se usar aqui o termo “interioridade” (*Inderlighed*) está se pressupondo o constante movimento de apropriação e reduplicação a que *Inderliggørelse* se refere.

O sentido originário do termo, baseado em sua etimologia, ajuda tanto na compreensão de seu significado em Kierkegaard quanto na justificativa de sua importância para o estudo da filosofia kierkegaardiana em geral, centrada num conceito de indivíduo que não está pronto, mas cuja individualidade deve ser *constituída*. Assim, uma relevante observação deve ser feita: a interioridade *religiosa* não é um tipo de interioridade dentre outros, mesmo considerando-se as variadas referências quanto ao uso do termo, ao longo dos diversos textos do autor em questão. Há um conceito fundamental de interioridade que perpassa toda a obra de Kierkegaard, e é com base nesse conceito que se pode falar de uma interioridade religiosa ou não religiosa, por exemplo, uma interioridade *estética*. A abordagem desse conceito fundamental tem seu

⁶³⁵ Outra razão para a escolha de “interioridade” para traduzir *inderlighed* ou, secundariamente, o inglês *inwardness* é que esta também foi a escolha de Álvaro Luiz M. Valls em sua tradução das obras *O Conceito de Angústia* (cf., por ex., KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 158), *As Obras do Amor* (cf., por ex., KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 156) e *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* (cf., por ex., KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução, apresentação e notas de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 199). Essa “padronização” favorece possíveis consultas críticas.

ápice “especulativo” com o pseudônimo Johannes Climacus, no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* (1846). Por outro lado, recebe seu sentido mais profundo e seu alicerce filosófico na complementaridade entre os escritos *As Obras do Amor* (1847), assinado por Kierkegaard, e *A Doença para a Morte* (1849), pelo pseudônimo Anti-Climacus. Em geral, o conceito de interioridade recebe um papel positivo na obra como um todo. Apesar de tal caráter permanecer e predominar, há críticas importantes que apontam os limites de seu significado e uso.

As posturas negativas referentes a esse conceito têm duas razões principais: (1) subestimação do valor da ideia de interioridade e (2) resistência à mesma. A maior parte dos comentadores desvaloriza ou negligencia o conceito, seja por atribuir-lhe pouca relevância, seja por considerá-lo demasiado complexo e difuso no *Corpus*. Quanto a essa subestimação, é preciso ressaltar que, sem uma adequada compreensão desse conceito, há um conseqüente déficit na compreensão da dinâmica existencial à qual Kierkegaard se refere como “tornar-se si-mesmo”. Considerando-se que esta dinâmica compõe o eixo de sua filosofia, então, o prejuízo conceitual passa a ser de grande proporção. Quanto aos que resistem em relacionar a constituição da interioridade com o tornar-se si-mesmo, cabe apresentar suas críticas e seus limites relativos à adequada compreensão desse relevante conceito.

Os que resistem à ideia de interioridade fazem-no por três motivos mais comuns: (1) interpretação inadequada da abordagem crítica feita no *Pós-Escrito*, (2) interpretação inadequada dos conceitos de “fechamento hermético” (*Indeshluttede*) e “interioridade oculta” (*skjulte Inderlighed*) apresentados por Anti-Climacus⁶³⁶ e (3) influência das leituras de Adorno e Løgstrup. Essas posturas de resistência também não se dão pelos mesmos motivos. Enquanto as primeiras entendem que o conceito deve ser rechaçado, como categoria de compreensão do tornar-se si-mesmo, por ser um elemento negativo, isto é, definitivamente caracterizado pelo desespero ou pecado, as interpretações de Adorno e Løgstrup acusam Kierkegaard de centrar sua filosofia numa ideia de interioridade essencialmente abstrata, incapaz de falar de um ser humano efetivamente relacionado com o mundo. No entanto, uma análise mais detida e cuidadosa pode demonstrar que “[o] conceito de interioridade desempenha um papel central na autoria de Kierkegaard. Mas, [...] enquanto os usos que Kierkegaard faz deste são bem definidos, o conceito de interioridade é susceptível de uso inapropriado [...]”⁶³⁷ Nessa medida,

⁶³⁶ Respectivamente em *A Doença para a Morte e Prática no Cristianismo*.

⁶³⁷ Cf. INWARDNESS/INWARD DEEPENING, Christian Fink TOLSTRUP. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, William e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Vol. 15, Kierkegaard's Concepts, Tomo III. Farnham: Ashgate, 2014. p. 38.

a relevância do conceito de interioridade deve ser justificada e as falhas nas interpretações negativas dos principais críticos devem explicadas.

5.2.1.2 Possíveis bases de objeção ao conceito de interioridade a partir do Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas

Devido ao fato de o conceito de interioridade ser trabalhado mais direta e detidamente no *Pós-Escrito* e, também pelo fato de este ser a fonte principal de controvérsias em relação ao uso positivo do conceito, é importante esclarecer em que consiste a crítica a seu uso e em que sentido esta visão está equivocada. A dificuldade acadêmica de lidar com tal crítica está em que não há trabalhos específicos que discutem o conceito de interioridade. Em geral, ele é pressuposto ou simplesmente rejeitado. A obra mais substancial a respeito é, como indica seu subtítulo, “uma análise estrutural da Teoria dos Estádios”, de Stephen Dunning, publicada em 1985.⁶³⁸ Não se trata, portanto, de um trabalho sobre o que vem a ser interioridade ou a problemática que a envolve, mas sobre a dialética que permite conceber a diferença entre os estádios existenciais, pressupondo que haja uma estrutura subjacente a eles. Por outro lado, o escrito mais recente sobre o tema limita-se a uma parte dentro de um capítulo num comentário ao *Pós-Escrito*, publicado em 2010, mas que, também, não desenvolve o conceito em si.⁶³⁹ Embora ambas as obras possam contribuir para uma pesquisa quanto ao tema em questão, nenhuma delas discute com precisão (mesmo que possuam indicações no decorrer do texto) o conceito nem a problemática referente a seu uso.

A recepção negativa do conceito de interioridade baseia-se em uma parte bem específica do *Pós-Escrito*, de tal modo que é possível demonstrar os limites dessa interpretação por meio de uma análise mais abrangente do contexto do livro, com sua problemática específica, e, então, por uma revisão atenta do enunciado daquela passagem particular.⁶⁴⁰ Para tanto, é preciso expor, primeiramente, o que essa obra de fato diz a respeito da interioridade, no contexto de sua

⁶³⁸ Cf. DUNNING, Stephen N. **Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: a structural analysis of the Theory of Stages**. Princeton; Nova Jersey: Princeton University Press, 1985. Apesar de ser uma boa contribuição para o estudo analítico do conceito de interioridade, este fica em segundo plano, também com pressuposto. Ironicamente, o termo “interioridade” não aparece no índice remissivo ao fim do volume de 344 páginas.

⁶³⁹ Cf. MOONEY, Edward F. From the Garden of the Dead: Climacus on interpersonal inwardness. In: **Kierkegaard Concluding Unscientific Postscript: a critical guide**. Ed. Rick A. Furtak. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 64-86. Outros artigos com boa aproximação à problemática da interioridade são: HUGHES, Edward J. How Subjectivity is Truth in “Concluding Unscientific Postscript”. **Religious Studies**. Cambridge, v. 31, n. 2, p. 197-208, jun. 1995; e LOCKHART, Jennifer. R. Kant and Kierkegaard on Inwardness and Moral Luck. **Philosophical Investigations**, [s.l.], v. 38, n. 3, p. 251-275, mar. 2015.

⁶⁴⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 233-234. Essa passagem será apresentada e discutida mais adiante.

problemática central. O livro foi estruturado em duas partes principais: “Primeira parte – O problema objetivo da verdade do Cristianismo” e “Segunda parte – O problema subjetivo – A relação do sujeito com a verdade do Cristianismo, ou o tornar-se cristão”.⁶⁴¹ “A primeira parte é a continuação prometida [dando ao problema das *Migalhas Filosóficas* uma vestimenta histórica]; a segunda parte é [...] uma nova abordagem do problema das *Migalhas*”⁶⁴², que consiste no que Climacus retoma, para desenvolvê-lo mais detalhadamente: “*Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?*”.⁶⁴³ E, em seguida, retoma, também, uma observação relativa a esse problema:

Como se sabe, o Cristianismo é, com efeito, o único fenômeno histórico que [...] precisamente por causa do histórico, pretendeu ser para o indivíduo o ponto de partida de sua consciência eterna, [...] pretendeu fundamentar-lhe a sua salvação em sua relação a algo histórico.⁶⁴⁴

Considerando-se que o Cristianismo é “um fenômeno histórico” que pretendeu fundamentar a salvação do indivíduo “em sua relação a algo histórico”, em princípio – como apresenta Climacus – é possível se pensar em dois modos de aproximação à verdade do mesmo: via objetividade histórica e via relação subjetiva com tal “fenômeno”. A aproximação objetiva a esse problema da verdade do Cristianismo, como apresentada na primeira parte do livro, é contestada por Climacus, posto que, “[p]ara a consideração objetiva, o Cristianismo é uma *res in facto posita* [lat.: algo dado de fato], cuja verdade é questionada, contudo, de modo puramente objetivo” e, assim sendo, “por esse caminho o problema jamais surgirá de forma decisiva, isto é, nem se apresenta, porque o problema reside precisamente na decisão.”⁶⁴⁵ Assim, a aproximação adequada deve ser subjetiva, como desenvolvida na segunda parte. Logo, o problema é desdobrado em dois níveis: o da necessidade de o sujeito assumi-lo pessoalmente, pondo-o como um problema para si, e o de *como* resolvê-lo, isto é, “como [eu] posso entrar em

⁶⁴¹ Títulos das partes, de acordo com o sumário (cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 9).

⁶⁴² KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 23 [Introdução].

⁶⁴³ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 20 [Introdução].

⁶⁴⁴ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 20-21 [Introdução].

⁶⁴⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 27.

relação com essa doutrina” e “tomar parte na bem-aventurança que o Cristianismo promete? O problema concerne apenas a mim”.⁶⁴⁶

Esse problema se resolve por meio de uma decisão pessoal, que é, portanto, de natureza subjetiva, de modo que o próprio interesse (“interesse infinito”) em o resolver, intrinsecamente vinculado ao empenho em fazê-lo, constitui, dialeticamente, sua resolução. Porque se trata de um problema que se refere à fé. Pôr-se o problema já faz parte da dinâmica da fé, e o ato de assumir o problema pessoalmente coincide com o empenho em resolvê-lo e, mais radicalmente, com a própria solução, posto que o problema é estar fora da fé. Logo, se o sujeito decide assumir o problema como seu, entra na dinâmica da fé e, em certa medida, não está mais fora desta dinâmica. Mas importa enfatizar que essa dinâmica é uma *relação* do sujeito com Deus. Se no contexto de Kierkegaard/Climacus a fé era entendida como elemento pressuposto, uma relação de tal natureza está dispensada. Em outros termos, se a fé – e, assim, a vida *propriamente* religiosa, o amor – consiste *na* relação ativa e constante do sujeito com Deus, a partir da existência (sempre pessoal), então, qualquer concepção cultural (social, religiosa e filosófica) que considera a fé como algo dado, dispensando a ação do sujeito (fiel), não deixa lugar para a fé entendida de modo cristão. Pois, nesse caso, como era a situação geral da Dinamarca do tempo de Kierkegaard, não há exigência de empenho do indivíduo quanto à vida de fé (no campo religioso), ou esta deve mesmo ser ultrapassada, enquanto estágio prévio do desenvolvimento humano (como acontecia no campo intelectual, sob influência do hegelianismo). Estes fatores motivaram fortemente a produção de Kierkegaard e a escolha de seu método maiêutico.

Além disso, tendo-se em mente que o *Pós-Escrito* é um *post-scriptum* às *Migalhas Filosóficas*, há uma continuidade do desenvolvimento daquela problemática. Nesse sentido, Climacus sustenta, nas entrelinhas de ambas as obras, a tese de que a fé está relacionada à existência, e não ao intelecto. Não se chega à fé por meio do simples pensamento, ou seja, a fé não é resultado de um cálculo racional objetivo (obra humana), mas é relação subjetiva com Deus, possibilitada pela graça. O conceito de interioridade no *Pós-Escrito* está diretamente relacionado a essa ideia. E, porque a vida propriamente cristã se dá pela fé e porque esta consiste em uma relação do sujeito com Deus, então a vida cristã não encontra seu vigor nos limites da objetividade, seja empírica ou intelectiva. Antes, consiste em subjetividade. Mas, segundo Climacus, o simples fato de cada ser humano particular ser um sujeito não constitui nenhum avanço na resolução do problema quanto à verdade essencial do Cristianismo. Ao contrário,

⁶⁴⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...* Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 21 e 23, respectivamente.

isso é o fator que faz com que a relação para com o Cristianismo seja um problema para a existência concreta, o qual só pode ser resolvido através da própria subjetividade. E a solução, conforme a perspectiva assumida intencionalmente por Kierkegaard com Climacus, passa por tornar-se subjetivo, visto que o sujeito pode ser objetivo em vez de subjetivo. Esta classificação se faz em referência ao *como* da relação do sujeito para com a “verdade”: se objetivamente ou subjetivamente:

Quando se pergunta pela verdade objetivamente, reflete-se aí sobre a verdade com um objeto com o qual aquele que conhece se relaciona. Aí não se reflete sobre a relação, mas sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que ele [o sujeito objetivo] se relaciona. Desde que aquilo com que ele se relaciona seja a verdade, o verdadeiro, o sujeito está então na verdade. Quando se pergunta pela verdade subjetivamente, reflete-se aí subjetivamente sobre a relação do indivíduo. Desde que o *como* dessa relação esteja na verdade, o indivíduo está então na verdade, mesmo que, assim, se relacione com a não verdade.⁶⁴⁷

A verdade aqui é a verdade do Cristianismo, para a qual Climacus chama a atenção do leitor em uma nota referente ao trecho citado acima: “[...] aqui se fala da verdade essencial, ou daquela verdade que se relaciona essencialmente à existência, e que seu contraste é indicado precisamente a fim de evidenciar que ela é a interioridade ou a subjetividade.”⁶⁴⁸ Portanto, não é possível relacionar-se de modo próprio com a verdade do Cristianismo objetivamente e, por isso, o sujeito precisa tornar-se subjetivo. Climacus pressupõe que a “subjetividade” do sujeito – assim como a fé e, precisamente, por estar relacionada a ela – não é, então, algo dado. É neste ponto crucial que emerge a interioridade como conceito-chave para a compreensão do problema tratado pelo *Pós-Escrito*. O que confere subjetividade ao sujeito é a interioridade. Para Climacus, “interioridade é sinônimo de “subjetividade com reflexão subjetiva”, quer dizer, quando “o conhecer se relaciona com aquele que conhece, o qual, essencialmente, é um existente”. O que está em jogo para Climacus (ante seus interlocutores) é que, na discussão sobre a subjetividade, considere-se “[a] questão do que significa ser um ser humano”.⁶⁴⁹ Quanto a este ponto, seja para Climacus, seja para Anti-Climacus ou para o Kierkegaard de *As Obras do Amor*, o ser humano é uma relação com Deus, ou aquele que se relacionar com Deus como espírito. Em consonância com isso, tem-se que a interioridade é o lugar humano da expressão

⁶⁴⁷ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 210. (Grifo do autor).

⁶⁴⁸ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 210, nota 498.

⁶⁴⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 209 e 210.

primeira dessa relação específica. Na interioridade a verdade do Cristianismo é revelada ao indivíduo, que, então, *pode* “estar numa unidade de infinito e finito que transcenda o existir. Este momento é o instante da paixão”⁶⁵⁰, é a fé, ou seja, o vir a ser do indivíduo amoroso. Assim, interioridade é subjetividade; mas o é na medida em que “subjetividade” significa qualidade, caráter subjetivo, não em oposição à mera objetividade externa, mas em oposição à relação a-espiritual com a realidade. A interioridade é expressão da vida do espírito num ser humano particular. Daí seu lugar central na obra de Kierkegaard como um todo, ainda que de modo difuso, mas, no *Pós-Escrito*, especialmente.

Com isso, o *Pós-Escrito* apresenta tanto uma crítica aos seguidores do Sistema hegeliano – com sua pretensão de dar conta da totalidade do real e, mais especificamente, à sua concepção redutora da existência e da fé – quanto uma crítica à sociedade de sua época:

[...] sem ter compreendido o Cristianismo – já que eu apenas exponho o problema – pelo menos isso eu compreendi: que esse deseja fazer o indivíduo [*den Enkelte*] eternamente feliz, e que pressupõe justamente neste indivíduo aquele interesse infinito pela própria felicidade como conditio *sine qua non* [...], um interesse com o qual este odeia pai e mãe, e assim também por certo desdenha sistemas e visões panorâmicas histórico-universais. [...] o único crime imperdoável de lesa-majestade contra o Cristianismo ocorre quando um indivíduo qualquer supõe como já dada, sem mais nem menos, a sua relação para com ele.⁶⁵¹

E a relação do indivíduo para com o Cristianismo se dá, precisamente, como interioridade. Assim sendo, no contexto do *Pós-Escrito*, interioridade não se contrapõe à exterioridade de modo polar. Essa interpretação muito comum é um dos fatores que fizeram com que a categoria da interioridade fosse relegada a um papel secundário, apesar de sua notável proeminência no *Pós-Escrito*. Climacus dedica todo um capítulo de seu livro para chamar a atenção para a importância da interioridade que, como se pode notar, é apresentada como categoria subjetiva contraposta à objetividade.⁶⁵² Esta é entendida por Kierkegaard, em

⁶⁵⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 208.

⁶⁵¹ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 22 [Introdução].

⁶⁵² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 199-263 [Capítulo 2, da Seção 2, da Segunda Parte]. Trata-se do capítulo mais extenso do livro, exceto apenas em relação ao capítulo 4 da mesma parte, o que está dedicado ao problema das *Migalhas Filosóficas* propriamente dito. Mas este dado também é relevante, pois todos os capítulos anteriores podem ser considerados como preparativos para a reflexão concernente a este último, fazendo do capítulo sobre a interioridade um elemento decisivo para o trato adequado do problema. Ao lado disso, estruturalmente considerado, esse capítulo situa-se na parte referente ao problema do tornar-se cristão e, mais precisamente, logo após o capítulo que trata sobre o “tornar-se subjetivo” (podendo ser lido como seu ápice) e imediatamente anterior ao apêndice no qual Climacus oferece uma visão abrangente e

geral, como um problema ético caracterizado por um esquivar-se ao cuidado de si, à seriedade da relação para consigo mesmo enquanto espírito e, dessa forma, como um problema na relação com Deus.

Climacus reconhece o lugar da objetividade na vida humana e sua importância nas relações práticas. A crítica à objetividade se dá como crítica à alienação de si que a mesma produz e que é satirizada pelo autor como sendo uma “admirada sabedoria que a tarefa do sujeito consista em despir-se mais e mais de sua subjetividade, e em tornar-se mais e mais objetivo.”⁶⁵³ Então, neste contexto em que a interioridade é inserida de modo decisivo, pressupõe-se que [o] Cristianismo quer, de fato, dar de presente ao indivíduo [*den Enkelte*] uma felicidade eterna [...]” Mas, “[s]e o Cristianismo admite que a subjetividade, como possibilidade da apropriação [desta felicidade], é a possibilidade da aceitação desse bem, ele não supõe, contudo, que a subjetividade [...] esteja pronta e acabada, que tenha [...] uma ideia real do significado desse bem.” É necessário que haja um “desenvolvimento ou recriação da subjetividade”, por meio de uma “concentração infinita em si mesma [interioridade]”. Isso se dá para o indivíduo como “a possibilidade desenvolvida a partir daquela primeira possibilidade da subjetividade”, quando, em vez de voltar-se objetivamente para a verdade do Cristianismo que traz uma felicidade eterna, o sujeito volta-se subjetivamente para ela.⁶⁵⁴ Neste caso, o indivíduo previne-se de abstrair-se de si como sujeito e a verdade se torna para ele “a apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade.”⁶⁵⁵

Aqui se nota que a interioridade é nitidamente contraposta a uma aproximação objetiva da verdade do Cristianismo e é identificada, por outro lado, com a apropriação dessa mesma verdade e com a subjetividade. A marca da interioridade é a reflexão subjetiva. No entanto, é possível que a subjetividade evite a interioridade que, paradoxalmente, é o que confere seu teor subjetivo. Isto se dá na medida em que a reflexão é objetiva e o indivíduo está, destarte, voltado para fora de si, não reflete sobre sua relação com a verdade do Cristianismo. Diferente da subjetividade genérica, a interioridade diz de uma subjetividade específica. Esta subjetividade com interioridade é sempre referida à verdade do Cristianismo, mesmo que enquanto oposta a

um balanço geral sobre as obras que Kierkegaard publicou até então. Isso demonstra um vínculo entre o tema da interioridade e a obra kierkegaardiana como um todo.

⁶⁵³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 135.

⁶⁵⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 134.

⁶⁵⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 202.

ela, em interioridade do pecado. Assim, também, se pode falar em interioridade da fé e do amor. Portanto, a interioridade é apresentada por Climacus como uma categoria que representa a ênfase na subjetividade e como o que confere subjetividade ao sujeito. Sendo assim, é a categoria que expressa o movimento de apropriar-se da verdade enquanto “espírito existente”, da parte do sujeito, já que “o fato de ele ser existente é justamente o que impedirá que ande pelos dois caminhos ao mesmo tempo”, o da aproximação objetiva e o da subjetiva. A interioridade é a apropriação subjetiva da verdade do Cristianismo, é uma relação pessoal com Deus. “O existente que escolhe o caminho subjetivo, [n]o mesmo instante, ele tem Deus, não de qualquer consideração objetiva, mas em virtude da paixão infinita da interioridade.”⁶⁵⁶

Destarte, o *Pós-Escrito*, obra em que o conceito de interioridade é tratado de modo mais extenso, explícito e enfático, dedica-se a uma polêmica contra a concepção objetivista, que engloba a existência, o sujeito e a fé. A interioridade é enfatizada como o que confere subjetividade de caráter espiritual ao indivíduo, sendo a subjetividade a única forma de existir compatível com a fé cristã, ou a verdade do Cristianismo.⁶⁵⁷ Neste cenário, ela também é apresentada como o lugar existencial da paixão no seio da subjetividade, posto que

[a] paixão da infinitude é o decisivo, não seu conteúdo [objetivo], pois seu conteúdo é, precisamente, ela mesma [ou seja, um “como”]. Assim, o “como” subjetivo e a subjetividade são a verdade [...]. Se a subjetividade é a verdade, a definição tem também de conter, em si mesma, uma expressão do oposto da objetividade [que] indicará, ao mesmo tempo, a tensão da interioridade. Eis aqui uma tal definição de verdade: *a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, é a verdade*, a mais alta verdade que há para um *existente*. Lá onde o caminho se desvia (e onde é este ponto não se pode estabelecer objetivamente, pois ele é, precisamente, a subjetividade), o saber objetivo é suspenso. Objetivamente ele tem, então, apenas incerteza, mas é exatamente isso que tensiona a infinita paixão da interioridade, e a verdade é justamente a ousada aventura de escolher, com paixão da infinitude, o que é objetivamente incerto.⁶⁵⁸

Em seu método dialético, Climacus usa, assim como em *Migalhas Filosóficas*, o termo “paixão” para identificar elementos decisivos na relação para como o Cristianismo. Trata-se de outra forma de expressar sua polêmica contra a ineficácia da objetividade (social, religiosa,

⁶⁵⁶ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 211.

⁶⁵⁷ Neste caso, o caráter espiritual não diz respeito ao “bem” de ser espírito, como síntese efetiva do temporal e do eterno na relação com Deus, mas corresponde ao caráter dialético do ser humano enquanto síntese, seja bem efetivada (amor) ou não (pecado). Assim, a interioridade, enquanto abertura à verdade do Cristianismo, pode se conformar a tal verdade ou se configurar numa individualidade fechada, que polemiza contra a verdade e se põe como subjetividade consciente em resistência à verdade revelada.

⁶⁵⁸ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 214-215.

teológico-filosófica) para dar conta das demandas da existência e, mais especificamente, da fé que, segundo ele, “é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva.” Pois, “[s]e eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer”.⁶⁵⁹ Para que haja paixão, é preciso haver interioridade no sujeito, de acordo com Climacus. No entanto, a simples presença da paixão, mesmo infinita, não significa que o sujeito tenha fé no sentido cristão. Tanto que Climacus fala da paixão da infinitude em Sócrates – ilustre representante do paganismo. Sócrates (“O existente”) – observe-se bem – é contraposto no *Pós-Escrito* a Platão, representante da especulação filosófica (abstração, objetivismo conceitual).⁶⁶⁰ Portanto, a ênfase na fé como paixão ou subjetividade é realizada no intuito de reforçar a crítica à abstração alienadora da existência que resulta de uma relação objetiva para com a verdade. Assim, no contexto do *Pós-Escrito*, a interioridade será a categoria usada por Climacus para garantir a possibilidade do tornar-se subjetivo, por meio da passagem da relação objetiva do sujeito para com a existência e a verdade cristã à relação subjetiva. Em outras palavras: para explicar filosoficamente “*como tem que ser a subjetividade, para que o problema possa se apresentar a ela*”.⁶⁶¹

Assim, o conceito de interioridade, na medida em que se refere à existência e à subjetividade, não é e não pode ser definido nos moldes analíticos. Kierkegaard, não só com Climacus no *Pós-escrito*, mas em suas obras em geral, inclusive aquelas assinadas, como os discursos edificantes, os discursos cristãos e *As Obras do Amor*, evita apresentar os conceitos vinculados à existência por via analítica, ou seja, baseando-se na identidade direta entre sujeito e predicado.⁶⁶² Embora ele faça uso frequente da forma de identificação (X é Y), não pretende estabelecer a identidade diretamente. A ênfase é posta no “como” da identidade entre os elementos, não no “o quê”. Essa estratégia permite-lhe manter o caráter dialético na elaboração

⁶⁵⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 215.

⁶⁶⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 221. “Quando Sócrates acreditava que Deus existe, mantinha firme a incerteza objetiva com toda a paixão da interioridade, e nesta contradição, neste risco está justamente a fé.” No Cristianismo, porém, esta incerteza objetiva, que o próprio Sócrates já possuía, não é simples ausência de prova objetiva da existência de um ser supremo, mas “a certeza de que isso, visto objetivamente, é o absurdo, e essa coisa absurda, sustentada pela paixão da interioridade, é a fé.”

⁶⁶¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 9 [Sumário].

⁶⁶² Mesmo *O Conceito de Angústia* (1844), obra escrita sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis e de tom escolar, não apresenta conceitos de modo analítico, nem o conceito da própria angústia. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de Angústia:** uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução, posfácio e notas de Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

dos conceitos, apelando para a subjetividade do leitor, que não encontrará um conceito pronto, fechado, enunciado em um lugar específico do texto como um objeto para o intelecto de um sujeito objetivo. Antes, o leitor é incitado a refletir sobre o “como” da identidade apresentada, tendo diante de si a possibilidade de referir tal identificação a si mesmo, diferentemente da aproximação objetiva, que pergunta pelo “o quê”.

É o que ocorre, por exemplo, com a definição de “verdade”, oferecida na segunda parte do *Pós-Escrito*. Climacus afirma que a subjetividade é a verdade e, mais adiante, define esta última: “a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, é a verdade.”⁶⁶³ Certamente, Climacus não pretende que o leitor identifique a verdade com qualquer “incerteza objetiva”, nem está afirmando que a “apropriação da mais apaixonada interioridade” seja o critério definitivo para a mesma. O autor está enfatizando algumas características fundamentais da “verdade” que, para ser compreendida, precisa estar ativa e constantemente relacionada com a existência da parte do indivíduo. Outro exemplo preciso, que ilustra bem essa forma de desenvolvimento conceitual é quanto ao conceito de “absurdo”: “O que é, então, o absurdo? O absurdo é que a verdade eterna veio a ser no tempo, que Deus foi gerado, nasceu, cresceu etc., veio a ser como qualquer ser humano, a ponto de não se poder diferenciá-lo de um outro ser humano [...]”⁶⁶⁴. O conceito de “absurdo” é claramente exposto. Entretanto, o que importa para Kierkegaard/Climacus é se o indivíduo atribui à relação sentencial apresentada, entre “sujeito” e “predicado”, o sentido de uma relação previamente existencial, de modo que este considere, de fato, que o predicado seja mesmo o absurdo.

É a capacidade de (se) pôr o problema com “clareza dialética” que constitui a tarefa “intelectual” necessária, segundo Climacus, porque é o exercício dialético – nos moldes propostos e trabalhados pelo autor – que mantém a abertura para uma apropriação subjetiva.⁶⁶⁵ Essa é sua reclamação no campo intelectual, pois, parece-lhe que, embora sua época seja “despreconceituosa, liberal e especulativa, [...] o problema em questão não é compreendido de modo suficientemente dialético.”⁶⁶⁶ A exigência dessa clareza dialética por parte de Climacus

⁶⁶³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...* Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 215.

⁶⁶⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...* Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 221.

⁶⁶⁵ Embora a discussão do problema possa ser realizada nos limites do campo intelectual ou acadêmico, o problema concreto sobre o qual Climacus (Kierkegaard) incita/provoca o leitor a refletir é existencial, configurado pela relação entre existência subjetiva e fé. Quanto à exigência de clareza dialética para a adequada compreensão do problema, cf. KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...* Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 16-17.

⁶⁶⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...* Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 12. Embora seja uma

pode soar como uma provocação em seu contexto, fortemente marcado pela influência do hegelianismo. Mas, aqui se encontra outro ponto fundamental: a dialética que Climacus reclama é justamente aquela que ele entende faltar no Sistema e no trato objetivo (abstrato) para com a existência. A exposição dialética dos conceitos é, em certo sentido, aberta, na medida em que apresenta as ideias e deixa espaço para a reflexão subjetiva ou apropriação existencial, permitindo com que o leitor vincule ideia e existência. Posto de outra forma, trata-se de uma dialética que permite tanto o sujeito reconhecer o sentido existencial das ideias quanto reduplicar na existência as ideias referidas à mesma.

Contudo, não se trata de uma aproximação simples, o que torna a apreensão dos conceitos e de suas relações mais difícil. Há dois níveis básicos de dialética envolvidos: 1) a dialética como *método de apresentação de conceitos* relativos à existência, com sua polaridade ideia-existência, objetividade-subjetividade e 2) a dialética da *reduplicação do plano ideal na existência concreta* como “ser cristão” e “tornar-se cristão”. Ao lado disso, o *Pós-Escrito* é a obra em que a dialética kierkegaardiana mais se aproxima do método socrático (maiêutica).⁶⁶⁷

reclamação quanto a uma habilidade ou método intelectual, trata-se de um pretexto para chamar a atenção do leitor para a relevância de se assumir o problema em questão no nível subjetivo, isto é, o da existência concreta.

⁶⁶⁷ A semelhança se dá em sua forma fundamental, não sendo uma imitação precisa da forma dos diálogos platônico-socráticos. A epígrafe – elemento comum nos textos de Kierkegaard – é, provocativamente, um trecho do diálogo platônico Hípias Maior, entre Sócrates e o sofista Hípias de Élis: “Mas agora, Sócrates, a que pensas que tudo isso leva? São, como eu disse há pouco, meras aparas e fragmentos de discursos, decompostos.” (KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 8). Nesse diálogo, Sócrates aproveita-se da autoexaltação a respeito da grandiosidade e beleza que o sofista Hípias atribuía a seus discursos, entendendo-se como brilhante orador e conciliador do público e do privado, para questionar-lhe quanto à natureza do belo e sua relação com o ético. Trata-se de um escrito aberto, aparentemente inconcluso ou aporético, cuja questão central é sobre a essência do belo em sua definição rigorosa, segundo os moldes socráticos. As respostas dadas não atingem a suficiência, e o diálogo termina sem resolução; a simples conclusão por parte dos interlocutores é de que “o Belo é difícil”. Climacus se posiciona de modo notavelmente semelhante a Sócrates, porém, com certa distância crítica, apresentando posturas existenciais que vão de um tipo estético a uma Religiosidade B. Climacus aponta a insuficiência dialética da cultura de sua época para conceder o lugar adequado da objetividade e da subjetividade na existência cristã (como desenvolve, respectivamente, na primeira e na segunda parte do *Pós-Escrito*). Assim como Sócrates, Climacus reclama a habilidade dialética necessária para se passar do relativo ao essencial (na existência e na vida cristã, mais especificamente), mas finaliza demonstrando também a insuficiência da mesma para alcançar tal objetivo – difícil. Hípias representa o saber predominante na época de Sócrates e Platão, considerando-se uma referência de conhecimento para a sociedade do seu tempo, um expoente máximo do pensamento racional, com domínio da lógica, da matemática e da ciência. Ironicamente, o sofista tem um sistema brilhante de pensamento, mas não tem um fundamento absoluto para ele. A epígrafe corresponde à última fala de Hípias. No contexto do final do diálogo, Sócrates objeta: “[...] nosso discurso volta ao ponto de partida; nem o bem pode ser belo nem o belo pode ser bom, se cada um deles for algo diferente.” Ao que Hípias reage: “[...] que pensas da nossa discussão? [...] são aparas de argumentos reduzidos a pedacinhos. Belo, porém, e de muito valor, é poder alguém dizer bem um ótimo discurso [...] diante de qualquer autoridade pública [...]” Então, Sócrates rebate com ironia: “Meu caro Hípias, és, realmente, bem-aventurado, tanto por saberes em que os homens devem aplicar-se como por te haveres esforçado nesse sentido. [...] Eu, pelo contrário, [...] caí nas malhas de um destino adverso, que me leva a errar sem pausa e em perpétua incerteza [...]” (Cf. PLATÃO. **Hípias Maior**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980. p. 396-397.). Com isso, Kierkegaard parece ironizar a atitude dos hegelianos de sua época, veneradores do Sistema, o qual é criticado por ele por não ter nem uma Ética nem conclusão, apesar de pretender dar conta da totalidade do real.

O autor pseudônimo, Johannes Climacus, faz uso do esquema dialético da maiêutica socrática para incitar a exposição e o envolvimento da subjetividade de seu leitor, conduzindo-o a uma reflexão voltada para a constituição da mesma, bem como para um olhar crítico sobre a cultura de seu contexto histórico.

A ironia metodológica do *Corpus Kierkegaardianum* é reconhecida pelos acadêmicos expoentes que se dedicam a seu estudo. No *Pós-Escrito*, porém, ela aparece, assim como nos diálogos socrático-platônicos, como método interno de argumentação, em que Climacus apresenta os conceitos, desenvolvendo-os aos poucos, de modo dialético. Mas, como é próprio da dialética kierkegaardiana, as apresentações sucessivas de um mesmo conceito sob nova formulação não implicam na rejeição das primeiras formas, senão, em novas perspectivas em que se lhe acrescenta outras características ou em que se reforça o apelo à participação da subjetividade do leitor na constituição de tal conceito. Essa estratégia parece não ser considerada por muitos comentadores. A apresentação multifacetada de um mesmo conceito de forma difusa no texto pode criar uma ilusão de sobreposição das definições, quando, rigorosamente, o leitor não deveria perder o jogo dialético de mútua referencialidade das afirmações.

Esse dado é importante aqui, sobretudo, porque é precisamente o que ocorre com o trato do conceito de interioridade, apresentado em diversas formas, que são confrontadas com novos aspectos do que o conceito deve significar e posteriormente reassumidas sob nova condição. Não há, portanto, negação da identidade posta pelo enunciado anterior, e, sim, um rearranjo entre os enunciados, de modo a se manter uma única referência, isto é, aquilo do que se predica é o mesmo em todas as afirmações, porém, sob um horizonte cada vez mais largo e dependente de uma aproximação subjetiva. O que deve ser considerado, em suma, é que a referencialidade mútua entre as variadas enunciações de um mesmo conceito – no caso, da interioridade – precisa ser mantida em mente, num processo de leitura de duplo nível: 1) um *linear*, seguindo a ordem do texto, e 2) outro de *retorno relacional* aos enunciados anteriores. Na medida em que não há perda de conteúdo por sobreposição da nova afirmação sobre as anteriores, a demanda (tensão) de uma síntese a ser feita pelo sujeito-leitor aumenta.

Assim, o esquema mais comum de apresentação dialética de um conceito feita por Climacus, incluindo o conceito de interioridade, é: 1) uma primeira afirmação, detalhadamente trabalhada (tese); 2) introdução de uma nova premissa (antítese) que, ao ser relacionada com a afirmação anterior, exige nova afirmação, ou mudança na formulação da ideia prévia; 3) constituição de uma nova ideia como resultado, caracterizada por manter em si o fundamento do tema em discussão, porém, numa formulação distinta, em harmonia com a premissa

introduzida (síntese). Observe-se que a antítese (2) não equivale à negação total ou direta da tese (1), mas sim à introdução de um elemento de tensão, cujo papel é “impedir” uma apropriação objetiva e redutora da definição do conceito. Isso lhe confere (ao conceito) movimento, complexidade e amplitude, características de uma apropriação que se pretende subjetiva. É a concepção dialética da verdade que permite manter-se algo da primeira afirmação, apesar da transformação exigida pela introdução da nova premissa.

Dado o contexto da problemática geral do *Pós-Escrito* e exposto seu método de apresentação dialética dos conceitos, a análise do ponto central de referência para a desvinculação entre o tema da interioridade e o tema do tornar-se cristão pode ser realizada de modo mais preciso. Os autores que rejeitam o uso da noção “interioridade” para o estudo da dinâmica do tornar-se si-mesmo o fazem por considerá-la limitada e determinada pela categoria do desespero/pecado. A passagem-chave do *Pós-Escrito* que é usada de base para essa rejeição é a seguinte:

[...] a religiosidade *A* não é, de jeito nenhum, não-dialética, só que não é paradoxalmente dialética. A religiosidade *A* é a dialética da interiorização; é a relação com uma felicidade eterna não condicionada por algo, mas é a interiorização dialética da relação, portanto só condicionada pela interiorização, que é dialética. Por outro lado, a religiosidade *B*, como será doravante denominada, ou religiosidade paradoxal, como vinha sendo chamada, ou aquela religiosidade que tem o dialético num segundo lugar, impõe condições de tal modo que estas condições não são aprofundamentos dialéticos da interiorização, mas são algo determinado que determina mais precisamente a felicidade eterna (enquanto que, em *A*, a determinação mais precisa da interiorização é tão somente a determinação mais precisa), não ao determinar mais precisamente a apropriação que o indivíduo faz dela, mas ao determinar mais precisamente a felicidade eterna, porém não como uma tarefa para o pensamento, mas justamente de modo paradoxal como empurrando para um novo *pathos*.⁶⁶⁸

⁶⁶⁸ KIERKEGAARD, S. A. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. v. 1. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 556. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida a partir do original dinamarquês [Religiousness A is by no means undialectical, but it is not paradoxically dialectical. Religiousness A is the dialectic of inward deepening; it is the relation to an eternal happiness that is not conditioned by a something but is the dialectical inward deepening of the relation, consequently conditioned only by the inward deepening, which is dialectical. On the other hand, Religiousness B, as it will be called from now on, or paradoxical religiousness, as it has been called, or the religiousness that has the dialectical in second place, makes conditions in such a way that the conditions are not the dialectical concentrations of inward deepening but a definite something that qualifies the eternal happiness more specifically (whereas in A the more specific qualification of inward deepening is the only more specific qualification), not by qualifying more specifically the individual's appropriation of it but by qualifying more specifically the eternal happiness, yet not as a task for thinking but as paradoxically repelling and giving rise to new pathos.].

O ponto crítico é o fato de que “o aprofundamento interior” [*Inderliggørelse*], ou o movimento existencial de constituição da interioridade, não seria o estágio final e determinante do processo subjetivo. “A Religiosidade *A* como sendo a dialética do aprofundamento interior é parte de uma prática que continua na Religiosidade *B*.” Seria, portanto, a transição entre Religiosidade *A* e *B* que faria surgir um “novo *pathos*”.⁶⁶⁹ Em outros termos, a crítica é que a interioridade não teria um papel decisivo quanto ao *telos* da constituição do indivíduo propriamente religioso, ou cristão, posto que se trata de uma transformação diretamente dependente de uma transcendência, com o que a interioridade estaria excluída. Assim, a interioridade seria importante até o estágio da Religiosidade *A*, não mais na *B*, e estaria vinculada definitivamente à imanência, restringindo-se aos limites da mesma e estando sujeita à condição do desespero/pecado (como numa condição prévia à fé). A partir desse ponto de vista, não seria adequado relacionar o conceito de interioridade com a dinâmica do tornar-se cristão. Como fora visto, entretanto, para que se compreenda adequadamente o significado dos conceitos expostos por Climacus – e por Kierkegaard em geral –, a referencialidade dialética é necessária. Neste caso específico, é preciso recorrer tanto ao que é definido antes a respeito da interioridade – que ela é a subjetividade, a verdade, e que há uma “interioridade da fé”⁶⁷⁰, o que não é dispensável – quanto ao que é afirmado adiante – que há uma “interioridade paradoxal”⁶⁷¹. Este dado parece ser simplesmente ignorado ou esquecido pelos críticos.

No trecho citado, Climacus distingue de modo fundamental as Religiosidades *A* e *B*, e o elemento decisivo dessa distinção é *aquele fator que* determina a “felicidade eterna” para cada tipo. Enquanto a Religiosidade *A* se determina, primordialmente, pelo *aprofundamento dialético interior* em si mesmo, a Religiosidade *B* – a qual Climacus identifica com o Cristianismo – “tem o dialético num segundo lugar”, pois, antes de estabelecer qualquer relação dialética, é preciso assentir ao paradoxo do deus no tempo. Esse paradoxo “impõe condições” que “não são aprofundamentos dialéticos da interiorização, mas são algo determinado que determina mais precisamente a felicidade eterna”. Em *A*, a “felicidade eterna” (imortalidade, vida eterna) consiste numa ideia, cuja apropriação se dá de modo dialético pelo pensamento; em *B*, a relação com a “felicidade eterna” se dá enquanto “*uma relação para com algo histórico*

⁶⁶⁹Cf. MCDONALD, William. Faith. In: KIERKEGAARD RESEARCH: Sources, Reception and Resources. Edição de Steven M. Emmanuel; Willian MacDonald e Jon Stewart. Farnham: Ashgate, 2014. 15 v. Tomo III. p. 37.

⁶⁷⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 224.

⁶⁷¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. v. 1. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 572.

que, além disso, é histórico de tal modo que sua composição contém algo que, de acordo com sua natureza, não pode tornar-se histórico e que, então, deve se tornar tal em virtude do absurdo”.⁶⁷² Por isso o fator determinante da Religiosidade *B*, ou o Cristianismo, é o paradoxo e a relação com esse absurdo para o intelecto só pode ocorrer como fé. Climacus está se referindo ao paradoxo absoluto da encarnação do deus. Desse modo, a Religiosidade *B* é paradoxal porque se refere ao paradoxo da encarnação e, portanto, a felicidade eterna se baseia na relação com este fato. Em outros termos, o que define a Religiosidade *B* e a distingue fundamentalmente da *A* é o paradoxo do deus no tempo, ele, que condiciona todas as relações que o envolvem. Sendo assim, a relação não pode se dar por meio da apropriação dialética do pensamento e, conseqüentemente, na medida em que ela se dá, o faz como novo *pathos*, como paixão. Na relação com a “felicidade eterna”, paradoxal, seu objeto é algo externo ao indivíduo e tornou-se histórico “em virtude do absurdo”, pois “[o] histórico consiste em que o deus, o eterno, veio a ser em um momento específico do tempo como um ser humano individual.”⁶⁷³ Em outra passagem, Climacus afirma:

O dialético do problema requer a paixão do pensar – não para querer entendê-lo, mas para entender o que significa romper desta maneira com o entendimento, e com o pensamento, e com a imanência, a fim de, então, perder o último ponto de apoio da imanência, a eternidade atrás de si e, situado no extremo da existência, existir em virtude do absurdo.⁶⁷⁴

A primeira passagem deixa claro que a distinção entre *A* e *B* não se refere à interioridade, mas ao modo da relação para com aquela “felicidade eterna” oferecida pelo Cristianismo. Esta segunda citação, por sua vez, demonstra que o problema central do *Pós-Escrito*, relativo à inadequação em se relacionar encarnação do deus e entendimento, não contrapõe

⁶⁷² KIERKEGAARD, S. A. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. v. 1. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 385 (Grifo do autor). Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida a partir do original dinamarquês [*a relation to something historical that furthermore is historical in such a way that its composition includes that which according to its nature cannot become historical and consequently must become that by virtue of the absurd*].

⁶⁷³ KIERKEGAARD, S. A. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. v. 1. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 578. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida a partir do original dinamarquês [The historical is that the god, the eternal, has come into existence at a specific moment in time as an individual human being.].

⁶⁷⁴ KIERKEGAARD, S. A. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. v. 1. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 569. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida a partir do original dinamarquês [The dialectical aspect of the issue requires thought-passion-not to want to understand it but to understand what it means to break in this way with the understanding and thinking and immanence, in order then to lose the last foothold of immanence, the eternity behind, and to exist, situated at the edge of existence, by virtue of the absurd.].

subjetividade/interioridade e transcendência, mas sim fundamentação imanente e fundamentação transcendente para a subjetividade. O fundamento imanente é representado pela relação com a encarnação baseada no entendimento, enquanto que o fundamento transcendente é representado pela relação com a encarnação baseada na fé. A encarnação do deus eterno no tempo é percebida pelo indivíduo existente e, justamente por ser existente e pensante, como paradoxo. Visto que se trata de um “paradoxo absoluto”, nenhuma mediação racional para resolvê-lo é possível, o que implica duas possibilidades de recepção do mesmo: escândalo ou aceitação, sem solução racional. O escândalo se dá porque a insolubilidade do paradoxo é concebida apenas como absurdo. A aceitação do paradoxo significa aceitação de sua não solução racional e, destarte, só pode ocorrer como paixão. É neste sentido que para Climacus a fé é uma paixão e, por se tratar de uma paixão referida ao paradoxo absoluto, é a maior, a mais elevada paixão do ser humano.⁶⁷⁵

Não há, portanto, negação ou dispensa da categoria “interioridade”. Diversamente, paixão pressupõe interioridade. A Religiosidade *B*, assim como a *A*, pressupõe um sujeito religioso, porém sob nova condição. Se somente é possível falar em sujeito religioso pressupondo-se sua subjetividade e, se somente é possível afirmar uma subjetividade pressupondo-se a interioridade que a caracteriza, logo, ao contrário, a Religiosidade *B* refere-se a uma interioridade ainda mais intensificada, agora, porém, por um “novo *pathos*”, de natureza transcendente:

Se o indivíduo for dialético-paradoxal, se todo resíduo de imanência original estiver aniquilado, e toda conexão cortada, e o indivíduo situado nos extremos da existência: então teremos o religioso-paradoxal. Esta interioridade paradoxal é a maior possível, pois até a mais dialética determinação, se ainda estiver no interior da imanência, terá, por assim dizer, uma possibilidade de escape, de pular fora, de um retomar-se para dentro do eterno atrás de si; é como se não estivesse realmente tudo empenhado. Mas a ruptura faz da interioridade a maior possível.⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ Climacus observa em *Migalhas Filosóficas*: “[...] fé não é um conhecimento; pois todo conhecimento é ou bem o conhecimento do eterno, que deixa excluídos o temporal e o histórico como indiferentes, ou bem o conhecimento puramente histórico; e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico. [...] ao crer [o discípulo] se relaciona com aquele mestre [eterno no tempo], de tal maneira que ele se ocupa eternamente com a sua existência histórica.” Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Ernani Reichmann, apresentação de Álvaro Luiz M. Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 91.

⁶⁷⁶ KIERKEGAARD, S. A. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. v. 1. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 572. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida a partir do original dinamarquês [If the individual is paradoxical-dialectical, every remnant of original immanence annihilated, and all connection cut away, and the individual situated at the edge of existence, then we have the paradoxical-religious. This paradoxical inwardness is the greatest possible, because even the most dialectical qualification, if it is still within immanence, has, as it were, a possibility of an escape, of a shifting away, of a withdrawal into

A passagem à Religiosidade *B* não rompe com a categoria da interioridade, antes a pressupõe. A importância do papel da interioridade é que, sem ela, não há continuidade interior do sujeito, no sentido de qualidade subjetiva. Anti-Climacus aprofunda-se nessa questão e afirma que os opostos dialéticos *fé* (amor) e *pecado* configuram-se, cada um, como um tipo de estado (*Tilstand*), ou, mais precisamente, como efetividade (*Actualitet*) contínua, visto que ambos correspondem a uma continuidade numa qualidade existencial.⁶⁷⁷ A interioridade não é um “lugar” específico “ali”, “dentro” da subjetividade, mas a reflexão subjetiva, identificada por Climacus com a reflexão, ou o conhecimento ético-religioso.⁶⁷⁸ A interioridade é, portanto, a consciência de que se é um si-mesmo e a relação que o sujeito mantém consigo mesmo, com base nessa consciência. Portanto, sem interioridade, não se pode falar em “transformação” ou “renascimento” do indivíduo e, por conseguinte, não há razão para se falar em “perdão dos pecados”, “remissão” ou “salvação”. Os conceitos de “pecado”, “fé” e “indivíduo”, caros tanto à obra de Kierkegaard como um todo, quanto às de Climacus de modo específico, perdem seu caráter dialético vinculado à existência. Pois a interioridade é a categoria que expressa o conteúdo existencial desses conceitos fundamentais.

5.2.1.3 Possíveis bases de objeção ao conceito de interioridade a partir de A Doença para a Morte e Prática no Cristianismo

Uma leitura parcial ou mesmo “assimétrica” do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, dando maior peso a uma definição pontual que outra, sem considerar suas correlações dialéticas, pode, de fato, originar uma aproximação negativa ao conceito de “interioridade”. Devido a isso, muitos especialistas o entendem como um conceito problemático, conotativamente ambíguo e relacionado apenas negativamente (obstáculo) ao movimento existencial do tornar-se si-mesmo/cristão. Essa dificuldade em assumir o conceito de interioridade como elemento positivo e decisivo para a compreensão da filosofia kierkegaardiana pode, ainda, ser intensificada por uma inadequada interpretação das ideias negativas de “fechamento hermético” e “interioridade oculta” expostas pelo pseudônimo Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*

the eternal behind it; it is as if everything were not actually at stake. But the break makes the inwardness the greatest possible.].

⁶⁷⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.** Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 94.

⁶⁷⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas...** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília M. de Almeida. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 209.

(1849) e em *Prática no Cristianismo* (1850), respectivamente. Como ambas as expressões fazem alusão ao interior do indivíduo, a identificação das mesmas com um problema relativo à interioridade pode ser facilmente inferida. Tratar dessas confusões interpretativas aqui é importante porque são obras escritas depois do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* e, o que é mais relevante, assinadas sob um pseudônimo que representa o protótipo do cristão, sendo um cristão em um “nível extraordinário” e tendo, assim, uma autoridade para falar propriamente dos conceitos relativos ao Cristianismo. Logo, se ele, Anti-Climacus, tem uma concepção negativa da interioridade, a referência da mesma como elemento fundamental para o processo de tornar-se cristão fica comprometida, devendo ser descartada. Por isso, importa demonstrar que não é este o caso.

Na verdade, uma leitura cuidadosa, respeitando as nuances dialéticas, que também valem para os livros de Anti-Climacus, permite inferir, sem grandes dificuldades, a noção precisa dessas expressões que, de fato, não se identificam com o conceito de interioridade enquanto o que confere continuidade subjetiva ao indivíduo. Rigorosamente, se bem compreendidas em seu contexto próprio, tais expressões podem ser assumidas não como um problema *da* interioridade, e sim *de* interioridade. Ou seja, o “fechamento hermético” e a “interioridade oculta” não são um limite da categoria existencial da interioridade, mas a “ausência de interioridade” e, sendo assim, reforçam o valor de seu papel na dinâmica do tornar-se si-mesmo. A ausência (*Fravær, Udebliven*) ou perda (*Tab*) de interioridade significa, como já visto, a ausência de subjetividade, devido à não apropriação da verdade na existência.⁶⁷⁹

A ideia de “fechamento hermético” (*det Indesluttede/Indesluttethed*)⁶⁸⁰, presente em *A Doença para a Morte* e muitas vezes identificada como o ápice da intensificação da

⁶⁷⁹ Cf. INWARDNESS/INWARD DEEPENING, Christian Fink TOLSTRUP. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, Willian e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Vol. 15, Kierkegaard's Concepts, Tomo III. Farnham: Ashgate, 2014. p. 35. Este tema já aparece no *Pós-Escrito* sob a problemática dos dois modos de reflexão: objetivo e subjetivo, referindo-se ao sujeito que não reconhece a verdade como verdade subjetiva, isto é, para ser apropriada pela subjetividade. O que reforça a tese de que o clamor de Kierkegaard é em prol da interioridade, e não uma crítica a ela, é que esse problema pode ser encontrado em obras anteriores ao *Pós-Escrito*. Isso pode ser conferido de modo mais direto em *O Conceito de Angústia*, em cujo quarto capítulo, o pseudônimo Vigilius Haufniensis identifica interioridade como certeza (*Vished*) e considera sua ausência como uma predominância da abstração nas relações existenciais em detrimento da concretude. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

⁶⁸⁰ Trata-se de um termo de difícil tradução. A edição dos Hong apresenta o original entre colchetes e traduz *Indesluttethed* pela expressão “inclosing reserve” (literalmente: reserva encerrada, enclausurada), cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 63-67, 72-73 e 154; enquanto que a versão italiana de Ettore Rocca traduz por “chiusura” (literalmente: encerramento, fechamento), cf. KIERKEGAARD, S. A. **La Malattia per la Morte**. Tradução, introdução e notas de Ettore Rocca. Roma: Donzelli Editore, 1999. p. 65.

interioridade, deve ser lida no horizonte contextual e de tom dialético da obra. Longe de corresponder diretamente à interioridade, corresponde à sua ausência. Ele é resultado da intensificação da atitude subjetiva de fechamento em si, e não da interioridade mesma. A ênfase dada por Anti-Climacus é no fechamento enquanto oposto à expressão de si mesmo nas formas da imediatidade (*Umiddelbarhed*), e não na atitude de interiorização:

[...] com certeza uma porta cuidadosamente fechada, e atrás dela o si-mesmo está sentado, por assim dizer, e cuida de si mesmo/presta atenção em si mesmo preocupado com ou preenchendo o tempo com não querer ser si mesmo, e, contudo, ele é suficientemente um si-mesmo para amar a si mesmo. Isso se chama fechamento hermético [*Indesluttethed*] [...] que é exatamente o contrário da imediatidade e, do ponto de vista do pensamento, entre outras coisas, tem um grande desprezo por ela.⁶⁸¹

Trata-se de um enclausuramento em si mantido pelo sujeito que não corresponde, efetivamente, a um tipo de interioridade. Seu sentido relativo ao interior reflete uma atitude de segredo, de autocontenção (por isso os Hong insistem no termo *reserve*, “reserva”). Em seu contexto, o fechamento hermético é apresentado como a segunda forma do “desespero da fraqueza”, isto é, de “desesperadamente não querer ser si mesmo”: desespero do Eterno ou sobre si mesmo.⁶⁸²

O próprio desesperado compreende que é fraqueza fazer do terreno algo de tão importante, que é fraqueza desesperar. [...] Ele se torna agora mais claramente consciente de seu desespero, de que ele desespera do Eterno, desespera sobre si mesmo, de que ele pôde ser tão fraco a ponto de atribuir ao terreno tão grande importância, o que agora se lhe torna a expressão de que ele perdera o Eterno e a si mesmo. [...] 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, ouvir nada sobre si mesmo, não sabe dizer nada sobre/de si mesmo. [...] E nosso desesperado tem suficiente fechamento hermético para com o si-mesmo poder manter afastado qualquer intruso – qualquer um, portanto – ao passo que exteriormente ele parece totalmente “uma pessoa real”.⁶⁸³

⁶⁸¹ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.** Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 63. Tradução nossa a partir do original dinamarquês [is here a real door, but a carefully closed door, and behind it sits the self, so to speak, watching itself, preoccupied with or filling up time with not willing to be itself and yet being self enough to love itself. This is called inclosing reserve [*Indesluttethed*] [...] which is the very opposite of immediacy and in terms of thought, among other things, has a great contempt for it].

⁶⁸² Não é nosso objetivo apresentar uma abordagem sobre o tema do “desespero” neste item, que se restringe a contextualizar o emprego da expressão “fechamento hermético” em *A Doença para a Morte*. Uma abordagem mais direta será feita no capítulo seguinte.

⁶⁸³ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.** Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 61-63. Tradução nossa a partir do original dinamarquês [The person in

Esse tipo de desespero contrapõe-se, de algum modo, à outra forma do desespero da fraqueza que lhe precede: o “desespero sobre o terreno ou sobre algo terreno”:

Este é a pura imediatidade, ou imediatidade contendo em si uma reflexão quantitativa. [...] Aqui não há nenhuma consciência infinita do si-mesmo, do que é o desespero ou que o seu estado é desespero; o desespero é um mero sofrer, estar submetido à pressão externa que de maneira alguma vem de dentro como ato. [...] O que vive no imediato [...] seu si-mesmo, e ele mesmo, é algo que faz parte do conjunto temporal e mundano, em conexão imediata com as outras coisas, e tem apenas uma aparência ilusória de que houvesse algo eterno nele. Assim o si-mesmo depende do outro no imediato, desejando, ansiando, desfrutando, etc. [...]. Sua dialética é: o agradável e o desagradável; seus conceitos: sorte, azar, destino.⁶⁸⁴

Segundo Anti-Climacus, o fechamento hermético equivale a “um avanço considerável” em relação à forma precedente, pois, “[s]e o anterior era desespero *da fraqueza*, então este é: *desespero sobre sua fraqueza*” e, diferentemente da forma anterior, que “tem a consciência da fraqueza como sua consciência final”, nesta outra forma, “a consciência não para nisso, mas se intensifica para uma nova consciência, a de sua fraqueza.” Ou seja, “o desespero não é aqui apenas algo passivo, mas uma ação. Pois quando o que é terreno é tirado do *si-mesmo*”, no caso da forma precedente, “então é como se o desespero viesse de fora, embora ele sempre venha do *si-mesmo*”, como se fosse apenas algo que ocorreu ao sujeito que se desespera; “mas quando o *si-mesmo* desespera sobre este seu desespero, então surge este novo desespero do *si-mesmo*, surge indireta-diretamente do *si-mesmo* como contra-pressão (reação).”⁶⁸⁵ O desespero não é

despair himself understands that it is weakness to make the earthly so important, that it is weakness to despair. [...] he now becomes more clearly conscious of his despair, that he despairs of the eternal, that he despairs over himself, over being so weak that he attributes such great significance to the earthly, which now becomes for him the despairing sign that he has lost the eternal and himself. [...] it hates itself in a way, will not in faith humble itself under its weakness in order thereby to recover itself – no, in despair it does not wish, so to speak, to hear anything about itself, does not itself know anything to say. [...] And our man in despair is sufficiently self-inclosed to keep this matter of the self away from anyone who has no business knowing about it – in other words, everyone – while outwardly he looks every bit “a real man”.]

⁶⁸⁴ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.** Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 50-51. Tradução nossa a partir do original dinamarquês [This is pure immediacy or immediacy containing a quantitative reflection. [...] Here there is no infinite consciousness of the self, of what despair is, or of the condition as one of despair. The despair is only a suffering, a succumbing to the pressure of external factors; in no way does it come from within as an act. [...] The *man of immediacy* [...] his self, he himself, is an accompanying something within the dimensions of temporality and secularity, in immediate connection with “the other”, and has but an illusory appearance of having anything eternal in it. The self is bound up in immediacy with the other in desiring, craving, enjoying, etc. [...] Its dialectic is: the pleasant and the unpleasant; its concepts are: good luck, bad luck, fate.]

⁶⁸⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.** Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 61-62. Tradução nossa a partir do original dinamarquês.

da fraqueza como uma condição que lhe ocorreu, e sim sobre *a sua* fraqueza, a fraqueza que *ele tem*. O passo dado da primeira para a segunda forma é uma mudança no sofrimento (por isso continua sendo fraqueza), que, porém, assume certa atividade: o sujeito deixa de sofrer *a* fraqueza e passa a sofrer *por ser* ou *ter sido fraco*. Nesse caso, o sujeito é orgulhoso (e há aqui um certo desafio na fraqueza):

Quando ficasse só consigo mesmo ele confessaria que havia de fato algo aí, mas a paixão com a qual ele mesmo tinha captado sua fraqueza logo o faria crer novamente que seria impossível que se tratasse de orgulho, já que era justamente sobre sua fraqueza que ele havia desesperado – como se não fosse o orgulho que tivesse colocado um peso tão grande sobre a fraqueza, como se não fosse porque ele quisesse estar orgulhoso de si mesmo que ele não podia suportar essa consciência da fraqueza.⁶⁸⁶

Pelo orgulho de não aceitar sua própria fraqueza de não conseguir ser o que queria ser e, conseqüentemente, por não aceitar seu próprio desespero, o sujeito fecha-se em si mesmo, mantendo sua concepção de si (e de seu fracasso) como seu segredo mais íntimo. Em vez de intensificar a interioridade por fechar-se em si mesmo, o desesperado priva-se de uma verdadeira interioridade, cuja característica é a *correspondência direta* entre a vida interior e a exterior, ainda que a expressão da primeira na segunda continue não sendo dada de modo imediato.⁶⁸⁷ Portanto, a identificação entre “fechamento hermético” e interioridade intensificada não encontra fundamento sólido no contexto em que é empregado, apesar de estarem dialeticamente relacionados, mas numa relação de oposição, nunca de identidade.

Confusão semelhante à que ocorre quanto ao “fechamento hermético” se dá com a ideia de “interioridade oculta” (*det skjulte Inderlighed*)⁶⁸⁸ apresentada em *Prática no Cristianismo*. Mas, distintamente do uso da expressão feito por Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*,

⁶⁸⁶ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 65. Tradução nossa a partir do original dinamarquês [Alone with himself, he no doubt would confess that there is something to it, but the passionateness with which his self has interpreted his weakness would soon lead him into believing that it cannot possibly be pride, because it is indeed his very weakness that he despairs over – just as if it were not pride that places such tremendous emphasis on the weakness, just as if it were not because he wants to be proud of his self that he cannot bear this consciousness of weakness.].

⁶⁸⁷ Correspondência direta não significa imediata, pois se trata de uma coerência intrínseca, relativa à própria subjetividade, ou à qualidade da mesma. A relação entre o interior e a expressão exterior do sujeito é uma única coisa: sua própria subjetividade. Nesse sentido, nunca há contradição entre vida interna e externa, visto que ambas se ligam no ponto que é a subjetividade e, desse modo, uma face da moeda está a serviço da outra, por assim dizer.

⁶⁸⁸ A versão dos Hong traduz por “hidden inwardness”, cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton; Nova Jersey: Princeton University Press, 1991. p. 214-220 e 253.

em que o hermetismo corresponde, de fato, a um fechamento do sujeito em si, sob a condição negativa do desespero, neste presente caso, a expressão “interioridade oculta” tem um tom irônico. Isto, porque tal interioridade não corresponde a nenhuma verdadeira interioridade. O adjetivo “oculta”, que deveria significar – se assim fosse – “invisível (aos outros)”, por motivo de humildade, significa, de fato, “inexistente”. Eis o jogo irônico do autor:

Por que este ocultamento que eu tão cuidadosa e vigilantemente preocupo-me em manter? Por quê? Naturalmente porque tenho receio de que, se as pessoas descobrissem em que grau eu sou o verdadeiro cristão, eu seria gratificado com extraordinária honra e estima [...], desde que, por suposto, é na Cristandade estabelecida que eu vivo, onde todos somos verdadeiros cristãos – mas em interioridade oculta.⁶⁸⁹

Segundo a linha de raciocínio de Anti-Climacus, o contexto que possibilitou o emprego da expressão de autodefesa ou autojustificativa para não demonstrar em obras que se é um cristão, camuflando a disparidade entre Cristianismo nominal e Cristianismo de fato, foi o surgimento de uma ilusão social chamada “Igreja triunfante”. Trata-se de uma “falácia” fundamentada na ideia de que “há uma diferença entre resultado e caminho” quanto à “verdade do Cristianismo”, e que esta seria um resultado. Quando a verdade é interpretada como caminho, “a ênfase está precisamente sobre o fato de que a partir do predecessor [Cristo] não há saldo, nem rendimento, nem resultado para o sucessor.” E, numa sociedade que se entende como Igreja triunfante, “a verdade é um resultado, aqui a ênfase não é sobre o caminho e sobre *cada indivíduo* que, responsável diante de Deus, deve tomar sua própria decisão se ele quer caminhar ao longo do caminho ou não, indiferente, totalmente indiferente, se ninguém ou cada um está caminhando ao longo do mesmo caminho [...]” Ao contrário, “a ênfase é posta sobre a verdade, o *rendimento*, e sobre a raça, a sociedade humana, a coparticipação, o ‘esforço conjunto’, que assume a verdade como uma coisa naturalmente dada, e é acidental que um indivíduo singular [Jesus de Nazaré] a tenha descoberto, inventado, pensado, etc.”⁶⁹⁰

⁶⁸⁹ KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 216. Tradução nossa [Why this hiddenness that I so carefully and vigilantly take care to maintain? Why, naturally because I am afraid that if people found out to what degree I am the true Christian I would be rewarded with extraordinary honor and esteem [...], since it is, of course, establish Christendom in which I live, where we all are true Christians – but in hidden inwardness.].

⁶⁹⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 209-210. Tradução nossa [the emphasis is precisely on the fact that from the predecessor there is no remainder, no yield, no result for the successor. (...) the truth is a result, here the emphasis is not on *the way* and on *each individual* who, responsible before God, must make his own decision whether he wants to walk along the way or not, indifferent, utterly indifferent, to whether no one or everyone is walking along the same way (...) the emphasis is placed upon the

O problema para Anti-Climacus é que, se a verdade é interpretada como o *resultado*, em vez de *caminho*, então, cada indivíduo já está na verdade, e nada mais precisa ser feito, a não ser participar da vida social. Os indivíduos estão isentos de demonstrar as obras cristãs ou obras de amor, pois “[o] mundo externo não tem nada a ver com meu ser cristão [...] e o verdadeiro cristão que sou é algo por si mesmo, algo para mim mesmo, algo que sou em interioridade oculta.”⁶⁹¹ Mas, na medida em que é sabido que o verdadeiro cristão é amoroso, as obras do amor são consideradas como uma potência: caso seja necessário, o indivíduo poderá demonstrá-las. Enquanto a necessidade não sobrevém, o amor com suas obras permanece lá, em oculta interioridade. Esta interioridade oculta pretende significar um cristão pronto e, sendo assim, não se pode falar em “Igreja militante”, porque “a Igreja militante está no processo de tornar-se, enquanto uma Crandade *estabelecida* é, não está se tornando.”⁶⁹²

Neste ponto, encontra-se a distinção fundamental entre “interioridade”, isto é, a verdadeira interioridade ou interioridade cristã, e “interioridade oculta”. Como já fora dito, esta pode ser considerada como um oposto da interioridade cristã. Ter uma interioridade significa, em *Pratica no Cristianismo*, constituir a Igreja sempre militante de Cristo, até o fim dos tempos.⁶⁹³ Significa, num outro sentido, ter em si – na subjetividade – um elemento qualificador, cuja natureza está em oposição direta ao mundo e, por isso, só pode ser reconhecido – caso possa – inversamente: em síntese, a vitória do cristão no mundo é sofrimento e abnegação, não “favor, honra e estima”.⁶⁹⁴ Na medida em que “a heterogeneidade entre Cristianismo e mundo desapareceu, o mundo venceu, e o Cristianismo se perdeu.”⁶⁹⁵ Portanto, interioridade oculta e verdadeira interioridade não podem ser conciliadas nem consideradas como equivalentes em algum nível.

A interioridade oculta também pode ser compreendida como uma falsa interioridade que representa aquela interioridade realmente cristã que, por se viver num país cristão, onde

truth, *the yield*, and on the race, human society, copartnership, ‘joint effort’ which takes over the truth as a matter of course, and it is accidental that a single individual has discovered it, invented it, thought it out, etc.].

⁶⁹¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 216. Tradução nossa [The external world has nothing to do with my being a Christian [...] and the true Christian that I am is something by itself, something for myself, something I am in hidden inwardness.].

⁶⁹² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 211. Tradução nossa [the Church militant is in the process of becoming, whereas an *established* Christendom *is*, is not becoming.].

⁶⁹³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 223.

⁶⁹⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 212 e 213.

⁶⁹⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 223. Tradução nossa [the heterogeneity between Christianity and the world has vanished, the world has won, and Christianity has lost.].

todos são batizados e frequentam a igreja, todos deveriam ter. Como tal interioridade não existe – caso não exista – então, para justificar a ausência de uma vida cristã expressa em obras que vão contra as orientações comuns do mundo, como, por exemplo, amar os inimigos e dividir os bens com os necessitados, recorre-se a uma suposta interioridade, que ninguém tem condições de julgar, porque está oculta. Mas a interioridade cristã, a verdadeira interioridade, longe de ser o oposto direto da exterioridade, é a instância que define a qualidade da expressão exterior do indivíduo e que permite que sua subjetividade, enquanto algo que lhe é intrínseco, sempre se expresse exteriormente de modo coerente. Por se tratar de uma coerência que coincide com a própria subjetividade, então, esta não pode se expressar exteriormente numa qualidade distinta daquela de seu interior. As ações do indivíduo podem ser pragmaticamente boas, podem ser úteis e benéficas para si mesmo, para os outros ou para a sociedade em geral. No entanto, a subjetividade implicada nas obras pode executá-las de modo não benevolente ou amoroso.⁶⁹⁶ Assim, sob a perspectiva da subjetividade, a interioridade sempre se expressa de modo sintonizado no exterior. Daí a crítica de Anti-Climacus a uma pretensa interioridade cristã oculta que nunca se expressa cristãmente no exterior. A respeito desse hiato entre “ser” e “agir como”, Kierkegaard observa em uma passagem de seus *Diários*:

Mas interioridade – não importa quão oculta ela seja mantida, sua presença ainda pode ser suspeita, e isto pode bem ocorrer se faltam certos detalhes externos – é desagradável para os homens. Para eles [a interioridade] é um espinho na carne que tornaria a vida extenuante. O que os homens adoram é uma onda momentânea [...]. Mas a quieta regularidade da interioridade – isso faz os homens estremecerem.⁶⁹⁷

O problema, como se pode notar, não é a presença de uma interioridade má, senão a ausência de interioridade, a qual se reflete na ausência de manifestação externa em obras coerentes com a qualidade do sujeito. Trata-se da ausência, nesse sentido, de uma interioridade propriamente religiosa, isto é, amorosa, cristã. Isso não significa que a interioridade se revela objetivamente e que, dessa maneira, pode ser julgada por algum parâmetro objetivo. A exteriorização é reflexo, é continuidade da qualidade do sujeito, e não uma forma objetiva da

⁶⁹⁶ Este tema será desenvolvido no capítulo terceiro, com base em *As Obras do Amor*.

⁶⁹⁷ KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 2 (*Pap. IX A 402 n.d.*, 1848). Bloomington; London: Indiana University Press, 1967-78. Tradução nossa [But inwardness – no matter how hidden it is kept, its presence may still be suspect, and this may well happen if certain outward details are lacking – is distasteful to men. For them it is a thorn in the flesh which would make life strenuous. What men love is momentary upsurge [...]. But the quit uniformity of inwardness – this makes men shudder.].

interioridade.⁶⁹⁸ O diagnóstico que Anti-Climacus faz desta estratégia da Cristandade vai, no entanto, além da falsa vida cristã em seu sentido mais básico de considerar-se cristão sem o esforço de imitação de Cristo como paradigma, apenas porque se faz parte de uma nação nominalmente cristã que se identifica com a Igreja triunfante de Cristo na terra.⁶⁹⁹ O autor apresenta duas outras dimensões relacionadas à “interioridade oculta”, e ambas ajudam a confirmar que esta não se harmoniza com a verdadeira interioridade, mas, antes, a nega.

A primeira pode ser considerada como um nível maior de consciência em relação ao estado de vida imediato na cristandade, que se manifesta como “uma completa mudança de cena em consideração a ser um cristão” na Cristandade. “As pessoas [neste nível] abandonaram a ilusão de uma Igreja triunfante; elas deixaram toda a externalidade em seu canto, e, nessa relação, [impuseram] a lei da indiferença quanto a ser um cristão [...]. Desse modo elas renunciaram à externalidade e relegaram o ser cristão à interioridade.” Anti-Climacus observa que a ideia que está por detrás dessa indiferença em ser ou não um cristão de fato, no seio da Cristandade, é a de que “nós somos todos cristãos exatamente no mesmo sentido de que é um dado que somos todos seres humanos.”⁷⁰⁰ Neste caso, a “interioridade oculta” não se refere mais àquele pretense “ser cristão” no interior imperscrutável do indivíduo. Agora, a “interioridade oculta” se refere a uma condição de ser cristão considerada como “natural”, porém, invisível, no mesmo sentido em que não se tem acesso direto à humanidade em si, mas apenas aos indivíduos concretos. De todo modo, o ser cristão, também aqui, é entendido como algo dado, como um estado final em relação ao Cristianismo. Em relação às ciências, porém, ainda é possível progredir.

Outra dimensão relacionada à “interioridade oculta” refere-se a uma espécie de adulteração do Cristianismo. Apesar de estabelecer possíveis diferenças de nível de consciência ou reflexão entre os indivíduos (tanto em *A Doença para a Morte* quanto em *Prática no*

⁶⁹⁸ Esta relação corresponde à que foi desenvolvida no capítulo terceiro da presente tese, com referência às obras do amor. Estas só podem ser “vistas” pelo amoroso, já que este pressupõe o amor no outro e, assim, nas obras do outro. Kierkegaard não vê objetividade na exteriorização das obras de amor. Por mais que sejam exteriorizadas e que efetivamente provenham de um sujeito amoroso, as obras do amor podem sempre ser mal interpretadas por quem as recebe ou as presencia. Kierkegaard insiste que a exteriorização (no sentido de manifestação dos frutos) deve acontecer sempre que possível, mas seu caráter amoroso é um assunto do indivíduo com Deus.

⁶⁹⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 107-109 e 219.

⁷⁰⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 215. Tradução nossa [People abandoned the illusion of a Church triumphant; they let the entire externality endure, and, in that connection, the law of indifference for being a Christian [...]. In this way they dropped the externality and relegated being a Christian to inwardness. / (...) we are all Christians in exactly the same sense as it is a given that we are all human beings (...).].

Cristianismo), Anti-Climacus insiste na ideia de que há uma responsabilidade “universal” nesta adulteração, da qual todos os indivíduos da Cristandade participam:

Cristo nunca quis ser vitorioso neste mundo. Ele veio ao mundo para sofrer; *isso* ele chamou de ser vitorioso. Mas quando a impaciência humana e a descarada impertinência em impor ao Cristianismo seus próprios pensamentos e concepções, em vez de deixar seus pensamentos e concepções serem transformados pelo Cristianismo, quando isto predominou, então, pelo velho jeito humano de ser vitorioso, [isto] passa a significar ser vitorioso neste mundo, e consequentemente o Cristianismo é abolido.⁷⁰¹

Dentro do âmbito dessa segunda dimensão identificada com uma adulteração, é possível falar de um nível mais elevado de consciência expresso na forma de “autoengano”. Este autoengano pode se estender desde a omissão por parte do indivíduo em empenhar-se para ser um cristão de fato até o que a adulteração ou manipulação intencional da doutrina cristã, seja no campo religioso, seja no social ou político.⁷⁰² Neste caso, a indiferença ultrapassa os limites da relação individual com o Cristianismo e passa a uma abrangência mais ampla. A indiferença não se refere apenas à apropriação pessoal da verdade do Cristianismo. Ela se refere também à verdade do Cristianismo em si. Desse modo a verdade do Cristianismo deixa de ser uma verdade simplesmente posta de lado, como uma potência não atualizada, para ser uma verdade objetiva relativizada, que pode vir a ser apropriada como objeto, então, manipulável, conforme as conveniências pessoais ou sociais. A “interioridade oculta” passa a significar uma segurança dada de que os cristãos nominais gerados pela cultura (Cristandade) se identificam diretamente com o próprio Cristianismo, de tal forma que seus feitos são considerados os feitos do Cristianismo. Mas, se a Cristandade enquanto civilização e cultura é o mundo, Cristianismo e mundo coincidem e o primeiro é abolido, visto que tudo se reduz à imanência.

Assim, a interioridade entendida dessa forma também não pode ser identificada com a interioridade cristã. Ela é apenas a versão metafórica de uma ideia de transcendência, num contexto em que o “Cristianismo” fora reduzido à imanência e, como se ele estivesse, por

⁷⁰¹ KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 224. Tradução nossa [Christ has never wanted to be victorious in this world. He came into the world in order to suffer; *that* he called being victorious. But when human impatience and brazen impertinence in imputing to Christianity its own thoughts and conceptions instead of letting its thoughts and conceptions be transformed by Christianity, when this has gained the upper hand, then in the old human way to be victorious in this world comes to mean to be victorious in this world, and then Christianity is abolished.].

⁷⁰² Uma abordagem mais detalhada sobre esse assunto pode ser encontrada, com diferentes perspectivas, em: CONNELL, George B.; EVANS, C. Stephen. **Foundations of Kierkegaard’s vision of community: religion, ethics, and politics in Kierkegaard**. Londres; Nova Jersey: Humanities Press, 1992; e RYAN, Bartholomew. **Kierkegaard’s Indirect Politics...** Amsterdã; New York: Rodopi, 2014.

consequente, afinado com a mesma. Mas a pura imanência não tem espaço para a interioridade, porque ela não equivale à dimensão psíquica e, neste sentido, interior do indivíduo. Esse modelo de interioridade oculta é apenas um reflexo de um império da exterioridade, por mais que o indivíduo seja introspectivo ou voltado para fantasias ou abstrações: “[...] assim como na Cristandade estabelecida, [os] seguidores [de Cristo] tornaram-se grandes, não por causa do Cristianismo deles, mas por – manterem cristãmente seu Cristianismo em interioridade oculta e usar seus talentos e dons naturais para alcançar sucesso no mundo.”⁷⁰³ Devido a isso, Anti-Climacus contrapõe, estrategicamente, Cristianismo e exterioridade:

A primeira condição para tornar-se cristão é estar incondicionalmente voltado para o interior. Infinitamente voltado para o interior dessa maneira, o que está voltado para o interior nada tem a ver com os demais – isso é seriedade [...]. [O] aprendiz [...] aprende a compreender o que a tarefa é: tornar-se e ser um cristão – cada momento em que ele se volta para o exterior é desperdiçado, e se estes momentos se tornam numerosos, então tudo está perdido. [...] Aquele que está infinitamente voltado para o interior aprende a compreender a tarefa ao máximo [...]: que ser um cristão é crer em Cristo e sofrer por causa desta fé, ou que ser um cristão é autoabnegação no sentido cristão.⁷⁰⁴

A crítica do autor a uma pretensa “interioridade oculta” se dirige, justamente, à ausência de uma autêntica interioridade, necessária a todo indivíduo que se queira cristão, e não à interioridade em si ou em geral. Com isso, há mesmo um reforço na importância desse conceito para a compreensão da problemática do tornar-se cristão e, por extensão, para uma perspectiva de uma filosofia da religião em Kierkegaard.

5.2.1.4 A concepção positiva quanto à interioridade nos Diários de Kierkegaard e conclusão sobre o uso dessa categoria

Além do que já foi demonstrado em favor do uso do conceito de interioridade para a abordagem do processo de tornar-se si-mesmo, ainda é possível oferecer uma outra defesa desse

⁷⁰³ KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 224. Tradução nossa [just as in established Christendom his followers became great, not because of their Christianity but by – Christianly keeping their Christianity in hidden inwardness and using their natural talents and gifts to achieve success in the world.].

⁷⁰⁴ KIERKEGAARD, S. A. **Practice in Christianity**. Edição, tradução, introdução histórica e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 225. Tradução nossa [The first condition for becoming a Christian is to become unconditionally turned inward. Infinitely turned inward in this way, the inwardly turned has nothing at all to do with anyone else – this is earnestness [...]. Turned inward in this way, the learner [...] learns to understand, what the task is: to become and be a Christian – every moment he is turned outward is wasted, and if these moments become numerous, then all is lost. [...] The one who is infinitely turned inward learns to understand the task to the utmost [...] that to be a Christian is to believe in Christ and to suffer for the sake of this belief, or that to be a Christian is self-denial in the Christian sense.].

conceito contra a resistência quanto a seu papel positivo em Kierkegaard. Trata-se do recurso aos *Diários* do autor. Se a polêmica ou dificuldade em relacionar positivamente a interioridade com o tornar-se cristão tem seu fundamento principal no *Pós-Escrito*, que fora publicado em 1846, e encontra reforços – ainda que equívocos – em *A Doença para a Morte*, de 1849, e em *Prática no Cristianismo*, de 1850, como já visto, há, por outro lado, passagens dos *Diários* de Kierkegaard datadas depois da publicação do *Pós-Escrito*, comprovando que aquele conceito tem valor positivo em sua obra. Primeiramente, é útil tomar uma frase dos *Diários* que indica que não há um problema com a interioridade em si, mas, ao contrário, com sua falta, expressa no contexto social – segundo a consideração do autor – como uma falsa interioridade: “A moderna [seriedade] é a arte de transformar a fé em uma interioridade *fingida*.”⁷⁰⁵ A ênfase é posta no adjetivo, visto que o problema é o fingimento de se ter uma interioridade cristã, quando, na verdade, não se tem, e não a presença da interioridade mesma. Se assim fosse, Kierkegaard provavelmente escreveria “[...] transformar a fé em interioridade.”

A seguir, outras passagens dos *Diários* que exemplificam o valor positivo do conceito de interioridade mesmo depois da publicação do *Pós-Escrito*:

Em tempos de paz, o propósito [da categoria do “indivíduo singular”] será despertar a interioridade para uma vida intensificada na ordem estabelecida, sem mudar nada externamente. Em tempos de comoção, seu propósito será uma ação de resgate de desviar a atenção para longe da externalidade, de levar o indivíduo singular a uma indiferença quanto à mudança externa, e fortalecer a interioridade. A categoria do indivíduo singular sempre se relaciona ao aprofundamento interior. Recompensa terrena, poder, honra, etc. não estão envolvidos em seu uso próprio, pois aquilo que é recompensado no mundo, naturalmente, é apenas a mudança ou o trabalho por mudança externa--a interioridade não interessa ao mundo, que, para ser exato, é externalidade.⁷⁰⁶

Nessa passagem, a interioridade está diretamente relacionada com outra categoria fundamental – e positiva – na filosofia kierkegaardiana: a do “indivíduo singular”, e contrapõe-

⁷⁰⁵ KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 2 (*Pap. X2 A 207 n.d.*, 1849). Bloomington; London: Indiana University Press, 1967-78. Tradução nossa [The modern [earnestness] is the shadowboxing of transforming faith into a feigned inwardness.(Grifo nosso)].

⁷⁰⁶ KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 2 (*Pap. IX B 63:8 n.d.*, 1848). Bloomington; London: Indiana University Press, 1967-78. Tradução nossa [In peaceful times its purpose will be to awaken inwardness to a heightened life in the established order, without changing anything externally. In times of commotion its purpose will be a rescue action of drawing attention away from externality, to lead the single individual to an indifference to external change, and to strengthen inwardness. The category of the single individual always relates to inward deepening. Earthly reward, power, honor, etc. are not involved in its proper use, for what is rewarded in the world, of course, is only change or working for external change--inwardness does not interest the world, which, to be sure, is externality.].

se à “ordem estabelecida”, classificada como “exterioridade”, que por sua vez, é constituída, como lhe é próprio, por “externalidades”.

No que diz respeito à Expição, pôr sobre Cristo significa, por um lado, apropriar-se [...] de seu mérito e, por outro, buscar ser como [ligne] ele, porque ele é o protótipo [Forbilledet] e o exemplo [Exemplet]. Esta é essencialmente uma expressão dirigida à interioridade.⁷⁰⁷

Aqui, a Expição, que é uma categoria ou uma condição essencial do Cristianismo, também é relacionada à interioridade, sendo dirigida *exclusivamente* a ela, posto que é a instância que define a subjetividade e a atitude de fé. E, por fim, mais uma citação dos *Diários*, em que Kierkegaard relaciona positivamente “interioridade” com “graça” e “lei”, outros elementos fundamentais do Cristianismo: “A norma é: para cada grau mais elevado da *graça*, a *lei* também deve ser mais rigorosa na *interioridade*--caso contrário, toda a mentalidade secular apressa-se e toma a ‘graça’ em vão.”⁷⁰⁸ Aqui, a interioridade é apresentada como o lugar da lei na subjetividade, possibilitando uma proporção ou equilíbrio dialético com a graça concedida. Desse modo, a interioridade confere ao indivíduo rigor e seriedade quanto à sua existência. Com isso, o indivíduo se previne de “tomar a graça em vão”, não se permitindo assumir as possibilidades que a graça lhe concede como resultado pronto, que dispensa seu empenho em *tornar efetivas* na existência as potencialidades oferecidas pela graça.

De acordo com o que foi demonstrado anteriormente, é possível concluir que o conceito de interioridade não só tem um valor positivo na obra de Kierkegaard, como também se trata de uma categoria fundamental para se compreender adequadamente o processo de tornar-se si-mesmo, tornar-se cristão.⁷⁰⁹ A interioridade, embora se refira ao âmbito interior num indivíduo, não se restringe ao simples oposto de exterioridade, mas a conjuga proporcionalmente em sua conotação dialética. Filosoficamente, o conceito de interioridade desempenha o papel de

⁷⁰⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 2 (*Pap. X2 A 255 n.d.*, 1849). Bloomington; London: Indiana University Press, 1967-78. Tradução nossa [With regard to the Atonement, to put on Christ means, for one thing, to appropriate his merit [...], and for another, to seek to be like [ligne] him, because he is the prototype [Forbilledet] and example [Exemplet]. This is essentially an expression directed toward inwardness.].

⁷⁰⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 2 (*Pap. X4 A 230 n.d.*, 1851). Bloomington; London: Indiana University Press, 1967-78. Tradução nossa [The norm is: for every higher degree of grace, law must also be made more rigorous in inwardness – otherwise the whole secular mentality rushes forward and takes ‘grace’ in vain. (Grifo nosso)].

⁷⁰⁹ Além das objeções quanto ao uso positivo do conceito de interioridade como elemento fundamental do processo de tornar-se si-mesmo consideradas neste item, há, ainda, as importantes críticas de Theodor Adorno e de Knud Løgstrup, que serão tratadas no capítulo terceiro, visto que o objeto principal das mesmas se refere à relação de amor para com a alteridade, ou seja, o “próximo”.

conferir continuidade subjetiva ao sujeito que, ao contrário do que se poderia assumir numa perspectiva mais imediata ou de tendência positivista, permitindo pensar-se na transformação qualitativa do sujeito (conversão espiritual) sem alteração de sua identidade. A interioridade é, também, a instância que faz de um sujeito de fato subjetivo, o qual é a possibilidade “concreta” do processo de tornar-se, e não apenas uma “possibilidade de possibilidade” (sujeito objetivo – fechado ao processo de transformação).⁷¹⁰ Não há subjetividade *subjetiva* sem interioridade, que é, por assim dizer, a instância de ação da transcendência no indivíduo e que coincide com a própria relação, por parte do indivíduo, com essa mesma transcendência.⁷¹¹ Importa ressaltar, portanto, que a interioridade não corresponde a um “lugar” *no* ou a um “estado” *do* sujeito. Antes, corresponde a uma relação com a transcendência entendida, aqui, como o divino, o Deus eterno. No sentido de interioridade religiosa, ou cristã, a interioridade sempre corresponde à relação de redobramento do amor divino em amor humano, pela efetivação de obras do amor. Assim, em sentido mais estrito, a *interioridade religiosa* é o amor em sua forma humana, ou melhor, humanamente expresso. Em certa medida, é isso que Kierkegaard demonstrou ou quis ilustrar ao escrever sobre a “Misericórdia: uma obra do amor, mesmo quando ela não pode dar nada e nem consegue fazer nada”.⁷¹² Sua constituição é a relação constante do indivíduo com Deus, enquanto fonte de amor, relação que se dá, mais especificamente, por meio de Cristo como *redentor* (que redime do pecado, ou seja, da existência desamorosa) e como *modelo* de existência amorosa. Ao aceitar essa relação duplamente qualificada com Cristo, o indivíduo entra na dinâmica do tornar-se religioso, que é tornar-se amoroso. A interioridade é essa relação, é a expressão dessa dinâmica no indivíduo, quando o poder da eternidade transcendente o edifica e edifica nele o amor para que ele seja amoroso. Isso é o que significa tornar-se cristão, e é essa relação que caracteriza a esfera da existência religiosa. Assim, pode-se afirmar que o amor é uma interioridade; é a interioridade propriamente espiritual, religiosa. A interioridade do amor é o especificamente cristão no indivíduo, quer dizer, é o que faz dele um cristão.

⁷¹⁰ Enquanto sujeito, o sujeito objetivo é uma potência em relação ao sujeito subjetivo que, por sua vez, é a possibilidade real da transformação operada pela transcendência, isto é, a mudança da mera “unidade da espécie humana” para o “indivíduo singular”, ou a passagem do “desespero/pecado” à “fé”. Nesse sentido, o sujeito objetivo é a possibilidade da possibilidade, pois é a possibilidade de ser um sujeito subjetivo, que, por sua vez, é a possibilidade de ser cristão.

⁷¹¹ Essa transcendência pode ser entendida aqui como o Deus cristão, que criou o ser humano como ser espiritual.

⁷¹² KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 355.

5.2.2 Uma revolução kierkegaardiana?

A revolução kierkegaardiana consiste, assim, num segundo nível de subjetividade, de caráter espiritual, para além da subjetividade dada. Embora a “revolução kantiana da subjetividade” seja comumente relacionada à epistemologia, ela também abrange a ética e a religião, concebidas por Kant dentro dos limites da simples razão. Assim, ainda que se possa encontrar nele algum indicativo de transcendência, essas duas esferas são conformadas ao âmbito imanente. Divergindo de Kant, Kierkegaard defende um princípio de transcendência que não só interage com o ser humano na temporalidade, mas, também, o constitui enquanto espírito e o fundamenta existencialmente. Esse princípio é o amor. Como o amor é de natureza transcendente, Kierkegaard não ousa descrevê-lo em si, mas apenas expõe seus contornos, por meio de suas características fundamentais e pela apresentação de algumas de suas obras – forma possível aos seres humanos. Dessa maneira, Kierkegaard evita uma abordagem metafísica do amor e afirma que é preciso crer nele, visto que não se tem acesso direto a ele, nem pelos sentidos nem pelo intelecto. O amor, enquanto tal, não serve como conteúdo para o conhecimento, já que nunca se encontra na forma abstrata, nem serve como objeto da estética, pois não se reduz a objeto de contemplação ou admiração e, assim, o poeta não pode cantá-lo. O amor “deve ser crido e vivido.”⁷¹³ A preocupação de Kierkegaard é despertar seu leitor para a importância de considerar-se como espírito e, nessa medida, de que há algo de eterno nele que o orienta para tornar-se cristão. Só é possível tornar-se cristão fundamentando-se em Deus, o que, por sua vez, só pode ser realizado por meio do amor. Essa relação constitui o âmbito religioso, ao qual não se tem acesso imediato, senão apenas pelo amor. Por isso, é preciso crer. Nesse sentido, Kierkegaard se dispensa de provar a existência do amor, de explicar o que ele é e de oferecer uma receita descritiva de como amar. Porque o cristão – aquele que ama e conhece o amor precisamente porque ama, crê no amor e já o vive; quanto ao descrente, a tarefa se faz desnecessária e vã, visto que não há provas da existência do amor, senão o amor mesmo; só o amor percebe o amor.

A “revolução kantiana” corresponde a uma reviravolta do sujeito, em que este constrói, em certa medida, o objeto de seu conhecimento e possui em si (na razão) os princípios de sua ação moral, sendo, por isso, autônomo. De modo simplificado, pode-se dizer que a filosofia kantiana se concentra, sobretudo, no “modo” como o sujeito conhece e põe para si mesmo os

⁷¹³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 22.

princípios legisladores de sua ação. A “revolução kierkegaardiana” consiste, por sua vez e em certo sentido, na apresentação do modo existencial que fundamenta esse “modo” enfatizado por Kant, assim como fundamenta a existência como um todo. Se, para Kant, o sujeito afirma-se como tal através de sua autonomia no conhecimento e na ação moral, para Kierkegaard, a subjetividade plena é alcançada exclusivamente pela existência amorosa. É o amor que, como fator transcendente, fundamenta a subjetividade, conferindo-lhe autêntica autonomia e, por conseguinte, individualidade, liberdade e sentido consistente para existir. A partir da obra de Kierkegaard e, mais especificamente, a partir de *As Obras do Amor*, é possível inferir que só o amor pode se constituir num dever com caráter autolegislativo, que afirma a autonomia e a liberdade do sujeito numa vigência autêntica, e não virtual, como corre o risco a moral kantiana. O intuito desse item, contudo, não é realizar uma comparação analítica entre Kant e Kierkegaard, e, sim, mostrar que o autor dinamarquês desenvolve uma noção de individualidade que se diferencia daquela do entendimento filosófico comum na filosofia moderna, até então. E que essa individualidade é estabelecida por meio da transcendência do amor, o qual fundamenta o indivíduo transparentemente em Deus. Para além disso, a diferença a partir da concepção do amor não é posta só com relação à tradição filosófica moderna, mas também em relação à tradição teológica cristã que, apesar de reconhecer a centralidade do amor para o Cristianismo, muitas vezes o aborda como tema secundário. Para Kierkegaard, o amor é fundamento e, por conseguinte, é o que funda e fundamenta a individualidade, sua autonomia e sua liberdade.

5.2.2.1 O amor como o que confere a individualidade

Ainda que seja possível realizar comparações minuciosas no campo da ética e da religião entre o filósofo dinamarquês e o prussiano e, assim, estabelecer importantes correlações, um caminho alternativo pode ser mais fértil, de acordo com a perspectiva deste trabalho.⁷¹⁴ As relações de continuidade e a descontinuidade entre ambos podem ser sintetizadas a partir, não de assertivas filosóficas nos campos da ética e da religião, mas da ideia mesma de “sujeito”, como defendida pelo Iluminismo, de acordo com Kant. Como o projeto de Kierkegaard é mais

⁷¹⁴ Como não é o objetivo deste item oferecer uma comparação rigorosa entre Kierkegaard e Kant, assumir-se-á, aqui, uma correlação diferente das que em geral são feitas. Comumente, as correlações se baseiam nas três Críticas de Kant e na obra *A Religião nos Limites das Simples Razão*, que pode ser considerada uma quarta crítica sua. Aqui, far-se-á uma correlação menos comum, a partir da concepção kantiana de Iluminismo, ou melhor, de como Kant compreende o sujeito moderno pensado pelo Iluminismo. Não se trata de mera variação, mas entende-se que essa correlação diferenciada pode oferecer uma perspectiva mais rica e precisa da diferença entre o sujeito pensado por Kant e o pensado por Kierkegaard.

ético-religioso que intelectual, a correlação entre sua *revolução da individualidade* e a *revolução da subjetividade kantiana*, que fundamenta e ilustra filosoficamente o “sujeito moderno”, pode oferecer resultados mais frutuosos para a compreensão da filosofia kierkegaardiana da religião. Em sua apresentação clássica do conceito de “*Aufklärung*”, Kant diz:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento.⁷¹⁵

A crítica de Kant à acomodação do ser humano em aceitar o conhecimento (em sentido amplo) como resultado objetivo, dado e certo, sem se tornar sujeito real de seu próprio conhecimento, muito se assemelha à crítica de Kierkegaard à sociedade de seu contexto. Da perspectiva de sua crítica à forma de vida religiosa da Dinamarca do século XIX, pode-se ressaltar seu incômodo ante à concepção comum de seus concidadãos de se considerarem cristãos pelo simples fato de terem nascido em um Estado cuja religião oficial era o Cristianismo. Esse tipo de acomodação que, segundo ele, caracterizava a Cristandade e que tomava em vão a graça de Deus e a luta de Lutero⁷¹⁶, o fez enfatizar a subjetividade e a tarefa de ter de se tornar um *cristão*, de ter de se tornar um *indivíduo*, com condições de encontrar em si um núcleo realmente subjetivo, isto é, um *si-mesmo*. É isso que para Kierkegaard significa ser espírito. Ser espírito é “ousar”, é “ter a coragem” heroica de tornar-se. Essa semelhança entre a concepção de sujeito de Kant para o Iluminismo e a ênfase no tornar-se indivíduo de Kierkegaard fica mais nítida ao se retomar a ideia de “heroísmo cristão” apresentada em *Doença para a Morte*:

Heroísmo cristão, que em verdade é visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade; mas não é heroísmo cristão deixar-se iludir com a ideia abstrata de ser humano, ou brincar de admiração com a história do mundo.⁷¹⁷

⁷¹⁵ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?** Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005. Pg. 63-64.

⁷¹⁶ Cf. JP II 2140 (*Pap. X 3 A 672 n.d.*, 1850). Esta entrada contém referência tanto à graça e quanto a Lutero. Mas essa crítica pode ser encontrada em diversas entradas do diários e papéis de Kierkegaard.

⁷¹⁷ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 5. Tradução nossa [It is Christian heroism – a rarity, to be sure – to venture wholly to become oneself, an individual human being, this specific individual

A “menoridade” corresponde, analogamente, ao pecado em Kierkegaard, e tanto para este como para Kant, a culpa é de quem está na situação negativa, já que ele mesmo se pôs nesta condição. Segundo Kant, a culpa reside na “falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem”. Em outros termos, “[a] preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens [...] continuam, no entanto de bom grado, menores durante toda a vida” e, assim, “explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor.” Por isso, o lema do Iluminismo, segundo Kant, é “Ousa saber (*Sapere aude*)” e é justificado por ele como: “Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento”.⁷¹⁸ Em consonância com esta ideia, o sujeito assume-se enquanto tal (maioridade esclarecida) quando ganha, por sua própria coragem, autonomia no conhecimento. Kierkegaard provavelmente concordaria com Kant neste aspecto. Ele concordaria que, a partir da Modernidade, o sujeito (cuja ideia, em certa medida, nasce com a Modernidade) é o indivíduo autônomo. Entretanto, sua filosofia vai além e faz uma crítica a essa concepção moderna, apresentando uma individualidade não no início do processo, mas como a execução (meio) e o fim desse processo de tornar-se autônomo. Para Kierkegaard, a individualidade é a forma mais elevada da subjetividade e coincide, por isso, com seu ápice. Nunca é dada, mas deve ser constantemente conquistada pela realização da tarefa do tornar-se indivíduo, tornar-se espírito. Assim, a individualidade só coincide com a subjetividade quando esta significa uma existência espiritual e tem-se, então, o indivíduo religioso.

Um outro ponto da ideia de Kant pode ajudar a esclarecer em que medida a concepção kierkegaardiana de indivíduo representa um passo além da concepção moderna de sujeito. Kant continua:

É difícil, portanto, para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento [...]. Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclamar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista diz: não

human being, alone before God, alone in this prodigious strenuousness and this prodigious responsibility; but it is not Christian heroism to be taken in by the idea of man in the abstract or to play the wonder game with world history.]

⁷¹⁸ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?** Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005. Pg. 63-64.

raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede. Eis aqui, por toda a parte a limitação da liberdade.⁷¹⁹

Para Kierkegaard, é como se Kant estivesse diante do verdadeiro problema, mas ainda sem conseguir percebê-lo, isto é, sem chegar à conclusão de que o problema da autonomia do sujeito se refere a uma má relação em seu fundamento, e não na decisão de fazer uso do próprio entendimento. Kant toca no problema, mas sem pô-lo no devido lugar: a culpa é do homem, que não ousa saber por si mesmo e sua acomodação chega a ser tão ordinária e habitual que a menoridade se tornou “quase uma natureza”. Mas, de acordo com o dinamarquês, o centro do problema não está em não fazer uso do próprio entendimento ou raciocínio, mas em *não querer* fazer o uso, em não querer ser autenticamente autônomo, como Kant mesmo indica ao apresentar o comodismo, expresso pela preguiça e pela covardia, como as causas da menoridade da razão. Com isso, como vem sendo tratado em diferentes medidas em todo este trabalho, Kierkegaard chama a atenção para um problema subjetivo que é ainda mais fundamental que este apontado por Kant. Mais que isso, segundo Kant, o esclarecimento – e, assim, a autonomia – pode ser alcançado quando os indivíduos podem “fazer um uso público de sua razão em todas as questões” e, para tanto, só há uma condição necessária: a liberdade. Trata-se de uma liberdade externa. Kant, então, condiciona, ao menos até certo ponto, a autonomia ao esclarecimento (uso próprio da razão) e este a um tipo de liberdade de expressão (externa).⁷²⁰ Para Kierkegaard, a liberdade que se refere à autonomia do sujeito independe da externalidade no sentido reclamado por Kant. Kierkegaard não desconsidera os fatores de coesão externos. Isso seria, para ele, ingenuidade ou um tipo de espiritualismo descontextualizado. Antes, ele pretende mostrar que a liberdade material, relacionada às condições externas, existe apenas quando o sujeito conjuga adequadamente *possibilidade* e *necessidade*.⁷²¹ Não basta conhecimento e coragem (que envolve a vontade) nem ausência de pressão externa para que o sujeito realize o exercício da liberdade, pois o que conjuga adequadamente a possibilidade para agir e a necessidade das condições contextuais é o espírito.

⁷¹⁹ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?** Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005. Pg. 64-65.

⁷²⁰ Certamente o conceito tanto o conceito kantiano de esclarecimento quanto o de liberdade são bem mais complexos, não sendo possível realizar aqui uma análise mais pormenorizada, muito menos exaustiva. Um bom trabalho a respeito do tema da liberdade em Kant em português do Brasil é FERNANDES, Paulo Cezar. **A Liberdade segundo Kant**. Marília: Jônia (edição do autor), 2010. Ver também: GUYER, Paul. **Kant on Freedom, Law, and Happiness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995 e GONZÁLEZ, Rafael C. **Kant y la Ilustración**. Madrid: RIALP, 2004.

⁷²¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 29.

O espírito realiza a síntese dessas polaridades, apresentando para si (ao sujeito) a realidade em sua efetividade, superando qualquer determinismo ou fantasia, conferindo ao sujeito uma liberdade autêntica diante da realidade. Essa liberdade não significa poder fazer tudo em qualquer situação, nem conseguir o bem que se quer, mas sim ser capaz de se relacionar com a realidade de modo efetivo, ou seja, sem sucumbir na ilusão de que tudo é necessidade (determinismo da facticidade) e sem, por outro lado, se dispersar na abstração das infinitas possibilidades imaginativas, quando nada é efetivado. Em outros termos, o sujeito só tem acesso à realidade, segundo Kierkegaard, na existência espiritual, em que há a síntese de possibilidade e necessidade – dimensões do real. A pura necessidade, assim como a pura possibilidade, não corresponde à realidade, mas representam uma distorção da mesma. Se não há realidade, logo, não há liberdade, pois nenhuma liberdade pode se dar a partir do “nada” da não efetividade. Segundo Kierkegaard, a realidade que corresponde à liberdade é sempre realidade humana. Daí que a realidade só se apresenta à liberdade de modo polar (possibilidade e necessidade). A liberdade é, portanto, a síntese dessas polaridades. Assim, diferente da concepção kantiana, em Kierkegaard, o sujeito não é livre diante *de*, o sujeito, enquanto indivíduo, é sua própria liberdade. E o sujeito, na medida em que é liberdade, faz “do que está aí” (no mundo, no contexto) real e, assim, estabelece para si mesmo a realidade, conjugando, numa síntese, suas dimensões fundamentais: possibilidade e necessidade.

A não efetivação dessa síntese, que traz ao sujeito a realidade e o torna livre, como é sabido, refere-se ao desespero, e este é uma má relação numa relação que se relaciona a si mesma e, nisso, relaciona-se a Deus, que a estabeleceu. A característica de todo desespero é o rompimento com a relação de fundamentação de si em Deus, relação esta que corresponde ao amor. Com isso, é possível afirmar que a realidade, assim como a liberdade que se apresenta diante dela, só é efetiva para o sujeito amoroso, isto é, para aquele indivíduo que se relaciona com a realidade de modo amoroso, espiritual, capaz de “ver” em tudo não apenas necessidade ou possibilidade, mas a correspondência plena, assimétrica dessas polaridades. No limite, o sujeito amoroso é capaz de “(re)conhecer” a realidade e ser livre (ser liberdade) diante dela porque está fundado em Deus, que é o Amor. Sendo este a origem e o fundamento de todas as coisas, o conhecimento da realidade é possível porque o fundamento é o mesmo. A diferença está em que o ser humano se funda em Deus como espírito, isto é, como uma relação pessoal; o fundamento de toda a realidade é, porém, o mesmo. Por ser o amor este fundamento, não pode ser provado, deve ser crido e experienciado de modo subjetivo.

O que, no exercício de correlacionar Kant e Kierkegaard, é válido para a relação entre autonomia, conhecimento e liberdade, vale também para a subjetividade nos contextos da

religião e da ética.⁷²² Em uma entrada de seus diários, Kierkegaard escreve: “Kant era da opinião de que o ser humano é a sua própria lei (autonomia) – quer dizer, ele se compromete consigo mesmo sob a lei que ele mesmo se dá. Na verdade, num sentido mais profundo, é assim que a anarquia e a experimentação [relativismo] são estabelecidas.”⁷²³ Evans, comentado exatamente esta passagem dos diários, defende a ideia de que “uma lei que eu dou a mim mesmo não pode ter este poder de comprometimento, posto que o mesmo que tem a autoridade para emitir a lei reteria a autoridade para revogá-la”.⁷²⁴ Evans entende que essa posição autolegisladora corresponde ao que Anti-Climacus apresenta como sendo o desespero ativo, em que o si-mesmo desesperado “carece de ‘seriedade’, visto que ele ‘não reconhece poder algum sobre si’, mas tenta substituir a seriedade da atenção [cuidado] de Deus para com o si-mesmo pela atenção do si-mesmo para consigo mesmo.”⁷²⁵ Entretanto, tudo o que se refere ao problema do desespero, diz respeito a um problema quanto ao amor. Neste caso, Kierkegaard identifica a autolegislação moral, entendida por Kant como autonomia do sujeito, no limite, como “pura arbitrariedade”⁷²⁶ e uma negação do amor, e justifica que “[r]eal autoredobramento [*Selvfordoblelse*] sem um terceiro fator coercitivo fora de si mesmo é uma impossibilidade e faz de qualquer existente [*Existeren*] uma ilusão ou construção imaginária.”⁷²⁷

É possível presumir que o problema para Kierkegaard não está na autonomia em si, mas na forma como esta é compreendida. Um dos motivos fundamentais que levam o autor dinamarquês a enfatizar que o amor é um dever e que isto é um diferencial do Cristianismo é o fato de ele considerar que só através da existência amorosa o sujeito adquire autonomia. O sujeito é autônomo apenas enquanto se mantém na dinâmica do amor, pois o amor-dever é a única possibilidade de um *autonomos* (*αὐτόνομος*), quando um sujeito tem ou estabelece para

⁷²² Neste caso, o que é válido para a ética é válido para a religião, na medida em que se trata do mesmo sujeito e que Kant, em certo sentido, restringiu a religião à esfera da ética. Cf. KANT, I. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Lisboa: Edições 70, 2008.

⁷²³ JP I 188 (*Pap. X 2 A 396 n.d.*, 1850). Tradução nossa [Kant was of the opinion that a human being is his own law (autonomy)--that is, he binds himself under the law that he himself gave himself. Actually, in a profounder sense, this is how lawlessness or imaginary constructing is posited.].

⁷²⁴ Cf. Evans, C. S. Authority and Transcendence in *Works of Love* (p. 23-40). In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 1998**. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. p. 27.

⁷²⁵ Cf. Evans, C. S. Authority and Transcendence in *Works of Love* (p. 23-40). In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 1998**. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. p. 27-28; KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 68-69.

⁷²⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 140.

⁷²⁷ JP I 188 (*Pap. X 2 A 396 n.d.*, 1850). Tradução nossa [Real self-doubling [*Selvfordoblelse*] without a constraining third factor outside oneself is an impossibility and makes any such existing [*Existeren*] into an illusion or imaginary constructing.]. Considerando-se que o amor humano é realizado sempre como obras do amor, a partir do amor divino que o alimenta, sem autoredobramento, essa dinâmica não é possível.

si sua própria lei. O amor é um dever que traz consigo, na mesma medida do rigor da exigência, a leveza da liberdade; é um dever-liberdade, ou um dever libertador, em que o sujeito assume *por si mesmo e para si mesmo* a exigência da lei. Nesse sentido, para Kierkegaard, autonomia humana e teonomia coincidem. A diferença entre essa autonomia afirmada por Kierkegaard e a autonomia secular afirmada, por exemplo, por Kant é que o “nomos” da primeira (a lei, o *amor*) não é criado pelo ser humano, mas o antecede e se origina de Deus num movimento constante. Então, seria legítimo objetar ao modo de uma questão: “Em que medida há, de fato, autonomia, se a lei não é criada pelo sujeito?”. A isso, pode-se responder que, segundo Kierkegaard, só no amor há originalidade e liberdade de criação. A própria criação do mundo por Deus (*ex nihilo*) é obra do amor, na concepção cristã. A sustentação do universo criado é obra do amor. Assim, também, a efetivação do espírito humano ocorre por meio do amor e, com isso, o ser humano, à semelhança de Deus, pode ser amoroso e praticar obras de amor. Por isso, a rigor, o amor não é nenhuma lei, mas um modo de existir.⁷²⁸ A lei “autônoma” consiste no exercício da liberdade *de ser capaz de pôr para si mesmo* o amor como dever e dívida permanente. O amor está em *querer* esse exercício amoroso e *fazê-lo*. Tendo junto o querer e o fazer do amor, que equivalem ao bem, não há porque se falar de lei, dever ou autonomia, pois “o amor é o pleno cumprimento da lei”⁷²⁹.

É possível afirmar que o amor é “a Lei”, mas, mesmo neste caso, seu sentido será sempre dialeticamente configurado, na medida em que, enquanto o bem, o amor se apresenta como lei contraposta ao pecado (desamor). Note-se que, para o Cristianismo, contrapor-se ao pecado é pôr-se como salvação. Portanto, dizer que o amor é um dever, uma lei é assumir, pedagógica e dialeticamente, uma postura em prol da salvação. O amor não é apenas o pleno cumprimento da lei, visto que ultrapassa esse cumprimento. Do ponto de vista da existência no pecado, considerando-se o processo de conversão (tornar-se amoroso/cristão), o amor é compreendido como cumprimento da lei. Contudo, uma vez dentro da existência amorosa, isto é, dentro de uma nova qualidade subjetiva, o indivíduo não mais “vê” a lei, pois o problema do desamor (pecado) é um problema radical (na raiz), que diz respeito ao fundamento do indivíduo e que, portanto, fora sanado. Se o amor é o “pleno cumprimento” (*Fylde*), se já se vive amorosamente, não há o que “cumprir”, pois não há mais “espaço” para ser preenchido; a atividade do amor

⁷²⁸ Importa lembrar que Kierkegaard enfatiza a perspectiva do amor como dever com o máximo rigor, mas tal perspectiva tem sua validade dentro da referência da dialética relacional eternidade-temporalidade. O amor, que é eterno, transcendente, apresenta-se como paradoxo na temporalidade e sua paradoxalidade se impõe como dever para ao sujeito no estado de pecado.

⁷²⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 114.

coincide com a vida do indivíduo, de modo que ele não *executa* meramente o amor como tarefa, mas *vive* (existe) de modo amoroso.⁷³⁰ O amoroso, respondendo para si mesmo, não cumpre nada; ele *é* apenas, ele *é* o amoroso. O amor não lhe pesa. O que pode pesar é o pensamento a respeito de não poder continuar a amar. Em outras palavras, o amor não é exatamente uma ética, mas o fundamento da existência cristã. Dessa forma, ele cumpre a exigência ética de ser bom e fazer o bem. Pode-se dizer que o amor fundamenta a ética, assim como fundamenta o erótico ou qualquer outra dimensão da existência. Porém, do ponto de vista estritamente cristão, entendido a partir da mútua referencialidade entre *As Obras do Amor* e *A Doença para a Morte*, o amor é mais que todas essas dimensões. Em sentido bem determinado, ele as anula, e o faz na medida em que as cumpre plenamente.⁷³¹ O amor pode fazê-lo porque é o propriamente religioso, isto é, porque *religa* o ser humano a seu fundamento – Deus – fonte e origem do amor.

Assim, voltando a Kant, pode-se dizer que o problema, segundo Kierkegaard, não está na orientação deontológica da ética kantiana, firmada sobre um imperativo categórico racional, mas na pressuposição de que a orientação para o bem e a sua definição é imanente ao sujeito. Nesse sentido, se tem, no mínimo, uma compreensão inexata do que é o bem, ao menos do ponto de vista cristão, posto que o bem é o amor. Ou, num sentido mais radical, elimina-se os conceitos cristãos de *amor* e *espírito*, ao se “destronar Deus para instalar o homem em seus direitos humanos”, já que o espírito é a relação na qual o indivíduo se funda em Deus e recebe dele, a todo momento, o poder de amar. Assim, elimina-se a transcendência e, com ela, Deus, o espírito, o amor e mesmo a liberdade autêntica. Em outros termos, a Verdade não é fruto de obra humana e não coincide com um imperativo imanente à razão, ainda que esta seja considerada universal. A Verdade – o amor, o bem – vem de fora, vem de Deus, e entra no tempo como paradoxo, cujo ápice se dá na encarnação do Filho. Em certa perspectiva, é essa a crítica de Climacus em *Migalhas Filosóficas*, quando ele afirma que se não for assim, se não se considerar que a verdade é trazida ao ser humano por Deus, sendo alheia a ele (ao menos no pecado), recai-se no socrático⁷³², na ideia de verdade imanente e na necessidade de reminiscência, reduzindo o problema da realização do bem à ignorância, isto é, a um problema

⁷³⁰ O termo dinamarquês usado por Kierkegaard que foi traduzido como “pleno cumprimento” é *Fylde*, que, em sentido concreto, significa, literalmente, “enchimento”, “preenchimento” de um espaço ou do volume de um recipiente [cf. FYLDE (II). In: VINTERBERG, Hermann; AXELSEN, Jens (Dir.). **Gyldendals Røde Ordbøger**: Dansk-engelsk Ordbog. Copenhagen: Gyldendal, 1979. p. 140].

⁷³¹ Neste caso, ver também a polemica levantada por *Temor e Tremor*: KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano**. Traduções respectivas de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores. p. 141-158 (Problemas I e II: “Há uma suspensão teleológica da moralidade?” e “Há um dever absoluto para com Deus?”).

⁷³² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 87.

que diz respeito ao conhecimento⁷³³, quando, para Kierkegaard trata-se de um problema no fundamento do ser humano, uma falha em sua relação com Deus, uma falha/falta de amor. Por outro lado, a configuração deontológica da ética kantiana aumenta as semelhanças com Kierkegaard, para quem a obediência ao imperativo “tu deves amar” constitui a essência da moral. Contudo, a ética kierkegaardiana não se ajusta às classificações tradicionais. Ela é, por assim dizer, ao mesmo tempo, teleológica e deontológica, ou, mais precisamente, e para fazer uso de um recurso kierkegaardiano, ela consiste numa síntese de ambas as modalidades, visto que nela meio e fim coincidem. A ética do amor é tanto uma ética do dever em si quanto uma ética da busca constante do bem como fim supremo. Isso, porque ela se realiza na ação mesma de amar, que traz consigo, como coisa única, forma e conteúdo, meio e fim.

Desse modo, em vez de se contrapor radicalmente a Kant, que funda a ética e a religião na imanência⁷³⁴, Kierkegaard empenha-se por mostrar que aquela subjetividade idealizada pelo Iluminismo pode, sim, ser alcançada, mas nunca apenas pela pura imanência. Antes, é por meio de um fator transcendente que a subjetividade adquire sua plena realização. Segundo Kierkegaard, na perspectiva cristã, o bem, ao qual o imperativo categórico kantiano se refere, é a vida amorosa, é o amor. Nesse sentido, não há progresso histórico que possibilite ao ser humano que não é amoroso, tornar-se um. O indivíduo precisa ser transformado pelo poder espiritual e, portanto, transcendente, do amor divino, da graça. O amor, enquanto fator transcendente, “encarna-se” na humanidade do ser humano particular, estabelecendo nele a síntese do temporal e do eterno e inaugurando, por assim dizer, uma nova qualidade de sujeito – o indivíduo, o cristão. Essa necessária relação com um fator transcendente para que haja real movimento (mudança) na existência e, desse modo, para que um sujeito passe a ser bom, não é um simples retorno ao pensamento metafísico-teológico pré-moderno, negado por Kant em favor de uma base para o conhecimento e para a ação moral, fora dos domínios da autoridade alheia (Estado e religião). Trata-se, antes, de uma filosofia do “bem” e do “eterno”,

⁷³³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 88-89.

⁷³⁴ A fundação kantiana da ética e da religião no campo da imanência é desenvolvida, mais especificamente, nas obras *Crítica da Razão Prática* e *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Contudo, como observa Green, “Nem Kierkegaard mesmo nem algum de seus biógrafos discutiu sua familiaridade com Kant”, ou seja, “o quanto Kierkegaard sabia a respeito de Kant”, se “chegou a estudá-lo formalmente” ou se ele “leu Kant por si mesmo”. “Como resultado, se precisamos obter um panorama da educação de Kierkegaard na filosofia kantiana, devemos moldá-lo por muitas dicas e sugestões indiretas.” (Cf. GREEN, Donald M. **Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt**. Albany: State University New York Press, 1992. p. 1). Para uma abordagem das aproximações e diferenças entre Kierkegaard e Kant, ver: WESTPHAL, Merold. *Commanded Love and Moral Autonomy: The Kierkegaard-Habermas Debate* (p. 1-22) e Evans, C. S. *Authority and Transcendence in Works of Love* (p. 23-40). In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 1998**. Berlin; New York: de Gruyter, 1998; e GREEN, Donald M. **Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt**. Albany: State University New York Press, 1992.

identificados por Kierkegaard com o amor. Não se trata da elaboração de uma epistemologia ou de uma ética, ao menos não diretamente. Trata-se de uma filosofia fundamental da religião, por meio de uma obra (*Corpus*) que seu autor considera como “religiosa”.⁷³⁵ Nessa medida, seu objeto não é nem científico nem metafísico, mas religioso. Ainda que haja alguma dependência da reflexão religiosa de outros campos do saber, há uma especificidade da religião e esta é, para o filósofo dinamarquês, a transcendência, cujo nome concreto é amor. Por isso o amor é o especificamente religioso.

A partir da correlação feita até aqui entre Kant e Kierkegaard, pode-se sintetizar o que há de comum nas filosofias de ambos na apresentação revolucionária da concepção de sujeito. Kant, num movimento contrário ao da filosofia tradicional até sua época, considera que os objetos de conhecimento devem conformar-se à estrutura cognitiva do sujeito (criticismo), e não o conhecimento à natureza do objeto (realismo). É dessa maneira que Kant se propõe operar uma “revolução copernicana” na filosofia, equiparada à de Copérnico, que descobriu que a Terra gira em torno do Sol, e não o contrário, como se pensava até então.⁷³⁶ E assim como a revolução copernicana e a kantiana consistem numa mudança radical de perspectiva, marcada por uma inversão de referência, Kierkegaard apresenta uma segunda revolução da subjetividade, seguindo Kant. Mais precisamente, ele apresenta uma “revolução da individualidade”, em que um sujeito se torna *indivíduo* quando realiza em si, por meio da ajuda divina e da existência amorosa, a síntese do temporal e do eterno. Isso significa que não é a estrutura imanente do sujeito que o individua (corpo, alma, razão, consciência, vontade, etc.), mas *o amor*, um fator transcendente que, quando assumido na temporalidade pelo sujeito, lhe confere a individualidade e, por conseguinte, a autonomia e a liberdade. O verdadeiro “amor a si” opõe-se ao “amor de si” e se afirma como autoabnegação e autossacrifício. Ganhar a si mesmo é perder-se nas mãos de Deus. O máximo valor de si é encontrado ao se atribuir todo mérito à graça. Ser autônomo é ceder à teonomia. Ser sujeito da própria história é entregar-se como simples instrumento para o uso divino.⁷³⁷ O indivíduo está no centro quando Deus (o amor) está no centro. Kierkegaard tem ciência de que, diante do intelecto, estas afirmações são

⁷³⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Point of View** [On my Work as an Author; The Point of View for My Work as an Author; Armed Neutrality]. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 33.

⁷³⁶ Para uma abordagem da filosofia kantiana entendida como revolução, ver CRAMPE-CASNABET, Michèle. **Kant, uma revolução filosófica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994 e LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

⁷³⁷ Dizer que o indivíduo é instrumento é dizer que Deus opera por meio da subjetividade. Aliando-se essa ideia àquela de que o amor independe de seu objeto para amar, o sentido da ênfase posta por Kierkegaard na subjetividade e o próprio sentido de subjetividade em sua obra tornam-se mais claros. O conceito de subjetividade vai sendo delimitado por meio de relações de independência do que está a seu redor. Há um tipo de separação metodológica da subjetividade para permitir sua observação teórica.

paradoxais, pois tudo o que se refere à fé, que é paradoxal, é, também, paradoxal. Mas, dentro da esfera religiosa, há como que uma “paralaxe conceitual”, em que o elemento que nega o outro coincide com o outro, ou seja, o afirma. Assim, por exemplo, autonomia subjetiva e teonomia se equivalem, são o mesmo. Isso é possível, porque a esfera do propriamente religioso, que é a esfera do amor, possui lei própria, mas esta lei é, de novo, o amor. Isso é possível, porque a dinâmica do tornar-se si-mesmo, um indivíduo, é uma aniquilação de si em prol da vontade e da graça de Deus, mas de uma aniquilação de si enquanto autofundamento. Querer ser o fundamento de si ou a instância de decisão sobre onde fundar-se, negando o fundamento originário, é desespero. Ao aniquilar-se enquanto fundamento de si ou como instância de decisão do fundamento para si equivale a aceitar Deus como seu fundamento, e só um sujeito que possui fundamento (*sub-jectus*) pode ser um indivíduo.

O ser humano existe como indivíduo e o simples fato de sua existência, ou de seu vir-a-ser no mundo é, de acordo com o Cristianismo, obra do amor de Deus, que o criou intencionalmente. Entretanto, tal individualidade, inicialmente dada, tem sua concretude numa síntese de corpo e alma. Mas, numa perspectiva anti-climaciana, a simples unidade entre corpo e alma não faz de um ser humano um indivíduo no sentido espiritual cristão. Pois o indivíduo vem a ser com a efetivação do espírito que, quando em vigor, estabelece em si uma nova síntese, conferida pelo amor, cuja fonte é Deus. Ao ser espírito, o indivíduo relaciona-se a si mesmo e, nisso, relaciona-se a Deus, de quem depende e de quem provém todo amor. É nesta relação fundamental com Deus que o indivíduo se torna amoroso, relacionando-se com a fonte do amor, e se apropria de uma nova individualidade, qualitativamente distinta. Com esta “segunda individualidade”, o indivíduo não apenas continua sendo obra criado pelo amor divino, mas faz do próprio existir uma obra do amor. Trata-se, neste caso, de existir de modo amoroso, quando o indivíduo singular se expressa no mundo como instrumento e manifestação do amor divino; neste sentido, existir equivale a amar e a existência se expressa como viger da individualidade espiritual. A distinção entre a individualidade comum e a individualidade espiritual em Kierkegaard torna-se mais clara ao se ter em mente como esse autor trabalha com o significado de “existência” em sua obra.⁷³⁸ Julia Watkin, em seu Dicionário Histórico da Filosofia de Kierkegaard, oferece um esclarecimento sucinto e preciso da noção de “existência”:

Kierkegaard usa a palavra *existência* (*Tilværelsen*) [...] como a esfera da atividade humana. Neste sentido, ela faz paralelo com **realidade efetiva**.

⁷³⁸ Kierkegaard não usa explicitamente as expressões “individualidade comum” e “individualidade espiritual” ou “segunda individualidade”. Essas expressões têm função explicativa neste trabalho e, como aqui se entende, estão em total consonância com o objeto a que se referem.

Existência, entretanto, pode também se referir ao fato do empenho **ético-religioso** de uma pessoa e ao desenvolvimento pessoal na vida (onde “existir” se expressa pela palavra dinamarquesa “*existere*”) como oposto ao fato da existência física de uma pessoa no mundo, onde dizer que uma pessoa existe simplesmente significa que ela está aí no mundo (em dinamarquês, isso é expresso pelo verbo “*være til*”) [...]. Porque o pensamento de Kierkegaard se concentra em como o indivíduo existe e deve existir no mundo, em oposição a tentar descrever o mundo em termos totalmente objetivos, ele tem sido frequentemente tomado por precursor do existencialismo.⁷³⁹

Em conformidade com o que Julia Watkin apresenta, a existência amorosa deve corresponder ao “empenho ético-religioso” dentro da “esfera da atividade humana” no mundo. Afirmar a existência como obra do amor significa dizer que o ser humano é o lugar existencial do amor, ou que, através dele, o amor divino se expressa no tempo em seu redobramento. Diante das incontáveis obras do amor, isto é, das inúmeras possibilidades de o amor se expressar no mundo, a existência é, da parte humana, a obra do amor. As outras obras são, na verdade, expressões da existência que, neste caso, deve ser, necessariamente, amorosa. Em certo sentido, a tarefa que Kierkegaard se dá, por meio das “considerações cristãs” de 1847, é a de defender a ideia de que o amor não consiste simplesmente naquilo que o indivíduo faz ou fala, mas no “como” existencial que o leva a fazer e a dizer amorosamente. Existir amorosamente é fazer de si um *instrumento-obra* do amor no mundo, pondo o amor em relação com os outros seres humanos.⁷⁴⁰ A existência entendida como humanidade, como vida do ser humano é, do ponto de vista cristão, obra do amor divino. Mas a existência qualificada pelo amor é a entrega de si do ser humano ao amor, para que este opere no mundo. Ela é, contudo, mais do que um simples veículo da graça amorosa no tempo (embora também o seja!). Ela é a encarnação do amor no mundo, conforme uma perspectiva cristã que entende que, no amor espiritual, o indivíduo assume a imagem de Deus.⁷⁴¹ Para que assim seja, a existência, o indivíduo, precisa assumir efetivamente Cristo como seu modelo. Segundo o Cristianismo, Cristo é a Verdade e, porque ele é a Verdade, é, também, o modelo para a existência espiritual e a meta para que um indivíduo se torne o indivíduo. Portanto, só através do amor, aquele amor especificamente cristão, cujo modelo é o próprio Cristo, um ser humano torna-se, efetivamente, um indivíduo.

⁷³⁹ EXISTENCE. In: WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham; Maryland; London: The Scarecrow Press, 2001. p. 80. Grifos da autora.

⁷⁴⁰ É provável que, na atualidade, Kierkegaard daria lugar explícito ao tema do amor à “natureza”, ao meio-ambiente. Um bom texto sobre a presença do tema da Ecologia na história do pensamento encontra-se em ROCHA, R. G. Fundamentos do pensamento ecológico. **Revista Eletrônica Com Scientia Ambiental**, Curitiba. Disponível em: <http://www.comscientia-nimad.ufpr.br/2006/01/artigos/artigo_gazal_historia_da_ecologia.pdf> Acesso em: 07 dez. 2015.

⁷⁴¹ A partir de uma interpretação de Gênesis 1,26-27.

5.2.2.2 *A marca de Deus? – Necessidade do amor como característica antropológica*

As considerações antropológicas de Kierkegaard indicam que o ser humano é criado por Deus com orientação ontológica para o amor. Quando Anti-Climacus diz que Deus “fez o ser humano para a relação”⁷⁴² com Ele, considerando-se que Deus é amor e a fonte do amor, então, pode-se dizer que Deus fez o ser humano para o amor, para existir amorosamente. Como Vigilius Haufniensis, em *O Conceito de Angústia*, Anti-Climacus também considera o ser humano como uma síntese de corpo e alma. Mas, segundo o autor (pseudônimo) de *A Doença para a Morte*, “[u]ma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *si-mesmo*”, ou seja, não é propriamente espírito. “Na relação entre dois [corpo e alma] a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e na relação se relacionam com a relação [...]. Se, ao contrário, a relação relaciona-se consigo mesma, então essa relação é o terceiro positivo, e este é o *si-mesmo*.”⁷⁴³ Enquanto composto de corpo e alma o ser humano é apenas uma primeira unidade sintética dada, que pede uma outra síntese, positiva, num terceiro que corresponde ao espírito. Em suma, “[o] ser humano é espírito” (*si-mesmo*) e o espírito é síntese que consiste numa relação que, “ao relacionar-se a si mesma, se relaciona ao que estabeleceu a relação toda”, isto é, com Deus, que é a Verdade, que é o Amor. O ser humano foi criado para esta relação no sentido de que ele é propriamente ser humano apenas nesta relação.

Por ser esta a condição humana, Anti-Climacus afirma “que o *si-mesmo* não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo, mas apenas no relacionar-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda a relação.”⁷⁴⁴ O equilíbrio do ser humano, que é, ontologicamente constituído por polaridades como corpo e alma, finitude e infinitude, temporal e eterno, depende de sua correta relação com seu Criador – Deus. A correta relação é aquela de fundamento, quando o ser humano particular alcança sua individualidade espiritual (qualitativa). Mas esta relação só acontece adequadamente por meio do amor, ou seja, por meio do redobramento do amor de Deus no indivíduo.

⁷⁴² Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 16.

⁷⁴³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 13. Tradução nossa [A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self. [...] In the relation between two, the relation is the third as a negative unity, and the two relate to the relation and in the relation to the relation [...]. If, however, the relation relates itself to itself, this relation is the positive third, and this is the self.].

⁷⁴⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 14. Tradução nossa [the inability of the self to arrive at or to be in equilibrium and rest by itself, but only, in relating itself to itself, by relating itself to that which has established the entire relation.].

O tema do equilíbrio, assim como posto por Anti-Climacus, remonta a Agostinho e se expressa como inquietude em uma das passagens de suas *Confissões*: “Todavia [Senhor Deus], esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós.”⁷⁴⁵ Devido às semelhanças, trata-se de um trecho que, embora curto, é de fácil comparação com as ideias de Anti-Climacus. A ideia principal é a que vincula o fato de que Deus incita o ser humano a louvá-lo por tê-lo criado para Ele. Como consequência, de acordo com Agostinho, o “coração” do ser humano “vive inquieto”, e a *única* solução para tal inquietude, para esse desequilíbrio interior, é o repouso em Deus – que criou o ser humano para Ele. Essa ideia pode ser relida tomando-se os termos de Anti-Climacus: o ser humano, criado por Deus para a relação com Ele, é espírito, é si-mesmo, uma relação que se relaciona a si mesma e que, nisso, relaciona-se a Deus, que a estabeleceu, não alcançando o equilíbrio por si só, mas apenas quando repousa, ou se funda transparentemente em Deus, que é sua origem. Em geral, Kierkegaard apresenta como sinal antropológico dessa inquietude, ou desequilíbrio, a angústia.⁷⁴⁶ Não que esta se limite à condição do pecado, mas, porque é expressão antropológica do ser humano enquanto espírito, está relacionada ao espírito no indivíduo. Uma passagem de *O Conceito de Angústia* indica a relação intrínseca entre angústia e espírito:

Só há uma prova para o espírito: é a prova do espírito em cada um em particular [...]. Ainda que na a-espiritualidade não haja nenhuma angústia, porque está excluída, tal como o está o espírito, a angústia não deixa de estar aí, apenas que latente. [...] existe um credor pelo menos que jamais alguém conseguiu iludir: e é o espírito. A partir da perspectiva do espírito está, pois, a angústia presente na a-espiritualidade, ainda que escondida e disfarçada.⁷⁴⁷

De certo modo, Vigiilius Haufniensis apresenta a angústia como proporcional ao espírito, de forma que, se se pudesse retirar totalmente o espírito de um ser humano, retirar-se-ia, também, toda a angústia. E, assim como o espírito recebe seu vigor no indivíduo apenas através da existência amorosa, quando este se funda (repousa) em Deus, “[c]om o auxílio da fé

⁷⁴⁵ AGOSTINHO, Santo. *Confissões; De magistro*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 2 (Os Pensadores).

⁷⁴⁶ Para uma abordagem da angústia como elemento antropológico em Kierkegaard, cf. ROOS, Jonas. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. *La Mirada Kierkegaardiana*. [S.l.], v. 1, n. 1, out. 2008. Disponível em: <<http://lamiradakierkegaardiana.hiin-enkelte.info/downloads/jonasroos.pdf>>. Acesso em: 8 nov. 2015. Ver, também, KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

⁷⁴⁷ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 102-103.

a angústia ensina a individualidade a repousar na Providência” e, “então há de erradicar justamente o que ela mesma produz.”⁷⁴⁸ Porque a angústia é a expressão da tensão entre as polaridades que constituem um ser humano, cuja síntese depende de sua relação específica com um terceiro, que é Deus. Sendo essa síntese, que é o espírito, uma relação que deve ser mantida constantemente, a angústia é a marca antropológica desse vínculo invisível e como que denuncia a dependência do ser humano de seu Criador. A angústia, em sua riqueza, como é mostrado em *O Conceito de Angústia*, expressa-se de vários modos, ou pode-se dizer que ela possui muitas facetas. A mais significativa, no presente caso, é a que identifica a angústia com um tipo de carência, falta, ou necessidade e, nesse sentido, traz, implicado consigo, um anseio ou desejo bastante peculiar. E como se trata de uma necessidade e um anseio ligados ao espírito, pode-se afirmar que correspondem a uma necessidade e a um anseio quanto ao amor, e, por conseguinte, só encontram satisfação no amor, na vida amorosa, quando seu objeto é Deus, mesmo na relação com o próximo. A angústia revela, portanto, a busca do espírito humano por sua realização, que só se dá por meio da existência amorosa. Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard escreve:

Ora, como a necessidade do amor está profundamente enraizada na natureza do homem! [...] Este anseio está tão profundamente enraizado na essência do homem, e pertence tão essencialmente ao ser homem, que até [...] nosso senhor Jesus Cristo sentiu também humanamente esta necessidade, de amar e de ser amado por um outro indivíduo humano. [...] o fato de ele o ter vivenciado é justamente a expressão de que isso pertence essencialmente ao ser humano.⁷⁴⁹

Nesta passagem, Kierkegaard chega a afirmar que a necessidade de amar e o anseio decorrente dessa necessidade são essenciais ao ser humano, constituindo a humanidade enquanto tal. Essa necessidade inerente de viver o amor deve-se ao espírito no ser humano; daí sua essencialidade. É preciso notar que o que é inerente à natureza humana e, nessa medida, independente da liberdade e do querer, é a necessidade de amor, e não o amor em suas obras, como se fosse algo dado, necessário e automático. Importa, também, ressaltar que essa necessidade corresponde à ideia do espírito como integração de polaridades que “pede”, que anseia por estabilidade numa síntese e que, indiretamente deseja estabelecer, por isso, a relação

⁷⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 170 e 168, respectivamente.

⁷⁴⁹ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 182-183.

de fundamentação com um outro que lhe transcende. Kierkegaard lança mão de Jesus Cristo como exemplo de quem “sentiu também humanamente esta necessidade, de amar e de ser amado” para ratificar a essencialidade desse “precisar de”, posto que, segundo a fé cristã, Cristo é Deus encarnado, o Deus-homem. Kierkegaard pressupõe que essa necessidade seja um tipo de carência que, assim sendo, busca satisfação. Portanto, se Cristo viveu a experiência de tal necessidade, ou seja, se quis se submeter a essa negatividade, isso significa que se trata de uma característica especificamente humana. O discurso “Precisar de Deus é a mais elevada perfeição humana”, apesar de apresentar o tema da necessidade de Deus por um modo próprio, refere-se, implicitamente a esta relação fundamental entre necessidade inerente ao ser humano e sua satisfação em Deus. O discurso orienta-se para um nível maior de consciência dessa condição humana, indo além do precisar no sentido de simplesmente “ser espírito”, pois precisar de Deus é a mais elevada perfeição do ser humano justamente porque isso significa “ter” espírito. Ter espírito implica poder relacionar-se intimamente com Deus. Mas o discurso aponta para o nível em que o indivíduo tem consciência dessa relação especial e assume a tarefa de ser espírito, de ser determinado como espírito. Em conformidade com isso, a mais alta perfeição concedida pela eternidade a um ser humano pode ou não se apropriada por ele. Todo ser humano é, de acordo com o Cristianismo, criado como espírito. Assumir a existência como espírito consiste, porém, num outro passo, outro nível.

Esse anseio profundo do ser humano é, portanto, universal e, para Pia Søltoft essa “compreensão que Kierkegaard tem do amor *como fundacional é ancorada em uma teologia da criação*”, em que “a pessoa é criada com a possibilidade de ser capaz de amar efetivando este amor fundamental como amor-aos-outros”. A autora entende que “Kierkegaard define, ainda, o amor como uma entidade intermediária entre Deus e os humanos [...]. Isso o coloca, imediatamente, fora da distinção teológica tradicional entre dois tipos de amor: um humano e outro divino.” Assim, “o amor é o que conecta o humano e o divino [...] o temporal e a eternidade”.⁷⁵⁰ Pia também destaca que essa necessidade humana, que se expressa por um anseio, orienta-se numa dupla direção: trata-se tanto de um necessidade de amar quanto de ser amado(a). Diante disso, ela lembra que “Kierkegaard cita diretamente a releitura de Sócrates do mito do nascimento de Eros no *Symposium* de Platão, afirmando que ‘o Amor é um filho de Riqueza e Penúria’.” Desse modo, “[e]ste anseio duplamente direcionado [...] faz-se conhecido

⁷⁵⁰ SØLTOFT, Pia. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 291-292.

mesmo antes de conhecermos o conceito (cristão) de ‘amor verdadeiro’.”⁷⁵¹ Isso, porque todo ser humano é criado como espírito e, por conseguinte, anseia por repousar, por fundar-se em seu Criador.

Esse anseio do espírito se configura como um “desejo buscador”, um desejo que procura. “O desejo buscador é construído sobre um elemento de *falta*”, mas se caracteriza como sendo “sem objeto, estritamente falando. O desejo buscador busca algo que ele pode desejar, mas fica errante e, em certa medida, perde-se na multiplicidade de objetos.” Segundo Pia, é crucial ter em mente “que a *sede por viajar* [na busca] *reside no* próprio desejo buscador”, que “busca ir para além de si mesmo, por si mesmo, [e, portanto,] não porque ele tenha sido afetado por um objeto em seu entorno.”⁷⁵² É a complexidade envolvida no tornar-se (do) espírito que permite vislumbrar seu anseio por firmar-se numa síntese, a qual constitui seu viger, sob ângulos diversos, como anseio, como busca ou como angústia. Independente da perspectiva que se assume, o caráter desses elementos é ambíguo. Pois, ao mesmo tempo em que se devem à própria constituição criatural – obra da Onipotência amorosa – e que servem como impulso para que o indivíduo busque o Criador, são, também, expressão da ausência daquela relação fundamental transparente. Em outros termos, o anseio, a busca ou a angústia indicam que a síntese de repouso em Deus ainda não se estabeleceu e, portanto, a busca continua e a angústia é pulsante. Quanto a isso, Anti-Climacus observa, dentro do contexto do desespero:

Assim como o médico pode dizer que talvez não viva uma única pessoa que esteja completamente sadia, assim também se poderia dizer [...] que não vive uma única pessoa que de fato não esteja um pouco desesperada, que bem no íntimo não abrigue uma inquietude, uma discórdia, uma desarmonia, uma angústia por algo desconhecido, ou por algo que ela nem mesmo ousa chegar a conhecer, uma angústia por uma possibilidade da existência ou uma angústia por si mesma, de modo que [...] vai-se carregando consigo uma doença do espírito que só de vez em quando mostra sua presença com e por uma angústia que lhe é inexplicável.⁷⁵³

⁷⁵¹ SØLTOFT, Pia. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 293.

⁷⁵² SØLTOFT, Pia. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 297.

⁷⁵³ KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 13. Tradução nossa [Just as physician might say that there very likely is not one single living human being who is completely healthy, so anyone [...] might say that there is not one single living human being who does not despair a little, who does not secretly harbor an unrest, an inner strife, a disharmony, an anxiety about an unknown something or a something he does not even dare to try to know, an anxiety about some possibility in existence or an anxiety about himself, so that [...] he [...] carries around a sickness of the spirit that signals its presence at rare intervals in and through an anxiety he cannot explain.].

Nesta passagem, a inquietude e a angústia estão dentro do contexto negativo do desespero e têm um papel importante de sinalizar para o indivíduo desesperado que ele carrega consigo uma “doença do espírito” que deveria ser sanada. O objeto dessa angústia é desconhecido porque a angústia não tem nenhum objeto. Neste contexto, ela é a sinalização da desarmonia de um si-mesmo que ainda não é um si-mesmo porque não se funda transparentemente em Deus. Como é característica do desespero lançar-se sobre objetos (sensíveis, abstratos ou fantasiosos) para aplacar o “desejo buscador” ou a angústia, este mesmo movimento configura-se num mecanismo de reforço do autoengano, desviando o indivíduo de sua origem divina. Em termos psicológicos, Vigilius expressa esse autoengano assim: “Se o indivíduo engana a possibilidade pela qual deve ser formado, não chega nunca à fé, sua fé torna-se então uma esperteza da finitude, tal como sua escola também era a da finitude.”⁷⁵⁴ Com esse movimento, a angústia torna-se inexplicável, já que o próprio movimento de busca de satisfação equivale a uma fuga da resposta à angústia, que é alcançada somente na fé, isto é, no amor. Pois “a angústia da possibilidade o tem [o indivíduo] como presa, até que possa entregá-lo, salvo, aos braços da fé; noutro lugar ele não encontra repouso.”⁷⁵⁵

Como visto, em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus constrói um “laboratório” teórico em que expõe psicologicamente as diversas formas de desespero, numa escala crescente de intensificação, que pode ser lida como um desnudamento gradual da doença para a morte. Naquela experiência de Anti-Climacus frente ao leitor, essa enfermidade do espírito é comparável a uma fera adormecida que, ao ser cutucada, ergue-se e logo pode-se ver que se trata de um animal de grande porte e feroz, que tentará se defender a todo custo e atacar o invasor de sua privacidade, já que não conseguiu sossego nem êxito em ocultar-se da observação alheia. Esta consideração é válida pressupondo-se que o indivíduo se afunda na angústia e, assim, em seu desespero. Mas outro movimento é possível, quando o indivíduo, conforme apresenta Vigilius Haufniensis, aceita ser educado na “escola da angústia” (ou da possibilidade).⁷⁵⁶ Neste caso, ele não se deixa perder, ou dispersar, na pluralidade de objetos. Pois,

⁷⁵⁴ KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia:** uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 166.

⁷⁵⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia:** uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 166.

⁷⁵⁶ Ver, especialmente, o capítulo V de *O Conceito de Angústia – “Angústia como o que salva pela fé”* (KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia:** uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 163-171.)

[...] aquele que penou na infelicidade ao frequentar o curso da [angústia da] possibilidade, perdeu tudo, tudo, como nunca ninguém na realidade perdeu. Mas se então ele não enganou a possibilidade, que queria ensinar-lhe, não passou a conversa na angústia, que queria salvá-lo – então também ganhou tudo de volta como na realidade ninguém jamais recobrou [...]; pois o discípulo da possibilidade ganhou a infinitude [...]. Ele afundou absolutamente, mas logo emergiu outra vez do fundo do abismo, mais leve do que tudo o que há de penoso e horroroso na vida. [...] Então, a angústia penetra em sua alma e a esquadrinha inteiramente, e a angustia o finito e o mesquinho para longe dele, e finalmente o conduz para onde ele quer.⁷⁵⁷

Neste caso, ao aceitar ser educado pela angústia, sem negligenciá-la em autoengano e sem afundar nela numa intensificação do desespero, o indivíduo encontra, ou melhor, adquire “olhos cheios de clareza”⁷⁵⁸ para que seja capaz de ver o caminho da fé. Segundo Vigilius, a angústia é uma categoria psicológica (i. é, antropológica) que, enquanto sinal do espírito, expressa a disposição religiosa inerente ao ser humano: “Toda vida humana tem uma disposição religiosa. Querer negá-la significa deixar que tudo se confunda e abolir os conceitos de indivíduo, gênero humano e imortalidade.”⁷⁵⁹ O movimento de *conversão*, ou mudança de direção espiritual afirmado por Kierkegaard, seja via Climacus, Anti-Climacus ou mesmo Vigilius, é exemplificado por Agostinho ao modo de testemunho:

Ainda não amava e já gostava de amar. Impelido por uma necessidade secreta, enraivecia-me contra mim mesmo por não me sentir mais faminto de amor. Gostando de amar, procurava um objeto para esse amor: odiava a minha vida estável e o caminho isento de riscos, porque sentia dentro de mim uma fome de alimento interior – de Vós, ó meu Deus. Não tinha fome desta fome, porque estava sem apetites de alimentos incorruptíveis, não porque deles transbordasse, mas porque, quanto mais vazio, tanto mais enfasiado me sentia. Por isso minha alma não tinha saúde, e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objetos sensíveis.⁷⁶⁰

Agostinho entende que a fome interior que sentia era uma fome espiritual, seu objeto era Deus. Nessa medida, ele identifica tal fome com um “gostar de amar”, que ele atesta que já

⁷⁵⁷ KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 167-168.

⁷⁵⁸ Ver epígrafe de *A Doença para a Morte* (KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 3. Tradução nossa [eyes clear-sighted/Augen voller Klarheit (original em alemão)]).

⁷⁵⁹ KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 112.

⁷⁶⁰ AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De magistro**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 33 (Os Pensadores).

tinha, sem ainda amar verdadeiramente. Numa perspectiva kierkegaardiana, a relação entre o *gostar de amar* e o *não amar de fato* pode ser entendida como a relação do desejo buscador, próprio do espírito humano, e condição do pecado, que impede o sujeito de amar. O fato de já gostar de amar sem ainda amar está em consonância com o que Agostinho chama de “necessidade secreta”, que o caracteriza como um “faminto de amor”. A fome é um sinônimo do desejo, do anseio espiritual por amar (e ser amado). A “vida estável e o caminho isento de riscos” servem de critério para Agostinho discernir que sua fome não diz respeito à condição material, descartando os objetos comuns da finitude como resposta àquela necessidade interior.

Agostinho também apresenta uma expressão do que Anti-Climacus chamaria de “a dialética do pecado” envolvida no processo de transformação do tornar-se propriamente religioso, cristão. Essa dialética se mostra já na expressão “fome desta fome [de Deus/do amor]”, pois, para o autor de *A Doença para a Morte*, o pecado – por ser uma doença do espírito – consiste, não no *não ter a fome de amor*, mas, como diz Agostinho, em não ter a fome *da fome* de amor. Isso equivale a não querer amar o próximo como a si mesmo que, por sua vez, equivale a não querer amar a si mesmo da forma correta. Em outras palavras, falta a seriedade ético-religiosa para assumir o amor como dever. O amor em si mesmo, ou dentro da esfera existencial que ele mesmo constitui em sua dinâmica invisível, não é percebido como o peso de um dever pelo amoroso. Mas, posto contra a realidade efetiva do pecado do indivíduo, o amor, dialeticamente, expressa-se como dever: “Tu deves amar”, pois, “[s]ó quando amar é um dever, só então o amor está [...] protegido [...] contra o desespero.”⁷⁶¹ E, assim, a dialética do pecado se mostra mais claramente quando Agostinho afirma que vivia “sem apetites de alimentos incorruptíveis” por causa da falta desse tipo de alimento, e não por que já estava satisfeito. A relação dialética é, então, “quanto mais vazio [de amor/de espírito], tanto mais enfastiado”, pois a efetividade do pecado é a negação, a ausência do amor/espírito. Como consequência, sua “alma não tinha saúde”, estava doente para a morte e, em vez de buscar transparentemente a cura, “lançava-se para fora”, enquanto que a solução estava dentro, na continuidade de uma interioridade amorosa.

O testemunho de transformação religiosa de Agostinho deixa entrever uma ambiguidade, em que ele “enraivecia-[se] contra [si] mesmo por não [se] sentir mais faminto de amor”. Não se trata de um estado estático do espírito, mas de um estágio da conversão espiritual, no qual ele, embora ainda se perceba como pouca fome de amor – característica do

⁷⁶¹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 45.

pecado – tem consciência de que seu estado não corresponde ao bem, daí a “raiva” de si mesmo.⁷⁶² Para Kierkegaard, esse processo de transformação espiritual, na medida em que é dom de Deus, pode ser comparado com um *processo educativo*, indicado, mais adiante, pelo próprio Agostinho: “Precipitei-me finalmente no amor em que anelava ser enredado. Ó meu Deus, Misericórdia minha, ah! Quanto fel derramou a vossa bondade nestas delícias!”⁷⁶³ É interessante notar que Agostinho, usando tom poético, expressa sua conversão ao amor como um salto, lembrando o “salto da fé” mencionado em alguns escritos de Kierkegaard.⁷⁶⁴ O verbo “precipitar” indica ausência de “degraus” e ilustra, por conseguinte, a necessidade de uma mudança qualitativa do sujeito para passar da existência no pecado à existência religiosa no amor. A contradição entre a mudança progressiva, demarcada por estágios de amadurecimento espiritual, e diferença entre qualidades existenciais (pecado versus amor) é resolvida quando se assume que o amor – da parte da graça de Deus – é posto, a todo momento, como possibilidade⁷⁶⁵ de amar para o indivíduo e, ao lado disso, quando se assume o processo de transformação da subjetividade como processo de educação divina. Agostinho afirma a ação educativa de Deus como obra de sua bondade e, de forma figurativa, a apresenta como fel sobre as delícias do pecado, no intuito de torná-las desagradáveis (indesejáveis). Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard faz uma analogia, apresentando Deus como educador, aquele que ensina o ser humano a amar:

É Deus quem, por assim dizer, educa o amor numa pessoa; [...] ele o faz para enviar o amor ao mundo, completamente ocupado com a tarefa. [...] O defeituoso que se vê até no mais nobre entusiasmo humano está em que ele, como meramente humano, em última análise *não tem poder sobre si mesmo, porque ele não tem um poder superior sobre ele*. Só a relação com Deus é

⁷⁶² A ideia de “estágio” aqui refere-se mais a um “passo” no processo de conversão espiritual que a uma fase. Isso significa que o processo de transformação da interioridade não ocorre de maneira necessária nem espontânea. Trata-se de um dom divino apropriado livremente pelo indivíduo. Do contrário, não há subjetividade, mas apenas um objeto modificado pelo poder divino. Antes, Kierkegaard defende que não há fé sem subjetividade, pois a fé resulta da relação subjetiva entre ser humano particular e Deus. Contudo, é preciso enfatizar que o indivíduo recebe sua subjetividade em sentido mais elevado, espiritual, na relação fundamental com Deus.

⁷⁶³ AGOSTINHO, Santo. *Confissões; De magistro*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 33 (Os Pensadores). Texto adaptado devido a incorreções gráficas nesta tradução referida.

⁷⁶⁴ O uso do termo “salto” [*Spring*] referido à fé ou ao pecado e, assim, à passagem qualitativa de um modo de existência a outro é, mais especificamente, encontrado em *O Conceito de Angústia* e no *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas*.

⁷⁶⁵ Como visto anteriormente, o amor é a verdadeira e efetiva liberdade que, como dádiva divina, mantém a vontade livre para escolher o bem. A liberdade conferida pelo amor é tão efetiva que possibilita ao sujeito optar pelo mal, impondo, ao mesmo tempo, o amor como *a Verdade*, não por simples coação, mas por sua própria natureza. O amor enquanto tal é “pura ação”, ato. Contudo, no processo de conversão espiritual, ele é ato constante de Deus e, como dom divino disposto à liberdade humana, sendo, ao mesmo tempo, o conferidor dessa liberdade, expressa-se como possibilidade humana.

seriedade; o sério consiste justamente em que a tarefa é coagida a chegar ao seu máximo, porque ali está Aquele que coage com o poder da eternidade e a seriedade consiste em que o entusiasmo tem um poder acima dele e uma força exercida sobre ele.⁷⁶⁶

Nessa passagem, o amor é apresentado como resultado de uma relação educativa, em que Deus é o educador e o indivíduo, o educando. Kierkegaard relaciona o amor ao entusiasmo [*Begeistring*], indicando que a ação de amar inclui certo entusiasmo, uma disposição de ânimo para agir. O entusiasmo, por sua vez, indica motivação subjetiva para agir e é a origem dessa motivação que corresponde ao objeto da educação divina. Kierkegaard diz que “[s]ó a relação com Deus é seriedade”, na medida em que o indivíduo é coagido a alcançar o máximo na tarefa de amar. O que está sendo exposto pelo autor é a verdade do amor expresso pelo entusiasmo e, no limite, a subjetividade mesma; é ela que deve ser educada por Deus no amor e para o amor. Seu entusiasmo e, assim, sua motivação para agir, devem estar fundados na relação de amor com Deus, pois é nesta relação que “o poder da eternidade” se mostra e se sobrepõe à subjetividade, educando-a. O entusiasmo – sinal da subjetividade, ou da interioridade que a constitui – é meramente humano quando não provém da relação de seriedade com Deus e, por conseguinte, não possui fundamento eterno; é relativo e conforme os interesses passageiros e egoístas do indivíduo. Dentro de uma perspectiva de transformação da subjetividade, ou conversão, o entusiasmo meramente humano se distingue do entusiasmo do amor “*porque ele não tem um poder superior sobre ele*”, por isso é egoísta e inconstante. O amor exige abnegação com a continuidade da eternidade, adquirida apenas na relação de fundamentação do indivíduo em Deus. “[S]ó na autoabnegação um homem pode agarrar-se a Deus” e ser, efetivamente educado no amor por Ele.

O que um homem sabe por si mesmo do amor é muito superficial; é de Deus que ele deve aprender o mais profundo, isto é, ele deve tornar-se na autoabnegação o que cada homem pode vir a ser [...]: um instrumento para Deus. Assim, cada homem pode vir a saber tudo a respeito do amor, com aliás cada homem pode vir a saber que ele é – o que cada homem é – amado por Deus.⁷⁶⁷

⁷⁶⁶ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 221.

⁷⁶⁷ KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 407.

O fim do processo educativo para o amor é um meio: o indivíduo deve tornar-se um instrumento para que o amor de Deus se expresse no mundo, em obras. Nesse sentido, só é possível vir a saber tudo a respeito do amor sendo um amoroso (instrumento do amor de Deus), e o conhecimento de que Deus “me” ama vem junto com conhecimento do que é o amor, num único e mesmo movimento de amar na forma de instrumento. E esse acontecimento triplo do amor (saber que Deus me ama, saber o que é o amor e amar) é uno precisamente porque corresponde à relação com Deus, que educa o indivíduo na/para a autoabnegação e, assim, para ser si mesmo, para ser um indivíduo religioso, um cristão. Com isso, o indivíduo nada perde, mas tudo ganha, já que a relação com Deus, que configura o especificamente religioso, é o bem supremo⁷⁶⁸, e ser um indivíduo religioso por meio do amor é o mais elevado⁷⁶⁹, é a maior concessão da eternidade feita a um ser humano⁷⁷⁰.

5.2.2.3 O amor como fundamento transcendente da revolução

Ao apresentar o tornar-se amoroso como um processo educativo, Kierkegaard pressupõe que o indivíduo possui uma liberdade suficiente para ser educado, já que o amor não é um hábito expresso por automatismo comportamental nem mera performance exterior nem, ainda, um conteúdo intelectual (objeto de conhecimento abstrato). Essa liberdade é oferecida no processo mesmo da educação, quando Deus, em sua iniciativa no amor, relaciona-se com o indivíduo enquanto amado. Este, porém, pode ou não corresponder ao amor que o liberta. Essa relação educativa põe na existência do indivíduo o “como” do amor que oferece também o “o quê” do amor, de modo que estes são inseparáveis, ou seja, são, mais precisamente, equivalentes. O “como” do amor é seu “o quê”. Em seu caráter explicativo, essa afirmação que identifica conteúdo e forma favorece a compreensão do porquê Kierkegaard evita uma apresentação analítica do conceito de amor, assim como dos demais conceitos centrais do Cristianismo que, segundo ele, estão estritamente ligados à existencialidade da vida humana.

Além disso, essa relação entre o “como” e o “o quê”, quando bem compreendida, mostra que Kierkegaard, enquanto autor dialético, desenvolve congruentemente seus conceitos de

⁷⁶⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 41.

⁷⁶⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 31.

⁷⁷⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 21 e 113.

modo dialético, de forma que a afirmação de um extremo implica o outro. É o caso dos conceitos interrelacionados de “subjetividade” e “individualidade”. Vergote, baseado nos diários de Kierkegaard, lembra que a relação entre a forma e o conteúdo do amor expressa “uma inversão do princípio de subjetividade’ tal que, atingido ‘o seu máximo, a interioridade é, novamente, *objetividade*’ porque ela soube descobrir e se apropriar de ‘um *como* que tem a propriedade, uma vez que seja dado de forma correta, de fornecer, ao mesmo tempo, o *o quê*’.”⁷⁷¹ Essa objetividade do sujeito é sustentada pela eternidade que o indivíduo adquire quando se põe na relação de fundamento com Deus. Não se trata, pois, de um conceito subjetivista de “sujeito” e “indivíduo”. Kierkegaard não está apresentando a seu leitor nem um subjetivismo existencial nem um individualismo religioso, mas afirmando que a subjetividade e a individualidade, em seu sentido mais estrito, se referem ao ser humano particular, não à espécie humana. A crítica do autor volta-se tanto contra um necessitarismo, que pressupõe a individualidade como realidade dada, quanto contra a compreensão comum de que todo ser humano é automaticamente, apenas por existir, sujeito de sua existência e indivíduo.

Mais especificamente, Kierkegaard pretende afirmar que o que confere individualidade a um sujeito é a apropriação de um *como*, isto é, de um modo de existir que equivale a uma nova qualidade de subjetividade. Pois, como lembrou Vergote, “há uma *Como* com a característica de que quando o *Como* é escrupulosamente prestado o *O* *quê* também é dado, que este é o *Como* da ‘Fé’”.⁷⁷² Na fé, conteúdo e forma se equivalem plenamente, e esta é uma de suas características centrais. O mesmo pode ser dito do amor, não por simples semelhança, mas pela identificação mesma entre amor e fé. Assim, o “*como*” da fé é o modo amoroso de existir que deve ser aprendido de Deus por meio de um processo educativo, no qual Deus, enquanto o Amor, relaciona-se gratuitamente com o indivíduo, oferecendo-se tanto como fundamento para sua existência religiosa/amorosa quanto como critério eterno (objetivo) para o verdadeiro amor ou para o ser amoroso. Como apresenta Kierkegaard, o protótipo do ser humano amoroso é Cristo – meta e critério para o indivíduo tornar-se igualmente amoroso. A relação com Cristo é possibilitada pelo Espírito Santo, que recorda o sacrifício do amor de Cristo e que o crente deve amar como é amado.⁷⁷³ A ação do Espírito, porém, não se reduz à simples recordação ou a um

⁷⁷¹ Cf. VERGOTE, Henri-Bernard. Lire Kierkegaard. In: BRUN, JEAN (Ed.). **Obliques**, Paris, n. “Kierkegaard”, p. 12, 1981.

⁷⁷² Cf. JP IV (X 2 A 299, *n.d.*, 1849), tradução nossa [there is a How with the characteristic that when the How is scrupulously rendered the What is also given, that this is the How of "Faith."].

⁷⁷³ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 18. O verbo traduzido por “recordar” no contexto da ação do Espírito Santo, na oração inicial, é *mindes* e significa, basicamente, lembrar, recordar. Há uma diferença sutil em relação ao verbo *erindre*, usado, por exemplo, no título da nona consideração – “A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida”

fazer lembrar, mesmo porque os leitores de Kierkegaard não são contemporâneos dos eventos da vida de Cristo para poderem, assim, lembrarem-se dos fatos, gestos e palavras significativas referentes àqueles eventos. O Espírito realiza a dinâmica mesma do amor, possibilitando que aquilo que caracteriza a vida da Eternidade (o amor) entre no tempo e o marque decisivamente por meio de obras humanas de amor. O indivíduo pode aceitar entrar na dinâmica do Espírito e tornar-se um amoroso. Em consonância com isso, recordar o sacrifício do amor de Cristo significa ser amoroso, pois equivale a reconhecer, com uma consciência amorosa, educada pelo Espírito, que o Filho de Deus “me” ama, assim como ama cada ser humano, e que ele se entregou totalmente por amor, com vistas à salvação imerecida da humanidade pecadora, ou seja, desamorosa.

Ao fim da sexta consideração em *As Obras do Amor* – “O amor edifica” - Kierkegaard enfatiza que “o amor é o fundamento, e só podemos edificar a partir de um fundamento, portanto só podemos edificar ao pressupor amor.”⁷⁷⁴ Esta ideia é cara para o filósofo porque o amor é o bem maior, é o que há de mais elevado possível a um ser humano. É por isso que ele afirma que amar é pressupor amor no outro, já que é considerar o outro como expressão do bem maior. A dinâmica humana do amor é semelhante à divina, mas o que as difere é algo incomensurável: enquanto o ser humano amoroso pre(s)-supõe amor no outro, Deus pré-põe, por assim dizer, o amor em cada ser humano. Como já afirmado, neste caso, o amor mantém-se sempre como ação constante, viva, permanente. É assim em Deus e em suas ações, como é, também, no indivíduo amoroso. Contudo, para o indivíduo desesperado, ou pecador, o amor *semper in actione* de Deus está para ele como potência constante. O amor é o contrário do pecado e este consiste, precisamente, em pôr fora a potência, a possibilidade de amar que lhe é oferecida constantemente pela graça divina. “Implantar no coração de um outro o fundamento do amor, disso nenhum ser humano é capaz”, pois apenas Deus pode fazê-lo.⁷⁷⁵ Nessa medida, cabe ao amoroso apenas pressupor que o amor já está lá, no outro. Exatamente como apenas o amoroso descobre o próximo, apenas o amoroso descobre o amor no fundamento do outro. Assim como

[*Den Kjerlighedens Gjerning at erindre en Afdød*] e que possui conotação mais ativa, quer dizer, com ênfase maior na iniciativa do sujeito de *trazer a mente* e de *manter na mente* algo, um fato ou alguém. A ênfase não está na recordação em si, como no caso de “*mindes*”, mas em querer tomar e tomar a iniciativa por si mesmo de recordar, de não deixar cair no esquecimento da indiferença. Para Kierkegaard, o amor consiste, justamente, nesse empenho livre, cheio de consideração pelo outro que já faleceu.

⁷⁷⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 255.

⁷⁷⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 255 e 248, respectivamente.

“o próximo” é uma categoria de relacionamento que só existe na esfera do amor, também a pressuposição do amor é uma atitude que só existe na relação de amor, da parte de quem ama.

Kierkegaard insiste, porém, que “o amor tudo crê, sem no entanto jamais ser iludido”⁷⁷⁶. Isto por dois motivos: (1) porque o objeto do amor não é a veracidade do bem no outro, mas a própria vida do amor oferecida a esse outro; (2) o “crer em tudo” do amor não equivale a um tipo de ingenuidade, visto que não se trata de negar que o outro comete erros, seja pecador e imperfeito no amor; antes, equivale a pressupor “que o amor esteja presente como o germe no grão”⁷⁷⁷, isto é, que seja possível ao outro a todo momento e, assim, pode ser edificado. Contudo, Kierkegaard ainda reconhece a dificuldade implicada nessa atitude amorosa:

E se de resto deve ser difícil começar sem pressuposições, verdadeiramente a mais difícil das tarefas é começar a edificar pressupondo que o amor esteja presente e terminar com esta mesma pressuposição; todo o trabalho que alguém faz é assim previamente reduzido a nada, na medida em que a pressuposição, do início ao fim, é a autoabnegação, ou a que o construtor permanece oculto e como que inexistente.⁷⁷⁸

Mas é nesta mesma dificuldade que se encontra o ponto crucial: a autoabnegação que caracteriza fundamentalmente o amor cristão. A autoabnegação é a negação do “eu” egoísta, que se ama do modo incorreto, e o assumir do “eu” espiritual, cujo protótipo é Cristo – o Deus encarnado no tempo – e que é estabelecido, exclusivamente, pelo amor. Ao negar-se a si mesmo no amor e por amor à imitação de Cristo, que o amou primeiro, o sujeito sacrifica o “eu” do pecado, separado de seu fundamento divino, e renasce num novo “eu”, espiritual, fundado em Deus. Esse sacrifício do “eu” egoísta que, necessariamente, dá lugar a seu oposto, o “eu” espiritual, é realizado apenas por meio do amor e corresponde, portanto, a assumir um modo de existir amoroso. Assim, pode-se afirmar que o amor estabelece a individualidade qualitativa. O amor concede ao sujeito uma individualidade fundada na eternidade de Deus e, por conseguinte, com a continuidade do que é eterno, enquanto que a individualidade comum é caracterizada pela dispersão do sujeito na temporalidade, ainda que este desespere da infinitude, carecendo de finitude. Pois, assim como aquele que desespere da finitude, o desesperado da infinitude é

⁷⁷⁶ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 256.

⁷⁷⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 250.

⁷⁷⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 249-250.

também um egoísta. O fundamento de sua existência, por mais pacífico, mais filantropo e mais simpático que ele seja, toda sua ação existencial orienta-se para seu próprio benefício, pondo os outros em lugar secundário. Ele não ama o próximo como a si mesmo e, dessa maneira, não se ama do modo correto, o modo da eternidade. Ele não é propriamente um indivíduo, pois o sentido de sua vida não se encontra nele, mas fora, ainda que este “fora” seja um *fora dentro de si* posto pela imaginação, pela fantasia.⁷⁷⁹ Destarte, todo sujeito que não funda sua existência no amor e, assim, não orienta sua vida pelo amor, “no sentido espiritual não têm um *si-mesmo*, nenhum *si-mesmo* em virtude do qual poderiam arriscar tudo, nenhum *si-mesmo* diante de Deus – por mais egoístas que de resto sejam.”⁷⁸⁰ Só quando um indivíduo se torna amoroso, adquire continuidade interna (interioridade), autonomia subjetiva para exercer o dever ético (espontaneidade ética) e liberdade autêntica, quando o bem para si coincide plenamente com o bem para o(s) outro(s).

Portanto, o amor estabelece no ser humano particular um segundo nível de individualidade, para além daquela individualidade numérica dada. Para Kierkegaard, enquanto a primeira individualidade (imediate) diz apenas do indivíduo como uma repetição numérica da espécie, a segunda individualidade, estabelecida pelo amor, põe um outro nível dentro da existência, como uma outra *possibilidade de ser* humano. Esta individualidade é alcançada por uma transcendência em relação à primeira, é a transcendência do amor, expressa como uma qualidade nova, em que o eterno interage com a temporalidade humana e constitui com ela uma síntese, fazendo do indivíduo numérico um indivíduo espiritual, um ser humano amoroso.⁷⁸¹ Importa lembrar que, de acordo com Kierkegaard, todo ser humano nasce na correta relação entre as polaridades que o constituem e estas polaridades estão equilibradas na individualidade dada. Entretanto, enquanto ser espiritual, o indivíduo deve relacionar-se a si mesmo, “o que é liberdade”, fazendo com que o espírito, que é a síntese do temporal e do eterno, dada em potência, seja efetivada. Essa efetivação é conferida pelo amor. Somente no amor o ser humano é espírito em sentido estrito. O desespero/pecado, enquanto má relação que toma o lugar da efetivação do espírito, ou seja, a doença do espírito, é o oposto do amor. Kierkegaard relaciona essa queda no pecado à queda na condição de massa, de simples raça, de redução ao universal.

⁷⁷⁹ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 30-33.

⁷⁸⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 35. Tradução nossa [spiritually speaking, they have no self, no self for whose sake; they could venture everything, no self before God – however self-seeking they are otherwise.].

⁷⁸¹ Cf. JP IV 4548 (*Pap.* X 2 A 145 *n.d.*, 1849); JP II 1440 (*Pap.* XI 1 A 381 *n.d.*, 1854); JP II 1614 (X 2 A 426 *n.d.*, 1850) e JP II 2054 (*Pap.* XI 1 A 168 *n.d.*, 1854).

Neste caso, o indivíduo singular (*den Enkelte*) é trabalhado como uma categoria que se opõe à massa, identificada com o pecado, pois a massa é o lugar onde só é possível o amor de si, o egoísmo. Em seus diários, Kierkegaard expressa essa ideia nos seguintes termos:

As relações são: primeiro, a fundação para ser o indivíduo singular – e, por meio da culpa, tornar-se a-espiritual – isto é, massa, participar da massa. Mas, a seguir, vem a “salvação”, ou seja, a segunda vez, a escolha de Cristo. [...] A verdade [...] é que o homem estava estruturado e orientado para ser o indivíduo singular; pela culpa ele se tornou a massa. Agora vem a Salvação; mas a Salvação, isto é, o fato de que é “a segunda vez” também molda a relação e, conseqüentemente, a decisão-escolha na presença de Cristo é ainda mais qualitativamente intensificada e, se a decisão é rejeitar Cristo, o pecado e a culpa são ainda mais qualitativamente intensificados.⁷⁸²

O trecho deixa claro que o ser humano é, originalmente, orientado para ser indivíduo e que isto depende de uma fundação, que é Deus, como apresentado em *A Doença para a Morte*. Por meio da culpa, o ser humano torna-se a-espiritual, ou seja, desorienta-se de seu fundamento. Esse movimento coincide com a queda na massa, em que, sem se tornar espírito ou si-mesmo, o ser humano limita-se, em alguma medida, à individualidade numérica.⁷⁸³ O problema consiste no afastamento do sujeito de sua fundação original, pois a relação de fundamento é o próprio espírito que individualiza o sujeito, já que ele emerge da relatividade da multidão da raça e tem sua subjetividade acentuada em sua relação absoluta com o Absoluto. Diante da relatividade numérica, o sujeito é apenas mais um; diante, porém, do Absoluto, ele se torna o indivíduo – único, singular. Considerando-se que o Absoluto é Deus e que Deus “é amor em pessoa”⁷⁸⁴, logo, o que individua o ser humano é sua relação absoluta com o Amor. Quer dizer, um sujeito torna-se propriamente um indivíduo, quando assume o amor como o fundamento de sua existência, o amor que tem sua origem em Deus e que é Deus.

⁷⁸² JP 1531 (*Pap. X 2 A 500 n.d.*, 1850), tradução nossa [The relationships are: first, the foundation for being the single individual--and through guilt becoming spirit-less--that is, mass, along in the mass. But then comes "salvation," that is, the second time, the choice of Christ. [...] The truth, as I pointed out earlier, is that man was structured and intended to be the single individual; through guilt he became the mass. Now comes Salvation; but Salvation--that is, the fact that it is "the second time" also sharpens the relationship, and therefore the choice-decision in the presence of Christ is even more qualitatively intensified, and if the decision is to reject Christ, the sin and guilt are even more qualitatively intensified.].

⁷⁸³ “A categoria do espírito é: o indivíduo singular. A categoria animal é: números, a multidão. O Cristianismo é espírito e, conseqüentemente, relaciona-se à categoria do indivíduo singular. Trabalhar pelo Cristianismo auxiliado pela multidão e orientado para a multidão significa deturpar o espírito dentro da categoria animal.” Tradução nossa [The category of the spirit is: the single individual. The animal category is: numbers, the crowd. Christianity is spirit and consequently relates itself to the category of the single individual. To work for Christianity aided by the crowd and oriented to the crowd means to shift spirit over into the animal category.]. JP II 2065 (*Pap. XI.1 A 370 n.d.*, 1854).

⁷⁸⁴ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 248.

Portanto, quando se fala em “revolução kierkegaardiana da subjetividade”, fala-se da passagem de uma subjetividade dada, constituída por um corpo e que tem consciência, afetos e vontade e que faz parte de um mundo cultural que a precede historicamente, a uma subjetividade espiritualmente individualizada. Porque o ser humano é espírito, pode produzir obras como as artes, a educação, as diversas estruturas socioculturais, dentre as quais se inclui a religião e outras formas e espaços de atividade especificamente humanos. Quem produz concretamente todas essas obras são as subjetividades particulares, sós ou coletivamente. Entretanto, segundo Kierkegaard, essa capacidade subjetiva, derivada do espírito, expressa apenas a natureza diferenciada do ser humano ante os outros seres naturais, não implicando individualidades efetivas. Essas subjetividades “comuns”, assim como no caso dos outros seres vivos, são repetições numéricas de uma forma geral, possível na natureza. O que não significa que o ser humano seja exatamente como os outros animais. Se assim fosse, não se poderia falar revolução kierkegaardiana da subjetividade, pois não haveria nenhuma subjetividade a ser transformada, já que esta categoria está diretamente ligada à ideia de espírito. Também não se poderia falar de amor, fé e pecado. “Na inocência [e no pecado], o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando [na inocência e doente, se no pecado].”⁷⁸⁵ Assim, para Kierkegaard, a individualidade não se contrapõe ao coletivo enquanto tal, ou à raça enquanto tal, mas a um determinado modo ser enquanto participante dessas categorias, quer dizer, contrapõe-se à ideia mesma de “repetição numérica”. O *Indivíduo* (*den Enkelte*) é aquela subjetividade, aquele ser humano particular que, por efetivar-se como espírito, fundando-se transparentemente em Deus, por meio do amor, adquire uma qualidade subjetiva que transcende a relação de coletividade. É precisamente essa qualidade transcendente recebida de Deus que individualiza o ser humano. Mas essa qualidade individualizante é o amor, relação que inaugura a esfera de vida religioso, ou seja, espiritual, na qual, por assim dizer, existe o cristão – um si-mesmo determinado como espírito diante de Deus.

O indivíduo singularizado por Deus é a síntese do temporal e do eterno, e o é precisamente por ser o amoroso, posto que ser indivíduo e ser amoroso são equivalentes. O indivíduo é aquele que reconhece que tem o eterno em si, tem consciência de que é espírito, de que se relaciona com Deus por meio do amor. Em um nível mais elevado de consciência, o indivíduo compreende-se como obra do amor de Deus e, ao mesmo tempo, como instrumento

⁷⁸⁵ KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia:** uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 47.

para o transbordar desse amor eterno no mundo. Ele compreende que o amor é o mais elevado que um ser humano pode alcançar e assume a existência amorosa como elo da eternidade com o tempo. Dessa forma, *o* indivíduo, que recebera sua singularidade pelo amor, que é eterno, expressa sua existência temporal de modo igualmente eterno, pois o amor é o modo da eternidade. E, assim, o amor permite ao indivíduo viver uma vida eterna no tempo, pois, de acordo com sua condição temporal e humana, ele vive no mundo *como* Deus vive na Eternidade.

6 CONCLUSÃO

O trabalho principal desta tese consiste em demonstrar que o conceito de amor é para a filosofia da religião de Kierkegaard o que, analogamente, o ponto de apoio (fulcro) é para a teoria das alavancas de Arquimedes. É neste sentido que o título da tese afirma, de modo alusivo, que o amor é o ponto de apoio kierkegaardiano. Assim como Arquimedes, tendo um único ponto de apoio relativo à lei do equilíbrio dos corpos, poderia mover o mundo físico, Kierkegaard, apoiando-se no conceito cristão de amor, não só erige sua obra como, por meio dela, demonstra que o amor é o fundamento da vida espiritual. Afirmar que o amor é o fundamento da vida espiritual significa afirmar que ele é o fundamento do Cristianismo e da individualidade. Por isso, o cuidado individual para com a vida do espírito é o que caracteriza a existência religiosa. Mas, segundo Kierkegaard, esse cuidado específico já é espiritual, ou seja, deriva do fato de o indivíduo viver enquanto espírito. Daí a necessidade de se esclarecer o que determina, o que especifica a existência religiosa. O que distingue, fundamentalmente, a existência religiosa de outros modos de existência, como as existências estética e ética?

O filósofo dinamarquês entende que estes modos existenciais se diferem uns dos outros qualitativamente. É nesse sentido que ele emprega, em alguns textos, a terminologia relativa a um “salto”, correspondendo ao movimento existencial de passagem de um modo a outro. O salto é, portanto, qualitativo. Há uma qualidade própria que qualifica o estético e o ético, assim como também há um fator caracterizante do religioso. Assim, ao se pensar numa filosofia da religião kierkegaardiana, é preciso ter claro o que o filósofo da Dinamarca entende por “religião” ou por “religioso”. Ainda que ele não tenha se preocupado nem se ocupado em responder direta e objetivamente a pergunta pelo “o quê”, ao definir esses termos por um método peculiar de desenvolvimento de conceitos cristãos, ele, por um lado, os delinea e, por outro, estimula seu leitor a fazer com ele o percurso reflexivo que permitirá a este encontrar tal resposta. O percurso mesmo produzido com a elaboração dialética dos conceitos e categorias tanto dá corpo material a uma autêntica filosofia da religião em Kierkegaard quanto oferece um filosofar vivo a respeito do “religioso”, por uma reflexão continuamente provocada, à medida que o leitor avança nos textos.

Sendo o eixo filosófico da obra de Kierkegaard o tornar-se cristão, que é um tema religioso, e considerando-se que sua obra se constitui, basicamente pela abordagem de conceitos, categorias e problemas religiosos, uma das primeiras questões que surgem é como filosofia e religião se relacionam na obra do dinamarquês. A filosofia é tanto algo que ele produz com a escrita de sua obra, quanto o meio usado para realizar uma comunicação que ele considera

como sendo religiosa, ou ético-religiosa. Nisso, ele desenvolve filosoficamente os conceitos centrais do Cristianismo, bem como categorias e modos de existência relacionados. Nessa medida, Kierkegaard pode ser considerado como filósofo da religião. Essa filosofia, ele, porém, não a faz de modo direto, explorando conceitos e questões analiticamente ou apresentando conceitos e categorias na forma de definições fechadas. Seu método é, senão definitiva, ao menos predominantemente dialético. Mesmo quando faz afirmações diretas, ao modo analítico, sobre alguma ideia, tais enunciados devem ser sempre remetidos ao todo maiêutico do texto em que se localizam.

Enquanto filósofo da religião, Kierkegaard possui um modo e um lugar próprio. Não se dedicou, exatamente, a questões como “O que é a religião?”, “Há algum indicativo da existência de um Deus?”, “Seria possível um Cristianismo não teísta?”, e nem mesmo à questão que lhe poderia ser cara: “Há uma religião verdadeira?”. Em vez disso, ele assumiu a empreitada de “exumar” os velhos conceitos cristão, como “fé”, “pecado”, “espírito” e “amor”, esclarecendo-os de acordo com as condições neotestamentárias. Porque pretendia reintroduzir o Cristianismo na Cristandade de seu contexto, entendeu que isso não seria viável por uma comunicação direta. Tal impedimento teria dois motivos principais: sua mensagem poderia não ser aceita, visto que seu “público” se considerava já cristão, dispensando ser cristianizado, e o que é mais relevante, ele pensava que uma comunicação direta (objetiva) de um conteúdo ético e/ou religioso não seria possível. Até porque esse conteúdo não é um objeto e sim um modo de existir. É bem provável que seu principal modelo de comunicação indireta seja Jesus, o Cristo apresentado nos evangelhos. Mas como decidiu lançar mão de um método filosófico para alcançar a individualidade de seus concidadãos, encontrou tal modelo em Sócrates, cujo estilo de filosofia era dialogal e maiêutico. Enquanto corpus maiêutico, a obra de Kierkegaard assume uma estrutura irônica baseada na apresentação de obras diretamente assinadas, de um lado, e de obras pseudônimas, de outro. Os escritos pseudônimos não oferecem, necessariamente, afirmações equivocadas quanto aos conceitos centrais que abordam. Antes, trata-se de uma concepção imprecisa, assumindo-se como referência à concepção religiosa. Nos textos diretamente assinados, Kierkegaard oferece um contrabalanço “edificante” para ajudar seu leitor a lapidar os conceitos relativos à existência ou à vida religiosa apresentados pelos pseudônimos.

Com isso, Kierkegaard desenvolve uma obra que pretende conduzir seu leitor a um nível mais sério e profundo de discernimento das categorias essenciais do Cristianismo e orientá-lo rumo ao bem maior possível a um ser humano, que é ser espírito, ser cristão. Isto significa relacionar-se intimamente com Deus como fundamento único da existência pessoal. É neste

ponto que se entende mais claramente o sentido e a importância do tornar-se. Pois o “ser cristão” é, na verdade, um tornar-se constantemente cristão. Esse tornar-se constantemente possui um sentido duplamente qualificado. Primeiro, porque não há uma essência cristã aos moldes aristotélicos e, assim, o ser do cristão não se dá na forma de um estado alcançado ou condição objetiva adquirida, mas sim como processualidade. Há uma possibilidade de crescimento na vida espiritual. Kierkegaard entende, juntamente com Climacus, que, uma vez dentro da nova qualidade espiritual do Cristianismo, as relações socráticas de desenvolvimento na verdade se tornam progressivas (mas não automáticas). Segundo, porque o “ser cristão” é apresentado por Kierkegaard como uma relação constante com Deus – correspondente ao espírito – de modo que se é cristão nesta (e somente nesta) relação. Por isso, essa relação particular é tão significativa para a filosofia kierkegaardiana. Trata-se, de fato, da relação fundamental que configura o Cristianismo e inaugura, por conseguinte, a existência propriamente religiosa. Pode-se afirmar que todo o pensamento religioso de Kierkegaard baseia-se nessa relação do indivíduo com Deus.

Daí a escolha aqui feita por se falar em “a filosofia fundamental da religião *em* Kierkegaard” em vez de, simplesmente, “a filosofia da religião *de* Kierkegaard”, embora esta forma, mais determinativa, também apareça neste trabalho devido a certas condições contextuais. Nestes casos, seu uso não tem um peso rigorosamente técnico. Aqui se entende que não há “a” filosofia da religião de Kierkegaard, porque ele não escreveu explicitamente uma obra de filosofia da religião nem se deve considerar que sua obra seja, exclusivamente, uma filosofia da religião. Por conseguinte, ao se buscar uma filosofia da religião na obra de Kierkegaard, múltiplas formas são possíveis, o que praticamente inviabiliza a referência determinativa em sentido forte, indicada pelo artigo definido (a). Mas, se por um lado, a referência “a filosofia da religião” não é, de todo, apropriada, por outro lado, a referência “a filosofia *fundamental* da religião” se mostra bastante pertinente. Enquanto o artigo definido fecha a primeira forma numa classificação específica do labor filosófico, no segundo caso, esse mesmo artigo tem a função de determinar apenas o nível ou tipo da análise: trata-se de uma filosofia da religião circunscrita ao que é fundamental.

Considerando-se que o fundamento seja único, por consequência, pode-se falar, propriamente, apenas de uma única filosofia fundamental. Daí a determinação pertinente “a filosofia fundamental”, e não “uma filosofia fundamental”. Ao contrário, é possível falar-se em “as filosofias kierkegaardianas da religião”, entendendo-se que há diversas possibilidades interpretativas. Certamente, poder-se-ia objetar afirmando que é igualmente possível falar-se em “as filosofias fundamentais” no sentido de que há interpretações diversas para o que seja o

fundamental. Contudo, enquanto no caso anterior a pluralidade se deve a interação entre a abertura dialética da obra e as diversas posturas interpretativas, no último caso, a pluralidade deve-se apenas a tais posturas. É característica dos textos de Kierkegaard incitarem diversas interpretações. Mas sua obra, como um todo de orientação religiosa, sustenta-se sobre um fundamento único. As inúmeras possibilidades oferecidas pelo texto, que permitem mesmo uma interpretação com vários níveis de sentido não têm essa característica apenas por causa da forma dos textos, mas, especialmente, devido à natureza de seu próprio fundamento teórico (e prático?).

Portanto, ao se pensar na filosofia fundamental da religião em Kierkegaard, a busca primeira é por seu objeto, que deve coincidir com o fundamento. E, por este, quer-se dizer o fundamento não da filosofia em si, mas da religião. O entendimento é de que “a *filosofia fundamental* da religião” encontrada na obra de Kierkegaard corresponde a “uma filosofia da *religião fundamental*”, isto é, do fundamentalmente religioso ou do que fundamenta o religioso. A questão central pode ser assim expressa: “o que determina o religioso?”. Pois, neste caso, o que determina – o que faz o religioso ser religioso – é seu fundamento. E sendo o religioso uma qualidade, o que o determina enquanto fundamento não pode ser um mero conteúdo acrescido. E como o religioso se refere não a coisas ou objetos comuns, mas à existência, ao modo humano de existir na temporalidade, a busca é pelo que confere a qualidade religiosa à existência, ao modo religioso. Esse “fator” qualificativo tem de ser “o especificamente religioso”.

Para Kierkegaard, o religioso, para que seja entendido como o verdadeiramente novo, deve ser capaz de gerar uma transformação efetiva na existência, que é sempre individual. Essa mudança efetiva corresponde a um movimento na imanência. Segundo o filósofo, tal movimento não é possível, senão que pela interação com um fator transcendente, no caso, divino. Em termos mais diretos: o movimento na existência, a mudança na qualidade existencial corresponde à mudança de qualidade do indivíduo, mudança que é possível pela relação do indivíduo com Deus. É esta relação que é desenvolvida em *A Doença para a Morte*. É esta relação que é a fundamental, pois o processo de tornar-se cristão ocorre por meio dela e seu viger consiste, justamente, numa relação de fundamento de si (do indivíduo) em Deus. Como a presente tese tem a tarefa de demonstrar que o amor é o especificamente religioso, considerando-se que este equivale a ou é adquirido naquela relação de fundamento, desenvolvida em *A Doença para a Morte* (que, precisamente por isso, pode ser considerada como uma obra-síntese da filosofia fundamental da religião em Kierkegaard), o caminho percorrido para o cumprimento dessa tarefa foi a correlação entre essa obra de 1849 e *As Obras do Amor*, de 1847, que apresenta o conceito cristão de amor. A identificação entre a relação

fundamental que, em *A Doença para a Morte*, corresponde ao espírito humano, e o amor, como apresentado em *As Obras do Amor*, oferecer o que Kierkegaard entende pelo especificamente religioso.

Foi mostrado que, em *A Doença para a Morte*, por meio do pseudônimo Anti-Climacus, Kierkegaard resgata dialeticamente o conceito decisivo do Cristianismo: o conceito de “espírito”. Pois “o ser humano é espírito.” Mas todo ser humano é espírito potencialmente. Esta potência precisa ser efetivada para que entre em vigor. Sendo o espírito uma relação transparente de fundamentação de si, como indivíduo, em Deus, a efetivação equivale ao viger mesmo da relação. Trata-se de fundar a existência no criador, não ontologicamente – o que já é, de todo modo – mas espiritualmente, voltando-se para ele e aceitando-o como criador e fundamento da existência e do sentido da mesma. Isso implica viver conforme a vontade divina, seguindo suas orientações e mandamentos. Essa atitude espiritual assim o é precisamente porque corresponde ao vigor do espírito. Este é explicado de modo dialético por Anti-Climacus, como síntese de opostos que constituem a realidade que se pode chamar de humana: corpo/alma, finitude/infinitude, necessidade/possibilidade. O espírito não só realiza a síntese dessas polaridades, como é, ele mesmo, essa síntese. Mas não o é ao modo de um estado ou situação, e sim como atividade relacional constante, quando o indivíduo se refere continuamente a Deus, repousando voluntaria e confiadamente nele como seu fundamento inalienável, indispensável e benévolo.

De acordo com o Cristianismo, assim como entendido por Kierkegaard e ratificado com Anti-Climacus, todo ser humano fora criado por Deus para viver nesta relação fundamental, que é, portanto, originária. Contudo, o fato de essa relação ser livre no sentido de poder relacionar-se a si mesma por si mesma, torna possível um modo distinto do original, quando o indivíduo se recusa a aceitar Deus como seu fundamento e fonte de referência existencial. É essa má relação que se relaciona a si mesma e criada para relacionar-se com Deus, que Kierkegaard/Anti-Climacus chama de “desespero”. Um ser humano só é indivíduo, si-mesmo, cristão de fato, quando vive na correta relação. Do contrário, tem lugar o desespero – que é um errar o caminho da vida, do espírito, da individualidade. Assim, não há propriamente um si mesmo, pois o indivíduo não possui fundamento para tanto. Também não é um cristão, pois o Cristianismo consiste em que o ser humano está ligado fundamentalmente a Deus, e o indivíduo desesperado põe-se, a todo momento, fora dessa relação. Nessa medida, o desespero é a doença para a morte, pois desliga o indivíduo da fonte verdadeira da vida espiritual. Somente a fé pode erradicar essa doença do espírito. Mas o que é a fé, senão o restabelecimento da relação fundamental com Deus?

Anti-Climacus entende que a fé depende de que o indivíduo queira ser si mesmo, segundo a vontade divina. Este querer ser si mesmo tem máxima relevância espiritual, na medida em que implica querer Deus mesmo. Pois, a rejeição de Deus enquanto fundamento, é, na verdade, a rejeição de Deus. Enquanto negação de Deus e desligamento espiritual dele, o desespero é identificado com o pecado. Mas o pecado é marcado por uma consciência específica, a de que se está em oposição a Deus. Recorrendo-se seja à tradição cristã baseada na bíblia, seja ao texto de *As Obras do Amor*, tem-se a ideia não simplesmente poética ou metafórica de que “Deus é amor” e Deus é o Amor. Levando-se isso em conta, conclui-se que rejeitar Deus é rejeitar o amor e que fundamentar-se em Deus é fundamentar-se no amor. Embora Kierkegaard não negue que a ideia de Deus tem papel indispensável na experiência religiosa, já que a imaginação é parte integrante da reflexão e da consciência em geral, a relação de fundamento do indivíduo não se dá com uma ideia ou imagem, mas com a pessoa concreta do Deus encarnado no tempo: Cristo. Como visto, ao final de *A Doença para a Morte*, é apresentada a condição de rejeição a Deus como rejeição a Cristo, que veio para salvar o ser humano por amor e, assim, veio mostrar que Deus é amor. Com a negação a Cristo, ou ao amor de Deus em Cristo, o desespero/pecado é intensificado a seu máximo.

Fora abordado que Anti-Climacus apresenta uma escala de intensificação do desespero por meio do aumento na consciência da situação de desespero e do que vem a ser desespero, até se chegar no pecado. Nesta tese, mostrou-se que esta escala não apenas ilustra as variações possíveis do desespero/pecado na realidade, como também serve como um experimento teórico de desnudamento maiêutico com o leitor do significado essencial dessa doença do espírito. Que desespero/pecado é desafio, é oposição voluntária a Deus, isto é, ao amor. Portanto, o desespero/pecado é um problema quanto ao amor, é viver desamorosamente. Daí que, se a ausência de amor é o pecado e se o oposto de pecado é fé, então, o amor é equivalente à fé. Por conseguinte, repousar em Deus ou fundamentar-se transparentemente nele, querendo se si mesmo é uma relação que se consegue pelo amor. O caráter complexo e enigmático da fórmula da fé enquanto erradicação do desespero/pecado tem sua compreensão simples no amor. A compreensão mais profunda da esfera da vida religiosa em Kierkegaard é alcançada quando o leitor passa a ser capaz de identificar fé e amor. A diferença no uso dos termos tem função estratégica contextual e sua variação depende do tipo de ênfase que o autor quer dar ou que tipo de característica em relação a algum conceito, ou ideia ele pretende apresentar. Assim como a fé, também a esperança, a misericórdia e o perdão, ou qualquer obra ou disposição espiritual benevolente, devem ser compreendidos como perspectivas distintas do amor mesmo, que em toda sua riqueza é inesgotável e pode se manifestar por infinitas formas.

Tendo chegado a este ponto, precisou-se explicitar em que consistia o amor e, assim, recorreu-se a sua formulação mais acabada e ampla, oferecida em *As Obras do Amor*. Ao apresentar nas partes introdutórias do livro uma oração cristã voltada à Trindade, Kierkegaard confirma que sua fala sobre o amor parte da perspectiva religiosa cristã e indica que essa tarefa só pode ser bem empreendida ao se levar em conta e ter em mente a todo momento o “Deus do Amor”. O amor do qual Kierkegaard faz a “exumação” maiêutico-filosófica nessas “considerações cristãs em forma de discurso” é o amor cristão, de natureza espiritual. A leitura atenta do livro permite inferir que o autor não considera vários tipos nem níveis diversos de amor. Há um único amor: o espiritual cristão, que não surge do sentimento, nem da vontade, nem do intelecto humano, mas, ininterrupta e exclusivamente de Deus – origem e fonte eterna do amor.

Em geral, pode-se perceber que o Cristianismo se localiza num patamar especial para Kierkegaard, na medida em que é o centro de sua filosofia e o locus existência próprio do desenvolvimento do ser humano como espírito. O Cristianismo permitiria ao indivíduo relacionar-se precisamente como indivíduo diante de Deus, tendo seu foco na relação com Deus em si, que configura o espírito. Se se pensa numa perspectiva de diálogo inter-religioso, essa posição pode ser uma dificuldade, diante da qual não se deve, ao contrário do filósofo escandinavo, dispensar os conceitos e categorias centrais do Cristianismo. Todo diálogo autêntico tem como pré-requisito o esclarecimento preciso do que caracteriza cada uma das partes, ou seja, o diálogo sempre ocorre entre identidades definidas. Nesse sentido, embora não seja o intuito de Kierkegaard, sua obra favorece o diálogo ao expor, ainda que dialeticamente, a identidade cristã.

De toda maneira, ainda é possível favorecer o diálogo inter-religioso, quase que de modo paradoxal, partindo-se, exatamente, do que caracteriza o Cristianismo em sua essência e do que faz dele o especificamente religioso: o amor. Ainda que, a rigor e honestamente, não se possa nem se deva abrir mão do fundamento histórico do Cristianismo, a saber, que o Filho de Deus se encarnou e se fez um indivíduo humano, sujeito à temporalidade, pode-se basear o diálogo na pressuposição mesma de que o fundamento da existência é o amor, exatamente na forma como este é apresentando nas considerações de 1847. Nestes textos, o amor é edificante e edifica o indivíduo como espírito, conferindo-lhe um si-mesmo. Tornar-se cristão é, nessa medida, deixar-se edificar em espírito, por Deus, e edificar o amor no outro, como instrumento de Deus. Para poder edificar, o amor precisa, necessariamente, ser abnegado, pois, a abnegação “é a forma essencial do Cristianismo.” Dizer que o amor é abnegado significa dizer que ele não é egoísta e, portanto, “não procura o que é seu”, não exige reciprocidade nem recompensa, é

sempre gratuito e incondicional. Por causa de sua abnegação, a vida do amoroso é marcada é autossacrifício. O amoroso sacrifica-se pelo outro, pelo amor. Mas, como defende Kierkegaard, o amor é o bem mais elevado que um ser humano pode alcançar. Daí que o sacrifício, apesar do sofrimento que lhe acompanha, encontra seu sentido positivo e seu caráter espiritualmente edificante. Assim, a base do Cristianismo, enquanto fundamentado no amor radical, não consiste na diferença entre os seres humanos, mas na igualdade promovida pela força edificante do amor. No Cristianismo, o indivíduo é o abnegado, o que deixa e auxilia o outro a ser ele mesmo, a ser espírito. Com isso, a relação do Cristianismo diante de outras religiões não é de superioridade, ainda que isso seja passível de discussão, mas de entrega de si e de igualdade no amor.

De acordo com *As Obras do Amor*, o amor humano tem em Deus sua fonte eterna sua determinação intermediária na relação amorosa entre os indivíduos. O amor humano apenas se expressa em obras de amor, de modo que não há amor sem obras. Nesse livro, o amor, por meio da concretude específica de suas obras e da natureza divina de seu fundamento, constitui *o especificamente religioso*. Este, apesar de ser o fator qualificativo da existência propriamente religiosa, não consiste numa qualificação estática ou numa característica dada, mas numa posição existencial livre e constante, relativa, primeiramente, a Deus. O amor humano se realiza como *redobramento* [*Fordoblelse*] do amor de Deus, que é eterno, na existência temporal humana. Tendo aprendido de Deus a amar corretamente – e aqui a importância da concretude da encarnação de Cristo – o indivíduo torna-se capaz de *reduplicar* [*reduplicere*] em obras, o dom do amor recebido da eternidade. Por ser fundamento, o amor cristão fundamenta todas as expressões de amor, que não são outros tipos de amor, mas expressões particulares da riqueza eterna e infinita do mesmo amor.

Outro ponto importante é a afirmação de que o amor é uma questão de consciência. Por isso, o pecado, contrário do amor, é um “enganar-se a si mesmo quanto ao amor”, para o que não há reparação nem na temporalidade, nem na eternidade. O amor não é sentimento nem qualidade estática que se possui, mas ação constante. Sua qualidade corresponde a qualidade do próprio sujeito em sua relação com Deus. Daí falar-se num igual por igual da eternidade, em que o indivíduo “é” o “como” ele é/vive. O indivíduo é amoroso quando vive/existe amorosamente. Portanto, a recompensa para o amor é o próprio amor em sua atividade. Amar é ser espírito, um si-mesmo diante de Deus. Assim, Kierkegaard empenha-se para apresentar o amor de modo não metafísico e, por coerência, sendo o amor inacessível de modo imediato (empírico e psicologicamente), ele afirma que é preciso crer no amor. Crer no amor já é amor, uma obra do amor. E crer no amor amorosamente significa pressupor amor no outro, que ele

também seja amoroso, por mais que a exterioridade indique o contrário. Mas não se trata de uma postura ingênua, e, sim, de um crer dentro da esperança, posto que seria desamoroso pressupor que *o mais elevado* não faz parte de alguém. Em outros termos, seria desamoroso considerar que o outro não é espírito, não é um si-mesmo e que, portanto, sua relação para com ele é a da indiferença espiritual. Por isso só o amor descobre o outro como o próximo, isto é, aquele em quem “eu” pressuponho amor e que é digno de meu auxílio desinteressado (abnegado) e de “minha” consideração ao ponto do autossacrifício.

Porque o amor estabelece o nível espiritual na existência do indivíduo, ele é o *propriamente*, ou o *especificamente* religioso. Mas, o especificamente religioso, enquanto definidor do Cristianismo, também e necessariamente, equivale ao especificamente cristão (*det Chritelige*). Essa relação de identificação é confirmada ao se correlacionar os textos de *A Doença para a Morte* e *As Obras do Amor*, quando se pode verificar que seus conceitos centrais, “fê/espírito” e “amor”, respectivamente, se equivalem. Essa correlação permite tanto a ampliação do conceito de amor, ao ser compreendido extensivamente à problemática de *A Doença para a Morte*, onde equivale à constituição do espírito, à síntese, e, portanto, à fê, quanto a explicação da fórmula intrincada da fê ao ser compreendida como amor. O amor é, dentre todas as formas possíveis de se expressar aquela relação de fundamento último do indivíduo em Deus, a mais precisa, consistente e adequada. É ele o especificamente religioso ou o fator que inaugura (faz surgir, efetiva) o caráter espiritual na existência, posto que é transcendente. Do ponto de vista conceitual, o amor é o eixo referencial ao qual estão relacionados todos os demais conceitos e categorias importantes da obra kierkegaardiana. Isto pode ser verificado ao se correlacionar qualquer um desses elementos centrais ao conceito de amor, ainda que esta correlação se dê, obviamente, em níveis distintos, já que as relações podem ser mais ou, então, menos diretas.

O conceito de amor alicerça toda a obra de Søren Kierkegaard, conferindo-lhe uma unidade interna, de tal consistência e coesão, que permitiu ao autor dinamarquês desenvolver a mesma problemática fundamental por meio de diversos tipos de texto. Somente um conceito tão bem estabelecido e rigorosa e constantemente pressuposto é capaz de conferir essa considerável flexibilidade de produção. Não por sua rigidez, o que, por efeito, endureceria, fecharia a obra. Mas pela segurança, já que se trata de uma base sólida, ainda que implícita na maior parte das vezes, que permite ao autor executar variados movimentos, distintos em duração, profundidade e complexidade. Certamente, esses movimentos textuais têm seu limite, posto que o próprio conceito-base os configura e delimita numa interação performativa entre autor (Kierkegaard ou um de seus pseudônimos), conteúdo e forma. O amor, como entendido

pelo Cristianismo, segundo Kierkegaard, é esse conceito fundamental, que sustenta e perpassa – ainda que de modo invisível (o que é próprio de um fundamento: é o que funda, o que está no fundo, como sustentação de um todo) – toda a obra, como se defendeu aqui.

Em conformidade com o conteúdo que expressa, o método de elaboração da *filosofia fundamental da religião* em Kierkegaard segue a orientação de demonstrar que não há existência propriamente religiosa sem individualidade em sentido estrito. O que inaugura essa individualidade no sujeito, isto é, o que faz com que ele se torne um indivíduo é o amor. Por isso, em vários escritos e de muitas formas, o filósofo afirma que Cristianismo é subjetividade, é individualidade. Entretanto, a presente tese expressa que esse empenho de Kierkegaard, com ênfase no indivíduo, faz emergir a importância do amor, posto que, por um lado, só há amor na medida em que há individualidade, mas, por outro lado, só há individualidade por meio do amor. Assim, se se pode afirmar, com razão, que toda a filosofia kierkegaardiana tem como categoria central o “indivíduo”, com o mesmo peso, pode-se afirmar que essa filosofia da individualidade tem como fundamento o amor. Mais especificamente: não é possível sustentar (fundamentar) uma filosofia do propriamente religioso em Kierkegaard, desconsiderando o papel fundamentador do amor. Com base nessa condição, é que esta tese assumiu a relação entre *A Doença para a Morte* e *As Obras do Amor* como meio para demonstrar, por sua vez, a relação entre individualidade e amor. Enquanto a primeira obra corresponde a uma condensação da filosofia fundamental da religião em Kierkegaard, expondo a problemática central do tornar-se indivíduo, tornar-se cristão, a segunda oferece a elaboração mais substancial e bem-acabada do conceito de amor. Além disso e de modo especial, foi demonstrado que *A Doença para a Morte* e *As Obras do Amor* possuem mais elementos em comum do que uma leitura isolada dessas obras pode comprovar. E a correlação entre os conceitos e afirmações centrais de ambas fornecem a base para o que se chamou aqui, também analogamente, de “a revolução kierkegaardiana apoiada no amor”. Visto que, em Kierkegaard, é o amor que confere espírito e individualidade ao sujeito, e não a corporeidade, a liberdade genérica, a razão ou a autonomia ético-epistemológica.

Embora o tema desta tese se expresse como a identificação entre o amor e o especificamente religioso, na direção de demonstrar que o amor é o ponto de apoio “arquimediano” que Kierkegaard usa para erigir sua filosofia fundamental e apresentar o fator determinante da existência religiosa, este trabalho tem uma importância mais ampla. Essa tese mostra que a filosofia fundamental da religião elaborada pelo pensador dinamarquês, na medida em que reintroduz o Cristianismo na Cristandade, rerepresentando seus conceitos, categorias e formas essenciais, e, assim, defendendo o amor como o especificamente religioso, reclama,

provocativamente, o lugar próprio do amor na religião cristã. Se o amor é, como mostra Kierkegaard, o especificamente religioso, no sentido do que efetivamente liga o ser humano a Deus, só se pode falar, rigorosamente, em Cristianismo e em ser cristão quando se tem o amor como a referência fundamental.

Kierkegaard retira todas as escusas que um sujeito poderia dar para transferir a responsabilidade de seu desamor ou para justificar que o melhor seria não amar. Ele encerra a possibilidade de amar, exclusivamente, na relação espiritual entre indivíduo e Deus. O amor é obra divina, não humana e é gratuito. O esforço necessário exigido pelo amor é a tarefa que cabe ao indivíduo, mas também sua máxima realização, o prêmio da Eternidade. Talvez alguém ache fácil amar a natureza ou a ideia de Deus. Mas amar os seres humanos é, por certo, a tarefa mais difícil. Contudo, é esta a prova do amor, a porta estreita para a Eternidade; o caminho em que o humano e o divino se tornam um sem confusão. Por isso, “amar os seres humanos é o único sinal verdadeiro de que tu és um cristão.” Fora do amor, não há Cristianismo. Se o amor não for o fundamento de qualquer gesto, atitude, pensamento, rito ou instituição, os indivíduos estarão se movendo fora do Cristianismo. Com isso, Kierkegaard devolve ao amor seu lugar central na vida cristã. Muitas vezes, ele é rebaixado à esfera do importante ou à dimensão “extra” do louvável na ética. No entanto o amor é mais do que um elemento importante para o Cristianismo – ele é fundamental, é o próprio fundamento, sem o qual, o Cristianismo simplesmente não existe. Mas a crítica de Kierkegaard apresenta um critério para a subjetividade, para um autojulgamento. Não cabe julgar o outro, mas deixar-se usar por Deus – que é amor – para a edificação do *próximo*.

Assim, esta tese também apresenta uma outra possibilidade de se reconhecer Kierkegaard como filósofo da religião, na medida em que mostra que ele faz emergir o conteúdo fundamental do que se pode chamar de religioso, por meio de um método em que conteúdo e forma se constituem mutuamente. Além disso, o modo dialético de ele fazer filosofia e de apresentar a problemática e seus conceitos corresponde a um exercício de reflexão pelo qual seu leitor é levado a filosofar junto com o texto e a construir, no presente mesmo da leitura, uma filosofia fundamental da religião. Seus textos não se oferecem como meros conteúdos, ainda que tenham também esse lado. Eles correspondem a caminhos constituídos pelos estímulos constantes ao posicionamento subjetivo.

Mas, se esse exercício reflexivo também se faz por uma mútua configuração de método e conteúdo da parte do autor, há uma exigência de que o método seja adequado à natureza do conteúdo. Assim como deve-se usar métodos empíricos para objetos empíricos nas ciências naturais, Kierkegaard levanta a crítica de que é preciso empregar um método existencial no

conhecimento de conteúdos que são existenciais. Todo método, para que a investigação não caia em confusão e seja bem-sucedida, diria Kierkegaard, tem de respeitar a natureza do objeto a ser investigado. Não se trata da mera apologia de um método existencial científico, mas da distinção precisa de âmbitos da realidade, para que não haja confusão e, por conseguinte, resultados equivocados que, na melhor das hipóteses, podem ser descobertos com ingrata decepção. Assim, por exemplo, não cabe às ciências naturais explicar o que é a fé ou o amor. Do mesmo modo, não cabe à religião explicar as relações de causa e efeito no mundo fenomênico. Mas a filosofia ocupa um lugar distinto, podendo, segundo o próprio modelo de Kierkegaard, mostrar o que determinado objeto “não” é e demonstrá-lo, indiretamente, por suas características e pelo delineamento de seu “lugar” na realidade.

A crítica kierkegaardiana à confusão de âmbitos, aliada ao “modelo de filosofia” oferecido em sua obra, podem inspirar um método específico para se fazer *ciência da religião*. Quando se pensa a partir da perspectiva de “ciência(s) da(s) religião(ões)”, a situação é, em determinado sentido, mais simples. Neste caso, pode-se compreender que há várias ciências habilitadas para investigar o objeto “religião”; então, se tem filosofia da religião, sociologia da religião, fenomenologia da religião, etc. Porém, ao se assumir a perspectiva de *uma* ciência específica para o estudo da religião, a situação se torna complexa. A pergunta “Há/É possível uma ciência, ou uma metodologia particular, para investigar a religião, que respeite o que lhe é próprio, isto é, seu elemento religioso?” ainda precisa ser mais discutida e pensada. Contudo, o modelo de filosofia de Kierkegaard se oferece como uma pista, rica em elementos, que pode conduzir todos os interessados em direção a uma resposta adequada. Que o presente trabalho possa contribuir com a compreensão do religioso no pensamento de Søren Kierkegaard e com a reflexão séria da parte do Cristianismo contemporâneo a respeito do sentido e da importância do amor para sua vida. Bem como incitar e iluminar, ainda que modestamente futuras pesquisas no campo da Filosofia da Religião, do Cristianismo e também da religião, em geral.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. v. 2. 2. ed. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbernkian, 2000.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De magistro**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, VI).

ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ANDIC, Martin. Love's Redoubling and the Eternal Like for Like. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (16): Works of Love**. Macon: Mercer University Press, 1999. p. 24-25.

BARNETT, Christopher B. The Mystical Influence on Kierkegaard's Theological Anthropology. **Acta Kierkegaardiana: Kierkegaard and Human Nature**, Toronto, vol. 6, p. 121, 2013.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Edição revista e ampliada. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2002

BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Saraiva, 1963. v. 2.

CAPPELØRN, N. J. Spleen essentially canceled – yet a little spleen retained. In: Mooney, Edward F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

CAPPELØRN, NIELS JØRGEN; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies: yearbook 1996**. Berlin; New York: de Gruyter, 1996.

COME, Arnold B. **Kierkegaard as Humanist: discovering my self**. Montreal; Queen: McGill-Queen's University Press, 1995.

CONNELL, George B.; EVANS, C. Stephen. **Foundations of Kierkegaard's vision of community: religion, ethics, and politics in Kierkegaard**. Londres; Nova Jersey: Humanities Press, 1992.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. **Kant, uma revolução filosófica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

DAHLSTROM, Daniel. Freedom through despair: Kierkegaard phenomenological analysis. In: HANSON, J. (Ed.). **Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment**. Evanston: Northwestern University Press, 2010. p. 57-78.

DALFERTH, Ingolf U. Selfless Passion: Kierkegaard on True Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013.

DIEM, Hermann. **Kierkegaard: an introduction**. Richmond: John Knox Press, 1966.

DIP, Patricia C. **Teoría y Praxis em *Las Obras del Amor*: un recorrido por la erótica kierkegaardiana**. Buenos Aires: Gorla, 2010.

DUNNING, Stephen N. **Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: a structural analysis of the Theory of Stages**. Princeton; Nova Jersey: Princeton University Press, 1985.

DUPRÉ, Louis. **Kierkegaard as Theologian: The Dialectic of Christian Existence**. New York: Sheed and Ward, 1963.

EVANS, C. S. Authority and Transcendence in *Works of Love*. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 1998**. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. p. 23-40.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard's Ethic of Love: divine commands and moral obligations**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. Salvation, Sin, and Human Freedom in Kierkegaard. In: Pinnock, Clark H. (Ed.). **The Grace of God, the Will of Man: a case for Arminianism**. Grand Rapids: Zondervan, 1989. p. 181-190.

EXISTENCE. In: WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham; Maryland; London: The Scarecrow Press, 2001.

FERNANDES, Paulo Cezar. **A Liberdade segundo Kant**. Marília: Jônia (edição do autor), 2010.

FERREIRA, M. Jamie. **Kierkegaard**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

_____. **Love's Grateful Striving: a commentary on Kierkegaard's Works of love**. Nova York: Oxford University Press, 2001.

_____. Love's Grateful Striving: a commentary on Kierkegaard's Works of love. Nova York: Oxford University Press, 2001. Resenha de: WALSH, Sylvia. Book review. **International Journal for Philosophy of Religion**, 55, 115-117, 2005.

_____. **Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

FYLDE (II). In: Vinterberg, Hermann; Axelsen, Jens (Dir.). **Gyldendals Røde Ordbøger: Dansk-engelsk Ordbog**. Copenhagen: Gyldendal, 1979. p. 140.

GONZÁLEZ, Rafael C. **Kant y la Ilustración**. Madrid: RIALP, 2004.

GOWENS, David J. **Kierkegaard as Religious Thinker**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GREEN, Donald M. **Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt**. Albany: State University New York Press, 1992.

GRØN, Arne. Freedom and Unfreedom. In: GRØN, A. **The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard**. Macon: Mercer University Press, 2008. p. 64-86.

_____. Ethics of Vision. In: **Ethik der Liebe: Studien zu Kierkegaards "Taten der Liebe"**. Religion in Philosophy and Theology 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

_____. Self-giveness and Self-understanding: Kierkegaard and the question of phenomenology. In: HANSON, J. (Ed.). **Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment**. Evanston: Northwestern University Press, 2010.

_____. The Relation Between Part One and Part Two of The Sickness Unto Death. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies: yearbook 1997**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 35-50.

GUARDINI, R. **El Contraste: ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

GUYER, Paul. **Kant on Freedom, Law, and Happiness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GYLDENDALS Røde Ordbøger: Dansk-engelsk Ordbog. Direção de Hermann Vinterberg e Jens Axelsen. Copenhagen: Gyldendal, 1979.

HAMPSON, Daphne. **Kierkegaard: Exposition and Critique**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London; New York: Routledge, 1991.

_____. Paradigmatic Despair and the Quest for a Kierkegaardian Anthropology. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies: yearbook 1996**. Berlin; New York: de Gruyter, 1996. p. 150-163.

_____. Why Should Anyone Call Kierkegaard a Philosopher?. In: Cappelørn, Niels Jørgen; Stewart, Jon (Ed). **Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 238-253.

HART, Kevin. Elusive reductions of Søren Kierkegaard. In: HANSON, J. (Ed.). **Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment**. Evanston: Northwestern University Press, 2010. p. 5-22.

HEATH, Thomas. **Works of Archimedes**. New York: Cosimo, 2007.

HENRY, Michel. **The Essence of Manifestation**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

HINKSON, Craig Q. **Kierkegaard's Theology: Cross and Grace.** The Lutheran and Idealist Traditions in His Thought. 1993. Tese (Doutorado em Teologia)—University of Chicago, Chicago, 1993.

HUGHES, Edward J. How Subjectivity is Truth in “Concluding Unscientific Postscript”. **Religious Studies.** Cambridge, v. 31, n. 2, p. 197-208, jun. 1995.

KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão.** Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?** Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005.

INWARDNESS/INWARD DEEPENING. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, William e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources.** Vol. 15, Kierkegaard's Concepts, Tomo III. Farnham: Ashgate, 2014.

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

_____. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano.** Traduções respectivas de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. **Eighteen upbuilding discourses.** Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1990.

_____. **Either/Or: a fragment of life.** Parte II. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987.

_____. **Gli Atti Dell'Amore:** alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi. Tradução de Umberto Regina. Brescia: Editora Morcelliana, 2009.

_____. **La Malattia per la Morte.** Tradução, introdução e notas de Ettore Rocca. Roma: Donzelli Editore, 1999.

_____. **Letters and Documents.** Tradução com introdução e notas de Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press, 1978.

_____. **Migalhas Filosóficas:** ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O Conceito de Angústia:** uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas:** coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial. v. 1. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Practice in Christianity.** Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. **Practice in Christianity.** Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. **Stages on Life's Way: Studies by Various Persons.** Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1988.

_____. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers.** Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. 2. ed. Bloomington: Indiana University Press, 7 v. (1967-1978), 1999.

_____. **The Point of View.** Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998.

_____. **The Sickness unto Death.** Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980.

_____. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.** v. 1, edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.

_____. **Upbuilding Discourses in Various Spirits.** Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. **Works of Love.** Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995.

KIRMMSE, Bruce H. **Kierkegaard in Golden Age Denmark.** Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press. p. 306, 1990.

PSYCHOLOGY. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, Willian e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources.** Vol. 15, Kierkegaard's Concepts, Tomo V. Farnham: Ashgate, 2015.

LANE, Keith H. **Kierkegaard and the Concept of Religious Authorship.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

LEBRUN, Gerárd. **Kant e o fim da metafísica.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LIPPITT, J. Kierkegaard and the problem of special relationships: Ferreira, Krishek and the 'God filter'. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 72, n. 3, p. 177-197, 2012.

LOCKHART, Jennifer. R. Kant and Kierkegaard on Inwardness and Moral Luck. **Philosophical Investigations**, [s.l.], v. 38, n. 3, p. 251–275, mar. 2015.

LØGSTRUP, K. E. **The Ethical Demand**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

MACCARTHY, Vincent A. **The Phenomenology of Moods in Kierkegaard**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

MARCH, James L. Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (19): The Sickness unto Death**. Macon: Mercer University Press, 1987.

ANTI-CLIMACUS: Kierkegaard's "Servant of the Word". In: NUN, Katalin; STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Vol. 17, Kierkegaard's Pseudonyms. Farnham: Ashgate, 2015.

FAITH. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, William e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Vol. 15, Kierkegaard's Concepts, Tomo III. Farnham: Ashgate, 2014.

MOONEY, Edward F. From the Garden of the Dead: Climacus on interpersonal inwardness. In: **Kierkegaard Concluding Unscientific Postscript: a critical guide**. Ed. Rick A. Furtak. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 64-86.

PATTISON, George. Kierkegaard and the limits of Phenomenology. In: HANSON, J. (Ed.). **Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment**. Evanston: Northwestern University Press, 2010. p. 188-208.

_____. **Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Theology and Literature**. London: Routledge, 2002.

_____. **The Philosophy of Kierkegaard**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005.

PINNOCK, Clark H. (Ed.). **The Grace of God, the Will of Man: a case for Arminianism**. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

PLATÃO. **Hípias Maior**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

PODMORE, Simon D. **Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011.

POJMAN, Louis P. Kierkegaard on faith and freedom. **Philosophy of Religion**, Amsterdam, n. 27, p. 41-61, primavera 1990.

_____. Kierkegaard on Freedom and Scala Paradisi. **International Journal for Philosophy of Religion**, [S.l.], n. 18, p. 141-148, 1985.

RELIGIOUS, THE. In: WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham; Maryland; London: The Scarecrow Press, 2001. p. 212.

RELIGIOUS/RELIGIOUSNESS. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, Willian e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Vol. 15, Kierkegaard's Concepts, Tomo V. Farnham: Ashgate, 2014.

EDIFYING DISCOURSE/DELIBERATION/SERMON. In: EMMANUEL, Steven M.; MACDONALD, Willian e STEWART, Jon. (Ed.). **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Vol. 15, Kierkegaard's Concepts, Tomo II. Farnham: Ashgate, 2015.

ROCCA, E. La seconda estetica di Kierkegaard. **Il pensiero**, [S.l.], n. 1, 2000, p. 85-97.

ROCHA, R. G. Fundamentos do pensamento ecológico. **Revista Eletrônica Com Scientia Ambiental**, Curitiba. Disponível em: <http://www.comscientia-nimad.ufpr.br/2006/01/artigos/artigo_gazal_historia_da_ecologia.pdf> Acesso em: 07 dez. 2015.

ROOS, Jonas. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. **La Mirada Kierkegaardiana**, [S.l.], v. 1, n. 1, out. 2008. Disponível em: <<http://lamiradakierkegaardiana.hiin-enkelte.info/downloads/jonasroos.pdf>>. Acesso em: 8 nov. 2015.

RYAN, Bartholomew. **Kierkegaard's Indirect Politics...** Amsterdã; New York: Rodopi, 2014.

SCHRAG, Calvin O. **Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude**. Evaston: Northwestern University Press, 1961.

SKOOG, D. A. et al. **Fundamentos de Química Analítica**. 8. ed. São Paulo: Tomson, 2005. p. 92.

SØLTOFT, Pia. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2013**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013. p. 289-306.

SØLTOFT, Pia. The Presence of the Absent Neighbor in Works of Love. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 1998**. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. p. 113-128.

STEWART, Jon. Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies: yearbook 1997**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997. p. 117-143.

_____. Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard studies: yearbook 1997**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997.

SUPER, Joseph F. **Kierkegaard and the Freedom of the Will**. Lynchburg: Liberty University Press, 2006.

TEIXEIRA, Faustino Luiz C. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 122 e RELIGIO. In: ERNOUT, Antoine e MEILLET, Alfred. **Dictionnaire étymologique de la langue latine**: Histoire des mots. 4. ed. Paris: Klincksieck, 2001.

THE GIDEONS INTERNATIONAL - BÍBLIA. Dinamarquês; Alemão; Inglês. **Det Nye Testamente; Das Neue Testament; The New Testament**. Londres: Eyre & Spottiswoode Limited, c1975.

THOMAS, John Heywood. **The Legacy of Kierkegaard**. Eugene: Cascade Books, 2012.

VERGOTE, Henri-Bernard. L'oeuvre édifiante de Kierkegaard. **Kairos**, Toulouse, n. 10, 1997.

VERGOTE, Henri-Bernard. Lire Kierkegaard. In: BRUN, JEAN (Ed.). **Obliques**, Paris, n. "Kierkegaard", 1981.

WELZ, Claudia. ...Kierkegaard's Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 2007**. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. p. 473-497.

_____. **Love's Transcendence and the Problem of Theodicy**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

WESTPHAL, Merold. Commanded Love and Moral Autonomy: The Kierkegaard-Habermas Debate. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann (Ed). **Kierkegaard Studies: Yearbook 1998**. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. p. 1-22.

_____. Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair. In: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary (19)**: The Sickness unto Death. Macon: Mercer University Press, 1987.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 24.