



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE MESTRADO**

ADENILTON MOISÉS DA SILVA

A FÉ COMO PRESSUPOSTO PARA CONHECER DEUS EM KIERKEGAARD

RECIFE

2019



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE MESTRADO**

ADENILTON MOISÉS DA SILVA

A FÉ COMO PRESSUPOSTO PARA CONHECER DEUS EM KIERKEGAARD

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em *Ciências da Religião*.

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza.

**RECIFE
2019**

AGRADECIMENTOS

Por acreditar na força da paixão da fé, que me move para a exterioridade de mim, minha interioridade, que busca pela paixão, tem sempre um motivo para viver. Agradeço ao Onipotente e Bom Senhor: a Ele toda glória e louvor!

À minha família, sobretudo aos meus pais, que souberam vencer dificuldades, criaram e educaram seus dez filhos. Sem desanimar, não tendo muito a oferecer materialmente, deram-nos suas presenças na alegria ou na dor que a vida sempre nos concede.

Às pessoas que acreditaram no meu desejo de me aventurar no mundo kierkegaardiano conjugado pelo espaço acadêmico, as que torceram pelo empenho prestado nesse tempo de aprendizado.

Ao casal de namorados, Aline e Lucas, dois seres especiais em minha vida; jovens aos quais admiro profundamente: em tudo, foram capazes de exercer a gentileza da doação, mesmo quando estavam atarefados de si mesmos. Obrigado!

Aos amigos do curso de mestrado, Ana Margareth e Wellington, pela convivência, apoio, conversas animadoras, pelos cafés de cada intervalo, pela amizade de me sentir bem por estar com vocês.

Ao professor Dr. José Tadeu que estive, na sua qualidade de orientador, a ajudar-me nesse caminho acadêmico. Grato pela atenção e pelo aprendizado transmitido.

Por fim, à UNICAP, por possibilitar uma formação de qualidade, por meio do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, e aos professores que se fizeram presentes, muito obrigado.

Grande és tu, Senhor, sumamente louvável: grande é a tua força, e a tua sabedoria não tem limites. E quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação; o homem carregado com sua condição mortal, carregado com o testemunho de seu pecado e com o testemunho de que resistes aos soberbos; e, mesmo assim, quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação. Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está nosso coração, enquanto não repousa em ti.

Santo Agostinho
Confissões

Quanto mais a alma se aproxima dele, mais profundas são as trevas que sente, e maior a escuridão, por causa de sua própria fraqueza. Assim, quem mais acercou do sol, haveria de sentir, com o grande resplendor dele, maior obscuridade e sofrimento, em razão da fraqueza e incapacidade de seus olhos. Tão imensa é a luz espiritual de Deus excedendo tanto ao entendimento natural, que, ao chegar mais perto dele, o obscurece e cega.

São João da Cruz
Noite Escura

RESUMO

Essa pesquisa se propõe, a partir dos estudos kierkegaardianos, a analisar “A fé como pressuposto para conhecer Deus”. Deus é algo paradoxal ao entendimento. Ele se revela numa comunicação existencial dada na subjetividade. Há uma vontade humana de conhecer Deus, isto é, relacionar-se com Ele. Kierkegaard afirma que Deus não é um dado histórico, que pode ser objetivado pelo pensamento intelectual. Deus é uma verdade dada na contradição do ato de existir, onde cada sujeito precisa, escavando sua interioridade, relacionar-se com esse que é o Absolutamente-Diferente. Mas é vivendo o paradoxo da fé, no estágio religioso, tendo superado a condição da vida estética ou ética, que o indivíduo pode adquirir sua subjetividade. Apresentaremos, a partir desse tema proposto, como o Cristianismo do Novo Testamento torna-se um caminho para a afirmação da subjetividade e para a relação com o Absolutamente-Diferente.

Palavras – chave: Deus. Indivíduo. Cristianismo. Fé. Subjetividade.

ABSTRACT

This research proposes, from Kierkegaardian studies, to analyze "Faith as a presupposition to know God". God is something paradoxical to the understanding. He reveals Himself from an existential communication provided in subjectivity. There is a human will to know God, which means, to relate to Him. Kierkegaard affirms that God is not a historical fact, that can be objectified by intellectual thought. God is a truth given in the contradiction of existence, where each individual needs, excavating its interiority, to relate to Him who is The Absolutely-Different. But it is living the paradox of faith, in its religious stage, having overcome the aesthetic or ethical life condition, that the individual can acquire its subjectivity. We shall introduce, based on the proposed topic, how New Testament Christianity becomes a way for the statement of subjectivity and for a relationship with The Absolutely-Different.

Keywords: God. Individual. Christianity. Faith. Subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE	12
1.1 Contexto Existencial.....	12
1.1.2 Vida e Obra	13
1.2 A Constituição da Subjetividade do Indivíduo Existencial	19
1.3 A Consciência de Existir do Indivíduo	26
1.4 Estágio Estético: Uma recusa à Subjetividade do Indivíduo	42
1.5 Há necessidade do TelosAbsoluto	511
2. O DISCURSO DE KIERKEGAARD SOBRE A QUESTÃO DA FÉ	57
2.1 A busca pela interioridade do sujeito.....	57
2.2 Estágio Ético: limites da relação do Indivíduo com Deus	61
2.3 Um Inter-esse Existencial	75
2.4 Deus para além da Religião	82
3. A RELAÇÃO ENTRE CRISTIANISMO, INDIVÍDUO E DEUSPOR MEIO DA FÉ	97
3.1 Mudança de um paradigma	97
3.2 Estágio Religioso: a relação Indivíduo Be Deus.....	101
3.3 O cristianismo: um des-velamento da fé.....	116
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	139
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	1488
6. OUTRAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	1499

INTRODUÇÃO

Buscamos analisar, a partir do pensamento de Kierkegaard, sua concepção da subjetividade do homem, que difere da proposta do conceito de homem cunhada na Idade Moderna pelo pensamento racionalista. Sua influência está baseada na construção de homem proposta pelo cristianismo, que Kierkegaard apreendeu interpretando como sendo uma comunicação existencial, pois fala da experiência humana de um modo concreto, situando a participação de Deus no desenrolar da vida de cada sujeito crístico. Escavando os mistérios subjetivos do indivíduo, encontra Kierkegaard alguns estágios existenciais. Essas esferas ou estados que, no fundo, são fragmentos da vida, são percorridos pelo autor em questão, no intuito de demonstrar como alguns momentos da vida são entendidos pelos viventes.

Compreender a questão da subjetividade do Indivíduo e seu relacionamento com Deus pelo estágio da fé, como experiência existencial paradoxal em Kierkegaard, é primordial na elaboração deste trabalho, visto que pretendemos investigar os caminhos usados por este autor, e, assim, descobrir como se constitui a subjetividade do sujeito. No primeiro capítulo propomos estudar a subjetividade, o indivíduo e a noção de Deus em Kierkegaard, ou seja, o que ele entende por subjetividade e sua importância para a concretização do indivíduo, também a partir da noção de Deus. O segundo capítulo pretende apresentar o discurso de Kierkegaard sobre a questão da fé em Deus não como doutrina religiosa, mas como experiência existencial religiosa. O terceiro capítulo é a tentativa de analisar a relação entre Cristianismo, Indivíduo e Deus por meio da fé concebida por Kierkegaard. Vamos perceber que essa relação acontece como provocação ao indivíduo que está a estruturar sua identidade.

Esses capítulos serão apresentados a partir dos seguintes estágios existenciais: estético, ético e o religioso. Tal pensamento postula a condição de o indivíduo ser, na realidade concreta do desespero¹, nas possibilidades vividas por cada sujeito pensante, que reflete em si mesmo, no limite da angústia humana, a capacidade de superar os estágios existenciais. No primeiro estágio, o indivíduo tem apenas a relação com as coisas sensíveis, isto é, vive numa pré-reflexão sobre o mundo, busca encontrar-se numa

¹Paixão/sofrimento/pathos.

abstração sem correspondência concreta com a realidade. Ele está colado às coisas extraordinárias, vive em função de tais ideias. Tal sujeito busca somente a satisfação de ser reconhecido pelo outro. É o típico herói trágico, o qual é considerado como um deus por ter cometido atos louváveis, superando os desafios e alcançando o mérito sobre os demais homens, e, por isso, deve ser admirado e exaltado. Essa esfera é superada quando o sujeito passa a ter que decidir, isto é, utilizar-se de sua capacidade de escolha como forma de construir uma nova existência alheia às opiniões estéticas. É um poeta que sonha a perfeição sem nunca alcançá-la. Projeta um modelo de vida inatingível. Seu pathos existencial é sua própria imaginação a flutuar infinitamente pelos vazios inacessíveis do seu esforço poético. Não compreende a realidade, criando-a abstratamente numa idealidade cômica de si mesmo.

No segundo estágio, o homem é movido pela moralidade. Está sempre determinado pelas normas sociais. Portanto, suas atitudes devem corresponder sempre às necessidades preestabelecidas pelas conversões pessoais e coletivas. Ele não tem o que escolher: apenas deve obedecer às normas postuladas de antemão. É um estado onde o homem tem diante de si a obrigação de cumprir seu dever como cidadão. O indivíduo apenas reconhece esse dever, e que não pode agir contrário ao que está determinado. Há uma categoria do imperativo que o coloca diante da sua consciência social estabelecida pelas normas e conversões do ambiente onde está inserido. Kierkegaard trabalha apontando essa determinação do imperativo, isto é, da moralidade/ética. Não significa afirmar que o sujeito deva retirar a poesia, que a sua vida tornou-se apenas uma categoria imperativa subjugada por uma determinação fria que aprisiona a condição humana na situação de ser algo mecânica; na verdade, o que o autor dinamarquês está a dizer é que a vida humana é relação consigo mesma na interioridade, onde esses estágios, o estético e o ético, são interpretados a partir do estágio religioso.

No terceiro estágio, o religioso, deparamo-nos com o cavaleiro da fé, representado por Abraão, personagem bíblica². Nessa esfera o indivíduo é colocado frente a si mesmo na sua interioridade, com o intuito de alcançar o estágio do herói da fé como última esfera da existência. A intenção de Kierkegaard não é formular um sistema

²Gn 22, 1- 18: o sacrifício de Isaac

de filosofia, mas trazer para a filosofia um homem paradoxal em si mesmo, cheio de contradições, indecifrável e enigmático. É o ser que vive o confronto com o ato de se desesperar, momento reflexivo de si mesmo em suas decisões concretas que exige o máximo de si mesmo, sem poder apoiar-se em nada, mas o nada é primordialmente o momento antagônico onde o indivíduo tem a possibilidade de vir a ser ele mesmo, desde que se relacione consigo mesmo no absurdo do Absoluto. Nessa nova visão sobre o que é o sujeito, há uma tentativa de des-ocultar o existir humano. Já foram suspensos, e não negados, os outros estágios. O homem age na consideração da fé. Kierkegaard apresenta a fé como um paradoxo, e não como um determinismo ou imperativo abstrato, isso porque, ela é impossível de ser racionalizada, decifrada pela cognição, e, portanto, quem a adquiriu tende a agir nas contradições existenciais.

A incognoscibilidade da fé a deixa numa categoria indescritível, atemporal a um conceito ideológico, mas existencial. Kierkegaard percebeu que o ato de se angustiar, de se desesperar não pode ser dito plenamente em palavras, mas apenas compreendido na ação de existir, vivendo essas esferas da experiência humana. Então, a fé, mais do que um dogmatismo religioso, é um ato de existir na mesma esfera da condição humana. A fé é a decisão frente ao paradoxo da vida, frente às contradições humanas que todo sujeito tem. Kierkegaard compreende a existência como um nada a ser construído, ou seja, somos possibilidades a todo o instante em que existimos. É por esse viés que se compreende a fé no paradoxo, isto é, em Deus. Para Kierkegaard, a fé é justamente uma possibilidade, indeterminada e absurda pelo fato de estar a todo o momento se tornando nela mesma uma realidade desprovida de segurança concreta, mas ela é algo a vir-a-ser. É no âmbito do cristianismo que ele encontra a melhor designação do que é a fé: uma comunicação existencial. Kierkegaard vai:

Renunciar a todo apoio externo, a toda crença emprestada, para assumir o risco inteiro, total, da existência verdadeiramente individual, da única evidência interior; ousar levar o experimento a seu limite extremo de tensão, até o absoluto da subjetividade, para chegar uma verdade que seja própria; esta maneira de viver e de experimentar a solidão a sentiu e a praticou Kierkegaard como a realização mesma de seu destino. “Si tu tiveres que pedir – escreve – que se pusesse uma inscrição em minha tumba, não queria senão esta: Fui o Indivíduo; e se esta palavra não é compreendida ainda, algum dia o será de verdade (tradução livre do mestrando) ³.

³Renunciar a todo apoyo externo, a toda creencia prestada, para assumir el riesgo entero, total, de la existencia verdadeiramente individual, de la única evidencia interior; osar llevar el experimento a su

Mediante essa renúncia da segurança firmada no conhecimento puro, abraçando sua existência individual, Kierkegaard nota que essa esfera paradoxal se torna mais contraditória à medida que se insere no tempo a presença da eternidade, Deus. Na ideia de Deus, apontada por esse dinamarquês, encontraremos uma recusa ao idealismo alemão, pois esse pensamento de caráter idealista vinha propondo o Conhecimento Absoluto como meio para superar toda a realidade, e desse modo, Deus é considerado como uma ideia abstrata, identificado como um conhecimento imanente ao pensamento e ao objeto. Ele é descaracterizado da compreensão de um Deus existencial, para se tornar um fenômeno histórico, segundo o sistema teórico de Hegel⁴.

Em Kierkegaard, há uma tentativa de provar que a existência humana é angustiada, sendo a partir dela que surge a possibilidade de reconstruir a vida, justamente porque o existente é um ser formado por uma síntese de dois termos, onde ambos se contrapõem numa luta por sua vivência, causando o sofrimento que é entendido como desespero. Ele vai apresentar o indivíduo como ser desesperado, enfermidade que se dá pela possibilidade de escolha. Ao demonstrar as causas dessa enfermidade, Kierkegaard também demonstra pelo estágio religioso, num salto qualitativo, a superação da doença mortal, o desespero, isto é, a compreensão do sofrimento não pelo sofrimento como ato inoperante da condição de ser, mas a condição de ser e se entender sujeito existente.

O sujeito, para Kierkegaard, é concebido para além da racionalidade, é desvelado na sua existência – que é desesperadora, pois aí se efetua, descobrindo-se como homem que naturalmente reflete sobre si mesmo por causa de seu sofrer. É nesse contexto de sofrer, ou seja, de se perceber, de se sentir como realidade finita que está a verdadeira filosofia, da qual não se deve duvidar. Pelo contrário, deve-se compreendê-la, visto que ela possibilita o sentido da vida. Trata-se de uma filosofia não dogmática,

limite extremo detención, hasta lo absoluto de la subjetividad, para lograr una verdad que sea propia: esta manera de vivir y de experimentar la soledad la sintió y la practicó Kierkegaard como la realización misma de su destino. “Si tu viera que pedir – escribe – que se pusiera una inscripción en mi tumba, no querría sino ésta: Fue el Individuo; y si esta palabra no es comprendida aún, algún día lo será de verdad” (PASCUAL, 1968, p. 10).

⁴Kierkegaard há desenvolvido su doutrina en lucha con el idealismo de Hegel. La oposición al “sistema” de este filósofo es una consante de su pensamiento existencial que define su propia posición (TEOFILO URDANOZ, 1975, p. 435).

ao contrário, de uma realidade que deve ser vivida e superada no imediato dado na subjetividade.

Afinal, a filosofia kierkegaardiana se propõe a analisar a realidade a partir das coisas concretas, deixando de lado toda uma tradição do pensamento fundamentada no racionalismo moderno. O que importa à existência não é a razão e suas compreensões metafísicas acerca da realidade, mas a possibilidade de viver de cada sujeito singular. Pois a razão não dá conta de responder a todas as angústias do homem, mas ele só poderá ter maior clareza desses sofrimentos à medida que tomar consciência de si enquanto ser contraditório. Interpretamos a tentativa kierkegaardiana de esboçar a existência humana na sua concretude. É uma filosofia nua, desprovida de uma metalinguagem. Isso é Kierkegaard, solitário e em miúdos.

CAPITULO I

A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE

Esse primeiro capítulo se propõe a analisar, a partir das alocações kierkegaardianas, o desenvolvimento do processo constitutivo da subjetividade do indivíduo. O que, de fato, significa existir é a grande labuta dessa pesquisa acadêmica. Sendo que, numa recusa ao racionalismo moderno e influenciado por ideias oriundas do cristianismo, Kierkegaard formula sua ideia de existir que está na noção de que cada indivíduo é visto pela ótica da singularidade, profundamente engajado na sua condição de ser um sujeito que carece de sentido e motivo para viver sua realidade humana. Há uma realidade paradoxal na qual estamos, enquanto sujeitos, lançados nessa necessidade de superar o mero existir ou o medo de ser, para nos tornarmos algo, isto é, indivíduo.

1.1 Contexto Existencial

Apresentamos uma breve explanação de alguns pontos do “pensador, filósofo, teólogo e psicólogo Soren Kierkegaard, que nasceu e morreu na capital da Dinamarca (Copenhague, 1813-1855)” (VALLS *in* KIERKEGAARD, 2018, p.7). Ele é um dos autores que têm a capacidade de associar sua vida pessoal às suas obras escritas; mais do que explicar um conceito abstrato, tenta entender a si mesmo, descrevendo seus pensamentos, suas inquietações, suas reflexões, seu modo de se relacionar com o mundo, com as pessoas, com a família, com a igreja e sua fé.

Kierkegaard nasceu em Copenhague no dia 05 de maio de 1813 e veio a falecer em 11 de novembro de 1855, aos 42 anos de idade, vítima de acidente vascular cerebral, sendo sepultado no dia 18 do mesmo mês. Era o sétimo filho. Em 1823, nasce a sua futura amada noiva, Regina Olsen, com a qual não contraiu matrimônio. Em outubro de

1830, Kierkegaard matricula-se na Universidade de Copenhague, com 17 anos. Inscreve-se na guarda real, sétima companhia, onde é recusado por incapacidade física⁵.

Segundo suas obras, seu grande desejo era tornar-se cristão. Isso implica uma decisão madura de um homem que experimentou vários estágios existenciais, e compreendeu que o fato de ser religioso não limita a uma nomenclatura ou a uma certidão institucional que o denomine. Mais do que isso, as escolhas de vida pautadas na mensagem evangélica são pistas existenciais de alguém que vive profundamente sua fé, pois se descobriu indivíduo necessitado de superar suas ambivalências não a partir dos dogmas da sua Igreja Estatal Luterana, mas, sobretudo, quando ele começa a questionar os ensinamentos teológicos da própria igreja, fazendo-se um reformador, primeiramente de si, depois da filosofia da época e da teologia protestante dinamarquesa.

1.1.2 Vida e Obra

A vida de escritor de Kierkegaard foi elaborada a partir de sua vivência real, pois buscou em si mesmo os elementos essenciais que o ajudassem a compreender a si enquanto sujeito singular. A partir dessa reflexão construiu uma filosofia da existência que explicasse seu modo de existir, numa tentativa de compreender e responder sua condição de homem. “Se ele é o autor de uma obra, e não de um sistema, sua obra, longe de ser estranha à filosofia, toma dela emprestada a linguagem, a exigência de rigor e a coerência” (FARAGO, 2006, p. 61). Para Kierkegaard, filosofar é se perguntar pelo ato de existir, não uma doutrinação sustentada em conceitos inquiridos pelo pensamento abstrato, mas um ato do “pensador subjetivo”. Ele não buscava o pensamento abstrato para responder abstratamente à vida, mas a partir de suas dores existenciais, como está escrito nas obras *O Desespero Humano*, *O Conceito de*

⁵Portador de defeitos físicos de nascença e quase sempre às voltas com uma saúde oscilante, ainda menino passara a receber especiais atenções da família e a ser alvo de privilégios com os quais tradicionalmente se destemperam os filhos mais novos. Com exagerado senso da própria fealdade, trancou-se em timidez e introspecção, fazendo-se de exótico e por demais sensível. A tudo isso acrescentou-se o grande número de mortes sucessivas que quase eliminam sua família e o puseram inquieto e desconfiado. Começara a crer que, por alguma razão muito terrível, Deus houvesse amaldiçoado os Kierkegaard (KIERKEGAARD, 1990, p. 8).

Angústia, Temor e Tremor. Nesses escritos, vemos que se trata de uma busca apaixonada pelo que lhe confere sentido existencial, e, ao mesmo tempo, religioso, pois para Kierkegaard, ambos não são coisas separadas, mas uma mesma coisa, Deus e o Homem. Desse modo de pensar kierkegaardiano, o napolitano Nicola Abbagnano (1901-1990) corrobora, afirmando:

É que a filosofia não se justifica como trabalho de inquirição ou de pesquisa doutrinal se não se conhece que ela se funda sobre a própria natureza do homem enquanto existência. Seus problemas se esvaziam de significado se forem considerados apenas como problemas teóricos ou práticos concernentes a realidades ou a objetos aos quais sua abordagem ou resolução resulte estranha e que tenha sobre o homem que os suscita ou os resolve uma influência meramente hipotética e indireta. Os problemas da filosofia dizem verdadeiramente respeito ao ser do homem, não do modo em geral, mas do homem no singular, na concretude de seu existir, e são apelos ou chamados dirigidos a ele para que esteja às claras consigo mesmo, assuma suas responsabilidades e tome suas decisões (ABBAGNANO, 2006, p.11)

Suas obras filosóficas não podem ser consideradas como algo externo, elucidações do pensamento que pensa o abstrato e formula conceitos. Ao contrário, são considerações que emergem da sua condição de sujeito que pensa sobre si mesmo, mergulhado em sua angústia, que não consegue voltar atrás, mas que segue o caminho do absurdo que é a vida e se lança na infinita compreensão de si, do mundo, de Deus. Trata-se de uma busca de si mesmo, revela-nos um estudo esmiuçado da sua existência, pois fala do sujeito no mundo; e, assim, está a dizer como se autocompreendia enquanto homem singular.

Abordar a própria realidade em discursos possibilitava-lhe edificar-se num mundo desprovido de seguranças racionais e metodológicas, isto é, via a necessidade de afirmar a integridade do indivíduo frente ao pensamento racional abstrato. Além do mais, via-se lançado no vazio da existência a todo instante, o que lhe obrigava a preencher esse espaço a cada momento em que se consolidava como indivíduo carecido de afirmação.

Todos os escritos de Kierkegaard, de uma forma ou de outra, insistiam na necessidade de se afirmar a integridade do indivíduo diante de tais tendências, e o mesmo pode ser dito de sua vida. Sua obra e sua vida pessoal eram realmente inseparáveis, e as relações entre as duas foram fielmente

registradas em seus abundantes diários, que ele escrevia desde os 21 anos e que iluminaram os recônditos labirínticos de sua disposição estranha e complexa (GARDINER, 2001, p. 1).

Ler as obras desse autor é adentrar em sua própria existência, em sua relação familiar, em seu problema com a igreja da Dinamarca, em seu noivado com Regina, em suas desavenças com o jornal local, em sua vida boêmia, em sua crítica ao Cristianismo da época e em seu rígido moralismo. Suas obras falam de sua vida, da família, do seu amor por Regina, da sua fé, do seu Deus, dos seus entraves filosóficos ou teológicos com o pensamento da época.

Dentre muitos filósofos, Kierkegaard é aquele que conciliou vida e obras. Seus livros são, na verdade, uma descrição do modo de vida que ele viveu. Seus pseudônimos são uma amostra visível dessa relação que há entre a sua existência e a sua escrita. Sua existência é marcada por contradições paradoxais, autoconhecimento e escolhas determinantes, formando, assim, uma espécie de itinerário da própria vida. Também a sua relação com o seu pai e seu noivado com Regina Olsen marcam toda a sua produção intelectual e seu modo de viver. A morte repentina do pai em 1838 produziu em Kierkegaard um impacto emocional. Em 1841, devolve o anel de noivado a Regina e, em outubro do mesmo ano, rompe definitivamente com ela, viajando para Berlim. Esse rompimento se deu por achar impossível fazer uma mulher feliz mediante a responsabilidade eterna que ele acreditava ter no matrimônio. O rompimento do seu noivado desempenhou um papel central no desenvolvimento de sua vida pessoal e intelectual. No ano de 1843, tem conhecimento do noivado de Regina com Fritz Schlegel. Em 1845, Kierkegaard trava uma luta com o jornal local “O Corsário”, que o humilha publicamente com matérias difamatórias, obrigando-o a utilizar alguns pseudônimos.

É sabido pelos leitores kierkegaardianos que esse autor compreendia a sua vida pessoal profundamente marcada pelas escolhas feitas por seu pai, Michael Pedersen Kierkegaard, principalmente porque sua mãe – antes empregada da família - se tornou a segunda esposa, após a morte repentina da primeira mulher do seu pai. Mediante esse episódio, a atmosfera de culpabilidade religiosa e a melancolia de seu pai, Kierkegaard vivia sob a consciência de culpa. Seu pai vivia profundamente imergido na Igreja

Luterana, enraizado no sentimento de culpa e maldição. Mesmo sendo homem de agilidade comercial, não conseguiu sentir a mesma leveza na vida de fé, mas se achava sempre permeado por uma atmosfera de culpabilidade que o conduzia ao castigo iminente, e assim viveu até sua morte. Esse mesmo sentimento do pai acompanhou Kierkegaard e sua família, que se sentia lançada numa misteriosa maldição. Ao falar da morte paterna, ele a interpretou “como uma espécie de sacrifício feito em seu favor, de modo que fosse possível que eu me tornasse algo” (GARDINER, 2001, p. 81). Sua vida de escritor seria um testemunho de si mesmo, considerando sua afirmação no Diário de 1844, de que “algum dia, não somente meus escritos, mas até a minha vida e todo o complicado segredo do seu mecanismo serão minuciosamente estudados”. Assim, a sua obra *Temor e Tremor*, discorrida no elogio sobre Abraão, parece ser uma releitura do pseudônimo Johannes de Silentio sobre a vida do próprio Kierkegaard, tentando, de uma forma pseudonímica, explicar os vários estágios que esse filósofo viveu até a sua autocompreensão como homem subjetivo ou, até mesmo, como indivíduo religioso.

Esse autor é considerado por alguns intérpretes como o grande precursor da filosofia existencialista. De modo evidente, põe em relevo não o pensamento abstrato ou metafísico, mas a condição do sujeito ser no mundo, suas tramas dadas nas periferias existenciais do dia a dia. Por esse motivo, conferem a ele o título de pai do existencialismo, mesmo que essa corrente de pensamento só tenha emergido no século XIX, mais especificamente nas décadas de 30 e 40⁶.

Apesar de ter estudado teologia, Kierkegaard não assumiu o posto oficial de pastor da Igreja Luterana de sua cidade, atitude que lhe possibilitou a liberdade de questionar as atuações deturpadas dos líderes religiosos, fazendo severas críticas à instituição e ao discurso oficial sustentado pelos pastores luteranos. É sabido que a institucionalização do cristianismo era uma verdade na época de Kierkegaard. Sua ironia recaía, sobretudo, na atitude habitual de trazer para os sermões dominicais as influências do pensamento hegeliano. Para o pensador, haviam-se tornado um discurso elitista, agradável ao Estado e aos intelectuais. Contudo, não explicavam de fato o

⁶Foi principalmente por meio da associação de suas ideias ao existencialismo, que emergiu como movimento filosófico bem divulgado nos anos 30 e 40, que o nome de Kierkegaard alcançou a proeminência internacional que desfruta hoje. Como pensador, ele pode ser encarado como desajeitado, controverso, difícil de classificar, mas certamente não pode ser ignorado (GARDINER, 2001, p. 9).

cristianismo, já que o aprisionavam num pensamento abstrato, puro, lógico e dogmático segundo a filosofia de Hegel. Não podemos esquecer que Kierkegaard foi profundamente crítico ao sistema lógico de Hegel.

Soren Kierkegaard...foi certamente um dos pensadores mais importantes e fecundos do cristianismo contemporâneo. Filósofo e poeta, crítico impiedoso da religiosidade institucional e estatutária, assim como da inteira cena cultural européia do final do século XIX, a opção radical de Kierkegaard pela defesa do valor da existência humana, da finitude e da história foi também uma das influências mais decisivas das filosofias da existência contemporâneas (PAULA, 2009, p.13).

Todavia, antes de chegar às compreensões e sua decisão de lutar em prol de um cristianismo menos estatal, burocrático, institucional, Kierkegaard passa várias etapas da vida, desde boêmio a moralista, chegando ao estágio religioso, onde tem o exemplo de Abraão como modelo do verdadeiro crente. Seu temperamento boêmio é fomentado, sobretudo, pela herança deixada pelo pai. Não recusa as trivialidades de sua época de juventude, mas busca usufruir de todas as atrações que a sociedade burguesa podia lhe oferecer, como agitação e noites nada silenciosas. Sempre indo às extremidades no modo de vida, seu pai vive a preocupação da responsabilidade para com as atitudes do filho boêmio:

O pai, desconfiado do tipo de vida que o filho estava levando, só faz precipitar a declaração de independência deste. Começa a esta altura uma vida de “devassidão”. Soren se diverte espantando o burguês, zomba da vida vegetativa dos “filisteus”, isto é, daqueles que levam uma vida tibia e monótona. Torna-se uma espécie de *dandy*, artista da ironia, inclassificável, sustentado de fato por seu pai, habituando-se aos charutos de luxo, aos trajes elegantes, freguês assíduo dos bares, assíduo ao teatro, indolente e passeador solitário infatigável (FARAGO, 2006, p.34).

Podemos dizer que este tenha sido o estágio estético do filósofo dinamarquês. Quando alcança a maturidade, ele passa a ser extremamente adepto da moralidade, sobretudo fruto da rígida experiência religiosa que seu pai vivia e transmitiu à família. Esse estágio ético será a condição de perceber que a vida requer algumas exigências que se fundam na responsabilidade de uma obrigatoriedade social, de cumprir com equidade suas tarefas de homem social. Fará da moralidade um meio de relacionamento social, vivendo a obrigatoriedade da condição do cidadão danês, buscando corresponder aos

compromissos sociais, vendo-se como mais um cidadão dentro de um sistema estatal que rege o bem viver da sociedade na qual ele encontra-se inserido. Não sente a liberdade das escolhas que definem sua existência, mas a responsabilidade da obrigação de cumprir bem o papel de cidadão. É mais um na multidão⁷, um quase incontável, preso às estatísticas do Estado. Isso não define sua condição de ser, mas o obriga a ser apenas um cidadão, um conceito social que representa estudos numéricos ou para punições estatais. Tal liberdade, compreendida em profundidade, será vivenciada no estágio religioso por Kierkegaard, quando, num salto qualitativo, ultrapassa o mero modo de vida para, na relação do homem com Deus, por meio da fé, construir sua subjetividade, mediante a singularidade do seu compromisso absoluto. É nesse estágio que se sente, segundo o autor danês, todo o peso da vida, sobretudo na capacidade da escolha pela vida vivida e pela essência do cristianismo. Pelo salto qualitativo que experimenta entre tantas escolhas já feitas, considera que é nesse instante que se pode ter a fé como pressuposto para conhecer Deus.

Observando em Kierkegaard todo esse traçado existencial deixado em suas obras, desde o estágio estético, passando pelo ético, até chegar ao estado religioso, despertou-nos a curiosidade de estudar o problema “A Fé como Pressuposto para Conhecer Deus em Kierkegaard”. A fé aqui entendida, não como dogmatismo religioso, mas sim como encantamento pelo Deus que vem existir na realidade humana, não de modo vertical, mas na horizontalidade hodierna da vida. Ao mesmo tempo, o cristianismo sendo visto como uma comunicação existencial ao indivíduo que busca seu lugar na história concreta.

⁷La personalidad humana es el individuo pensante, que se desarrolla, en libertad y se realiza actuando. Por la realización en libertad llega la esencia del hombre a su determinación existencial (no esencial) y alcanza así la plenitud de su esencia, en su existencia, en la libre individuación, en la autorrealización con que su esencia experimenta la plenitud actualizada. En la multitud es imposible esta libre individuación, la diferenciación individual, porque en Ella es reducido el singular en un pensamiento y decisión autónomos, y es puesto con todos los otros con un numerador sobre el mismo denominador (GARIEL, 1974, p. 71-72). A personalidade humana é o indivíduo pensante, que se desenvolve, em liberdade e se realiza atuando. Pela realização em liberdade, chega a essência do homem à sua determinação existencial (não essencial) e alcança assim a plenitude de sua essência, em sua existência, na livre individualização, na autorrealização com que sua essência experimenta a plenitude atualizada. Na multidão essa individuação livre é impossível, isto é, a diferenciação individual, porque nela o singular é reduzido em um pensamento e decisões autônomas, e é colocado com todos os outros como um numerador sobre o mesmo denominador (tradução livre).

Apoderados de suas obras, sabemos que elas nos apresentam elementos filosóficos, teológicos, psicológicos, antropológicos e sociais, de modo abrangente. Existe o que se chama em Kierkegaard de uma fronteira de pensamentos, sobretudo entre a filosofia e a teologia. Ele busca conjugar essas realidades, mesmo percebendo suas contrariedades ao usarem metodologias para explicar a fé. Em *Migalhas Filosóficas*, contrário ao uso do método para explicar a fé, ele diz: “a conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão” (KIERKEGAARD, 2008, p. 122). Partindo desse pressuposto, a fé não pode ser entendida como um conhecimento, mas um ato de vontade, fruto da liberdade do sujeito que escolhe decidir: “Por isso, a resposta da fé é, em termos absolutos, ou sim ou não” (KIERKEGAARD, 2016, p. 41).

Por fim, tendo a fé como uma decisão pessoal, entendemos a relevância do autor para os estudos das Ciências da Religião, da Filosofia, da Teologia e outros campos dos saberes e, ao mesmo tempo, sua importância para compreender o sujeito no tempo atual, em que é convidado sempre a uma decisão pessoal frente a tantas necessidades efêmeras. Portanto, “é extrema a importância de Kierkegaard no debate atual sobre o sujeito: não substância, mas processo de apropriação ativa de si mesmo na edificação de si mesmo. Não nascemos substância, mas temos o dever de nos tornarmos sujeito pessoal” (FARAGO, 2006, p. 250).

1.2 A Constituição da Subjetividade do Indivíduo Existencial

Antes de iniciarmos nossa investigação – como se constrói a subjetividade do indivíduo e porque a fé é uma comunicação existencial –, faz-se necessária uma abordagem sucinta da compreensão de homem⁸ e Deus na filosofia de Kierkegaard. Analisaremos, primeiramente, a concepção de indivíduo em seus estágios estético, ético e religioso, sendo que esse último estágio será cogitado posteriormente no terceiro capítulo deste trabalho. Esse indivíduo é visto a partir da sua existência, dada no concreto da realidade vivida por ele. Uma concepção voltada para um ser que se

⁸ Nesta obra a palavra homem é empregada no sentido de ser humano, não de gênero (FARAGO, 2006, p. 10).

confronta com os problemas mundanos que são também os seus problemas, pois esse tende a se afirmar nas possibilidades de suas escolhas.

Existir é ser um indivíduo; o abstrato não existe. O existente é o homem vivo, que dirige sua atenção para o fato de que ele existe, que ele não se encerra na especulação abstrata, mas vive seus problemas existenciais. Porque ser um indivíduo é escolher e ser apaixonado; a existência é o momento da decisão. O domínio ético e religioso é o domínio próprio da existência; o cristianismo é determinação existencial (tradução livre do mestrando)⁹.

Na concepção kierkegaardiana, o indivíduo é sujeito singular, que se apresenta como existência, não como gênero humano, mas especialmente como sujeito subjetivo, que se subjetiva em sua realidade efetiva. Ele não é apenas consciência de consciência, mas um ser a confrontar-se consigo mesmo, na medida em que vai tomando consciência do seu vir-a-ser. Não é apenas um ser racional, é, sobretudo, existencial em sua subjetividade paradoxal, deixando de lado o que vem a ser dado como abstrato. O indivíduo não é dado na consciência, mas no ser que, enquanto existente, toma consciência de si. A subjetividade é o lugar do encontro¹⁰ do ser consigo mesmo. Ela deixa de ser uma zona de isolamento e torna-se condição fundante onde se relaciona com o ser. Pois,

Para Kierkegaard, a subjetividade não é mais uma região do ser, mas é a única maneira fundamental de se relacionar com o ser, o que faz que nos tornemos alguma coisa, em vez de voar por cima de todas as coisas em um pensamento objetivo que, no fim das contas, não pensa verdadeiramente nada (FARAGO, 2006, p.119).

Falamos de uma existência que acontece no dado real, pois o “interesse da existência é a realidade” (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 229). Não há outro desejo para o sujeito senão a realidade que o cerca: queremos dar respostas a ela,

⁹Existir es ser individuo; lo abstracto no existe. El existente es el hombre viviente, que dirige su atención sobre el hecho de que existe, que no se encierra en la especulación abstracta, sino que vive sus problemas existenciales. Porque ser individuo es elegir y apasionarse; la existencia es el momento de la decisión. El dominio ético y religioso es el dominio propio de la existencia; el cristianismo es determinación existencial (TEOFILO URDANOZ, 1975, p. 442).

¹⁰ O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa exterior a si, mas consigo própria. Mas e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida (KIERKEGAARD, 1989, p. 11).

e, ao mesmo tempo, ser correspondidos pelo mundo que nos acolhe ou nos rejeita. Queremos ser. Quando desejamos a realidade, estamos pensando em inúmeros desejos que são gerados pela própria condição de vida que temos. Então, nossas paixões se misturam nas infinitas possibilidades que se nos apresentam como forças geradoras de movimento do eu vivente. O existir na existência é compreendido por Kierkegaard de forma dialética, e, ao mesmo tempo, paradoxal. Fica entendido que a existência é um emaranhado de acontecimentos humanos em suas probabilidades em indícios de concretizações. Todo existir manifesta-se e efetua-se na realidade concreta do ser humano. Na contraditoriedade, isto é, nos paradoxos de cada sujeito, a realidade vai se tornando real, porque a existência tem, na realidade, o seu terreno para existir e atuar, mas isso acontece do modo conjunto: à medida que a realidade se apresenta, a existência vai se firmando e dando identidade ao desconhecido que se revela nos paradoxos.

Nessa dialética paradoxal, nesse *inter-esse*¹¹ surgem “três esferas existenciais: a estética, a ética, a religiosa¹². A essas correspondem duas zonas-limite: a ironia é o *confinium* entre o estético e o ético; o humor é o *confinium* entre o ético e o religioso”(KIERKEGAARD, 2016, p. 217)do homem. Para Kierkegaard, não faz sentido se debruçar sobre o *cogito ergo sum*, que tanto interessou os racionalistas da Idade Moderna como também da Contemporânea. Para ele, a verdadeira subjetividade não está no fato de pensar, uma vez que agindo assim não passamos de conjecturas, colados ao mundo das possibilidades abstratas. Ao contrário, está na subjetividade eticamente existente que, passando pelo arrependimento, essa fronteira alcança a subjetividade religiosa.

É a subjetividade humana que está no interesse kierkegaardiano. Essa subjetividade não é, ela precisa tornar-se alguém. O vir a ser como possibilidade tende a concretizar-se mediante as escolhas a serem feitas, sobretudo nas paradoxais que são inerentes ao sujeito. Nada se manifesta do modo linear: a existência é uma tentativa humana acontecendo nas transitoriedades da história, que se realiza no tempo

¹¹REICHMANN, Ernani. Soren Kierkegaard: Textos Seleccionados. Curitiba: Ed. Universidade Federal do Paraná, 1971, p.229.

¹²Os estádios caracterizam atitudes humanas fundamentais, muitas maneiras de ser na existência. No entanto, não conseguiram formar por si sós toda a existência (LE BLANC, 2003, p. 80).

geográfico e territorial. O território onde está inserido o indivíduo é campo de atuação e desenvolvimento da capacidade existencial do existente no existente, é por natureza o lugar do conflito existencial. Sendo assim, não vamos encontrar nessa atmosfera um puro eu, mas um ser humano singular existente. Diz Kierkegaard que:

O cartesiano *cogito ergo sum* (lat.: penso, logo existo) já foi bastante repetido. Se alguém compreende com o eu no cogito um ser humano individual, então a proposição é da que nada provam: eu estou pensando, ergo eu existo, mas se eu estou pensando, não é de se admirar, então, que eu exista; afinal de contas, isso já estava dito, e o primeiro, então diz até mais do que o último. Se alguém, então, compreende pelo eu do cogito, um ser humano singular existente, aí a filosofia grita: tolice, tolice, não se trata aqui de meu eu ou teu eu, mas do puro eu. Mas este puro eu não pode, porém, ter outra existência além da existência de pensamento; o que quer então que signifique a fórmula conclusiva, ela não conclui, pois, nesses termos, a proposição é uma tautologia (KIERKEGAARD, 2016, p. 30).

No puro eu, a realidade encontra-se no campo abstrato, identifica-se como proposição levantada pelo pensamento e não conclui nada do existente, mas uma fábula da existência. Ora, semelhante ideia terá o esteta, que saberá criar suas fábulas sem correspondência alguma ao ato de existir, mas apenas em sua vontade de construir no abstrato de suas ideias um mundo fantasioso que beira ao antagônico. Ao abordar esse modelo de existência humana fundamentada pelo puro eu kantiano ou pelo *cogito ergo sum* cartesiano, Kierkegaard deseja ultrapassar essa perspectiva ao mostrar as limitações da razão pura, pois irá reconhecer como injustificáveis as proposições apresentadas pela existência do pensamento puro, procurando postular outra compreensão da existência humana a partir dos ecos do cristianismo, que propõe outro entendimento:

Em semelhante altura o Cristianismo colocou cada homem, absolutamente cada homem – pois para Cristo, tampouco como para a providência de Deus, não há nenhuma quantidade, nenhuma multidão, pois os inumeráveis estão para ele contados, são todos indivíduos; tão alto o Cristianismo colocou cada homem, para que ele não devesse prejudicar sua alma por se elevar nas diferenças da vida terrena ou por suspirar sob elas. Pois o Cristianismo não fez desaparecer as diferenças tampouco como o próprio Cristo não quis e nem quis pedir a Deus para retirar os discípulos do mundo – o que dá no mesmo. Por isso, no Cristianismo, tampouco no paganismo, jamais viveu um ser humano sem estar vestido ou revestido das diferenças da vida terrena que pertencem a cada um especialmente pelo nascimento, pelo estado, pelas circunstâncias, pela cultura etc. – nenhum de nós é o homem puro. O Cristianismo é sério demais para fabular a respeito do homem puro, ele apenas quer tornar os homens puros (KIERKEGAARD, 2005, p. 91).

Numa total recusa ao racionalismo moderno, é no âmbito do cristianismo que Kierkegaard formula sua ideia de existir. São claras as relações que existem entre o autor e o conceito cristão de homem, pois, no cristianismo, cada homem é visto de forma singular, dentro de suas características que lhes são intrínsecas. Para Kierkegaard, há uma necessidade própria de buscar os elementos cristãos que apresentam a constituição da subjetividade humana. No cristianismo, cada sujeito chamado a vivê-lo é trazido de sua condição existencial, social, histórica: pescadores, cobradores de imposto, mães, crianças, órfãos e viúvas. São realidades concretas que se apresentam geográfica e historicamente vivenciais. Cada sujeito é reconhecido em sua singularidade humana e complexa, de modo que se sinta encarnado diante do anonimato da multidão sem face. Por isso, essa compreensão do conceito existencial-paradoxal, visto que o ato de existir do indivíduo é uma condição paradoxal, despertou nesse filósofo uma busca relevante do que significa assumir-se como subjetividade, principalmente no contexto em que se encontrava o nosso pensador. “O ambiente intelectual e religioso dinamarquês de Kierkegaard é bastante influenciado pelo debate entre hegelianos e anti-hegelianos” (PAULA, 2009, p.112). Torna-se preciso repensar esse modelo de vida apresentado pelo idealismo, o qual subtrai o indivíduo da realidade necessária à sua condição de homem encarnado. Mediante essas influências do idealismo absoluto e da obrigatoriedade de ser cristão por pertencer a uma nação ou dado histórico, Kierkegaard observa que:

Há, no entanto, uma que é admitida: o cristianismo como dado. Admite-se que somos todos cristãos. Ai, ai, ai, a especulação é muito gentil (...). Não diz a geografia que a religião cristã luterana é a religião da Dinamarca?(REICHMANN *Apud* KIERKEGAARD, 1971, p. 214).

Ser cristão é uma condição da escolha individual do sujeito que se percebe desprovido de si e de tudo. Não pode ser uma imposição ou determinismo histórico ou familiar, mas a compreensão máxima do ato de existir, a fim de assimilar o paradoxo do homem desamparado. Com esse pano de fundo do determinismo da época, Kierkegaard quebra esse paradigma em sinal de total recusa a esse pensamento e postula seu célebre conceito do eu, ou seja, do homem na seguinte expressão:

O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos... Numa relação de dois termos, a própria relação entra como um terceiro, como unidade negativa, e cada um desses termos se relaciona com a relação, tendo cada qual a sua existência separada no seu relacionar-se com a relação; assim acontece em referência à alma, sendo a ligação da alma e do corpo uma simples relação. Se pelo contrário, a relação se conhece a si própria, esta última relação que se estabelece é um terceiro termo positivo, e temos então o eu. Uma tal relação, que se orienta sobre si própria, não pode ter sido estabelecida senão por si ou por um outro. Se o foi por um outro, essa relação é, sem dúvida, um terceiro termo, mas este é ainda, ao mesmo tempo, uma relação, isto é, relacionar-se com quem estabeleceu toda a relação. (KIERKEGAARD, 1989, p. 12).

Essa definição do conceito de homem diz que os pressupostos do racionalismo não respondem ao paradoxo existencial, como também ninguém nasce cristão de fato, apenas de dado histórico, ou por pertencer a uma nação, mas é preciso tornar-se cristão, tornar-se indivíduo na subjetividade humana. A ideia de “tornar-se” em Kierkegaard demonstra o momento em que acontece a constituição da subjetividade, ponto fundamental aplicado à ideia de “tornar-se cristão”. O problema da subjetividade passa pelo viés do “tornar-se”, do vir a ser, esse movimento contínuo e discrepante onde está jogada a existência. Kierkegaard conceberá o homem dentro da relação dialética executada entre a infinitude e a finitude¹³, entre o atemporal e o temporal, onde ambos constituem o eu no ato da relação. A relação é dada como um terceiro termo, fazendo a síntese, mas não de forma conclusiva, acabada, pois apenas relaciona a condição na existência, provocando assim o paradoxo dado no encontro subjetivo dos termos em vigor. O eu é o homem em sua interioridade, que é espírito. A interioridade representa o voltar-se sobre si mesmo. Não é um espiritualismo abstrato, mas a subjetividade em realce que exige sua condição na subtração da abstração idealista. O conceito de “espírito” em Kierkegaard não tem conotação puramente metafísica: embora seja ontológico no ser, ele é uma condição da existência que se desvela no ato de existir. Não

¹³ Quando usamos o termo infinitude estamos falando de um ser que está para além de mero existir, um sujeito que tem sua existência, também, na atemporalidade, que se relaciona de modo direto com o eterno. Esse termo entra numa abordagem teológica no pensamento de Kierkegaard. Já o termo finitude é o oposto. Mas ele não deixa de relacionar-se com o eterno. Esse finito busca superar o imediatismo para se lançar na infinitude de seu ser. Esse termo tem uma conotação antropológica. Pois Kierkegaard pretende fazer uma análise teológico-antropológica da existência do homem na sua filosofia para ele, o homem tem a necessidade de ultrapassar a mera realidade, uma vez que ela não lhe confere sentido mais profundo, e nisso, se lança na busca de uma transcendência de si mesmo, mas sem fugir da realidade pelo pensamento absoluto.

é um espírito imóvel e abstrato, construído pelo puro pensar; sua realidade ultrapassa uma exterioridade, saindo do campo do *a priori* para existir na contradição paradoxal entre o atemporal e o temporal.

Comentadores afirmam que “a existência é o estatuto de um ser finito e fadado ao tempo com lugar de ser advento e chamado a procurar a força invisível que o põe no ser, sua fonte originária, para ir à frente” (FARAGO, 2006, p. 119). A existência se afirma no ato de existir, pois encontrou essa força invisível quando optou pela decisão de ser. Sem o afirmar-se do indivíduo perante a realidade, ela aparenta uma ideia necessitada de significado, algo que precisa ser realizado. Será o indivíduo em seu ato concreto de existir que fará manifestar-se a sua presença. Ela é, no sujeito, uma dependência na correlação.

Ser é viver de fato e nos fatos paradoxais que emergem das escolhas decisivas do sujeito. As decisões tomadas constroem o campo da existência, efetuado no ato de existir. Sabemos que existir e existência como manifestação do vir-a-ser se dão intrinsecamente na relação executada pelo sujeito. Dado esse fato, compreende-se o ato da decisão, da escolha, como gerador da contradição paradoxal, momento em que o homem toma consciência de sua existência. Esse mesmo indivíduo é apresentado pelo autor em três estágios: o estético, que diz respeito à relação do homem como o imediatismo, com o hedonismo da beleza, do amor, da felicidade, do belo, do heróico, com o saber abstrato e metafísico, com o ser bem visto pelas outras pessoas sem se comprometer consigo mesmo; o ético, que se refere ao que a moralidade proíbe através das normas práticas de um povo, do dever obrigatório que lhe impõe o julgamento e a responsabilidade incondicional; por fim, esse sujeito chega ao estágio religioso, onde nos relacionamos diretamente com o Absoluto na decisão da escolha subjetiva. Nesse estágio não agimos pelo estético ou pelo ético, mas por uma paixão subjetiva, isto é, a fé que move o homem à edificação do seu eu.

Além disso, fica entendido que as concepções da existência acontecem por meio de níveis de interiorizações do indivíduo, visto que a vida é um caminho em elevação rumo a si mesmo, isto exige estágios existenciais, ou seja, esferas da vida em construção.

1.3 A Consciência de Existir do Indivíduo¹⁴

Na argumentação kierkegaardiana, o existir é uma realidade efetiva. Essa afirmação indica a necessidade intrínseca no sujeito de autoafirmar-se no que lhe constitui como indivíduo. A todo tempo, brota-nos o ensejo de nos apresentarmos ao mundo, enquanto vontade concretizada, a nossa subjetividade real. Portanto, há uma dificuldade na existência, e sua constituição não é coisa simples de ser dita, e, de fato, dizê-la não cabe a qualquer pensador, mas somente a um existente subjetivo desprovido da construção abstrata que postula um mundo idealista, quando na verdade, é fundante a relação com o real das coisas que tocam a existência. Explanar em conceito a definição da ‘dificuldade’ da existência não é tarefa fácil, visto que ela é a realidade sendo efetuada em cada indivíduo no instante da relação, a qual acarreta suas próprias complicações e paradoxos; suas contradições remetem a si mesma em sua força de vontade no concretizar-se mediante a realidade própria, pois cada pessoa nasce para si mesma e para o outro, dadas as relações próprias às suas necessidades. Esse foi o grande trabalho de Kierkegaard: tentar explicar a dificuldade de existir como indivíduo.

Do mesmo modo, ao assinalar o que constitui a dificuldade do existente ou explicá-la, percebe que as palavras não ajudam, a linguagem verbal torna-se insuficiente, pois limita-se ao conceito, “que invenção miserável é a linguagem humana, que diz uma coisa e quer dizer outra?” (KIERKEGAARD, 2009, p. 108). Sendo assim, o existente se vê impossibilitado ao tentar discorrer sobre a dificuldade de existir em frases gramaticais; talvez as expressões fisiológicas digam alguma coisa a respeito. De imediato, sabemos da sua presença, mas como acontece o processo de constituição da dificuldade é uma incógnita existencial. Pois é um movimento subjetivo em cada pessoa, que a vive na transitoriedade dos fatos, que, quando pensa em aprisioná-la nos

¹⁴Mediante la consciencia, el hombre descubre un mundo que ni siquiera el ave más viajera conoce: el porvenir, y cuando este porvenir se retrotae al instante mediante la consciencia, entonces se descubre la preocupación... Puesto que el hombre es consciencia, él es o lugar donde lo eterno y o temporal se tocan constantemente, donde lo eterno se quiebra en lo temporal. (KIERKEGAARD, 2007, p. 63). Mediante a consciência, o homem descobre um mundo que nem sequer a ave mais viajada conhece: o porvir, e quando este porvir se retomado no instante mediante a consciência, então se descobre a preocupação... Dado que o homem é consciência, ele é o lugar onde o eterno e o temporal se tocam constantemente, onde o eterno se irrompe o temporal (tradução do mestrando).

limites da objetivação, mergulha na infinitude dos conceitos. Ela é o não dito, mas o vivido.

Dado esse fato, o pensador dinamarquês observa que, na linguagem da abstração, como discorria Hegel, não há “propriamente aquilo que constitui a dificuldade da existência e do existente; e muito menos se explica a dificuldade” (KIERKEGAARD, 2016, p. 13) de existir. Isso significa que, enquanto indivíduos, estamos fadados à própria condição existencial-paradoxal, sem o auxílio de algo que nos seja externo, isto é, a existência é desamparada. O sujeito lida consigo mesmo na sua dificuldade de entender a si mesmo, de viver seu devir nas suas anuências, pois justamente nessa sua aceitação da dificuldade de ser o que se é, no desamparo da vida, o existente torna-se indivíduo vivendo sua subjetividade. Com isso, Kierkegaard pretende refazer o pensamento abstrato vigente, pois não confere sentido profundo à realidade; um postulado que carece da necessidade e da liberdade, condições da constituição da subjetividade, porque se trata de um pensamento:

Sub specie aeterni (lat.: do ponto de vista da eternidade), ele prescinde do concreto, da temporalidade, do devir da existência, e da dificuldade do existente por este ser composição do eterno e do temporal, situada na existência. Se se quer agora assumir que o pensamento abstrato é o mais alto, segue-se daí que a ciência e os pensadores orgulhosamente abandonam a existência e deixam que nós outros, humanos, aguentemos o pior (KIERKEGAARD, 2016, p.13).

Diante disso, afirmaria Kierkegaard que a linguagem abstrata prescinde da concretude do paradoxo-existencial. Sua justificativa está baseada na ideia de compreender o universalismo das coisas, mas quanto à dificuldade de existir, aí não há interesse algum, visto que o pensamento abstrato, nesse ponto, se perde de tal forma que se torna poeira ao vento, abstraindo-se em si mesmo de forma vergonhosa. Era imprescindível o desejo de assumir o pressuposto do pensamento abstrato da época moderna, como posição de absolutismo, capaz de compreender toda a realidade do ponto de vista histórico e metafísico, como o mais alto pensamento da humanidade, aquele que em si responde ao mundo abstrato. De fato, ele responde ao abstrato, porque lida com ideias, não com sujeitos concretos. No mundo do idealismo, tudo pode ser pensando e dito, pode-se até construir sistemas lógicos perfeitos, construir coisas

incorpóreas, etc. Porém, o problema é que tais quimeras não correspondem à realidade do sujeito existente, carecendo de um correspondente.

Outros problemas, segundo Kierkegaard, se dão no modo como a ciência e os pensadores, na altura dos seus orgulhos, abandonaram a existência e passaram a teorizá-la, deixando que o sujeito suportasse o desamparo de existir na falta de sentido. A ciência e lógica da modernidade e da contemporaneidade nos tiraram a existência, deixando apenas o vazio, a melancolia de indivíduos desorientados com o movimento da vida. Ir em qual direção? Qual o caminho? Não se nega a capacidade de indagar sobre a realidade efetiva – sim, é possível –, mas não significa que algo foi explicado, apenas que o real é uma fabricação ilusória do próprio pensador abstrato, criando em si a falsa ilusão de ter explicado tudo, quando, na verdade, nem em relação a si mesmo consegue tal façanha. A abstração não dá conta de dizer as coisas determinadas da existência, e sua dificuldade é justamente a dificuldade da existência em ser dita de forma determinada, pois, ao querer pensá-la, o pensamento abstrato é intimado a sair da abstração de si mesmo.

Perceber o seu equívoco é desamparar-se, deparar-se na limitação da não possibilidade de negar a realidade. Sendo assim, seu limite é a convicção de não poder explicar a existência abstratamente. Ela precisa ser efetivada, sobretudo porque é um mosaico existencial construído na caminhada singular do indivíduo que busca seu lugar próprio no mundo. Portanto, a existência deve ser compreendida como uma ação interior da nossa liberdade. Somente longe da razão pura é possível transcorrer todo o caminho. A coragem para caminhar¹⁵ consigo mesmo nessa trajetória de vida surge quando a paixão paradoxal no instante da existência tocar o tempo e, no mesmo ato, é tocada pela eternidade, fazendo-a descobrir em si toda a realidade da qual não se dava conta em suas abstrações. A linguagem fantasiosa do pensador abstrato está voltada a argumentar nos discursos referentes ao puro ser; é, na verdade, desinteressada da concretude da vida, isto é, da encarnação do indivíduo. Enquanto isso, o existente, ou seja, o pensador subjetivo, é profundamente interessado no existir, na carne, no corpo, nos sentimentos, em tudo o que é da condição humana de ser e de se perceber; pois aí reside a dificuldade da existência, ou seja, ela é o interesse do existente.

¹⁵“Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Mt 16, 24).

No pensamento kierkegaardiano, “a reflexão intelectual é indissociável de uma atitude espiritual que se inscreve, ela mesma, em uma história privada, não comparável a nenhuma outra, como acontece com todas as existências humanas” (FARAGO, 2006, p. 23). Ao perguntarmos ao existente, em seu estágio ético ou religioso, qual o seu interesse, ele responderá que é o existir correspondendo as suas necessidades básicas de indivíduo: assumir seus compromissos, suas dificuldades, responder aos seus atos, tomar consciência da percepção das coisas que lhe exigem maturidade. Sua angústia¹⁶ vem da dificuldade de ser humano, quando enfrenta a temporalidade dos eventos, dos dramas existenciais que se entrelaçam no emaranhado das possibilidades, descobre-se que precisa se tornar algo, isto é, subjetividade existencial.

Usando sua ironia, Kierkegaard postula tal argumento: “O pensamento abstrato ajuda-me, portanto, na minha imortalidade matando-me enquanto indivíduo particular existente e aí então me fazendo imortal...” (KIERKEGAARD, 2016, p. 14). Fica posto, mediante a corrente da abstração, a incapacidade de descrever a vida. Tudo é lançando num supra-mundo que não conjuga a garantia da efetivação das coisas. Vemos que as coisas são muito prontas e acabadas, cada uma em seu devido lugar, obedecendo ao determinismo das ideias. Porém, sabe-se que a vida concreta não é bem assim, nada está pronto e acabado, as coisas estão em movimento, a vida é movimento, acontecendo em cada instante do tempo, em minúsculas partículas dos fatos. Ora, o pensador subjetivo enquanto ser humano concreto se dá conta de ser um nada entre infinitude e finitude, e, para manter essa relação da síntese¹⁷ entre os termos, precisa perceber na realidade a possibilidade de se efetivar. O pensador abstrato mantém-se sobre uma duplicidade entre um ente delirante a viver no puro ser da abstração e um princípio de realizar sua vida.

¹⁶ Pois o que angustia é a possibilidade, não a realidade. A realidade é uma possibilidade que já efetivamos, e depois de efetivada não angustia mais. Algo que já foi feito pode voltar a angustiar no momento em que se transformar numa nova possibilidade... Aqui temos então uma das características: a possibilidade é que angustia (VALLS, 2012, p.51).

¹⁷ A asserção lançada abruptamente O homem é espírito responde, em verdade, à famosa quarta pergunta de Kant: O que é o homem? E a ideia é a seguinte: a síntese tem de ser feita, realizada, não está dada, tem de ser produzida. A síntese não é uma síntese, é antes uma sintetização, um desempenho, uma performance. O homem é uma performance, ele não é, ele se torna homem, assim como, dirá Kierkegaard, a gente não é cristão, a gente se torna cristão. Está incluído que para eu me tornar homem, para me tornar eu mesmo, eu tenho de me relacionar com Aquele que me pôs (VALLS, 2012, p. 50).

Tal como todo pensamento abstrato em relação ao cristianismo e em relação a todos os problemas da existência é um ensaio no cômico, assim também o assim chamado puro pensar é em última análise uma curiosidade psicológica, uma admirável espécie de engenhosidade no compor e construir num meio fantástico: o puro ser. Idolatrar esse puro pensar, sem nada mais, como o mais elevado, mostra que o pensador jamais existiu *qual* ser humano, que ele, entre outras coisas, no sentido eminente jamais agiu – não quero dizer com referência a realizações, mas com referência à interioridade (KIERKEGAARD, 2016, p.16).

Quando esse pensar fala do ser, com certeza, não subtrai o ser homem desse pensamento, mas postula uma entidade fantasmagórica; não encontra na realidade nenhuma referência com o ser humano real, não se torna ele mesmo uma existência efetiva, porém perdeu-se em seus postulados abstratos e metafísicos, os quais não respondem à sua própria existência imaginada de modo abstrato. Kierkegaard, ao utilizar-se dessas comparações, está apresentando de modo irônico o estágio estético da existência. De modo algum, pretende negar a presença desse estágio: ao contrário, afirma-o para negá-lo, a fim de superá-lo existencialmente. Ele não nega o princípio da contradição, mas foi “a filosofia hegeliana que suspendeu o princípio da contradição” (KIERKEGAARD, 2016, p. 17).

Nesse sentido, o pensador abstrato não compreende a si mesmo negando sua interioridade através de pensamentos abstratos, escondendo-se por substâncias teóricas. Ao questionar para em seguida afirmar a existência, Kierkegaard parte da sua grande discussão com o pensamento de Hegel e com os hegelianos. Nesse mesmo debate, o autor dinamarquês esclarece os pressupostos do pensamento abstrato, o modo de vida do homem poético e a existência concreta. Ora, não faziam assim os hegelianos? Não se escondiam através de sua arte abstrata de pensar? Não se tornaram seres enigmáticos quando não deram conta de explicar a existência? Diante dessas objeções Kierkegaard diz:

Por isso, é preciso ser muito cauteloso ao se envolver com um hegeliano e, sobretudo, é preciso averiguar com que é que se tem a honra de falar. Será ele um ser humano, um ser humano existente? Será ele próprio *subspecie aeterni*, até mesmo quando dorme, come, assoa o nariz, e tudo o mais que faz um ser humano? Será ele próprio o puro Eu-Eu, algo que certamente jamais ocorreu a qualquer filósofo, e, se ele não o é, então como é que, existindo, ele se relaciona com isso, com a determinação intermediária, na qual a responsabilidade ética no, com e pelo existir é devidamente respeitada? Será que ele existe? E se ele existe, não está então no devir? E se está no devir,

será que não se relaciona com o futuro? Será que nunca se relaciona com o futuro de modo a agir? E se nunca age, será que não perdoará então que uma individualidade ética, com paixão e verdade dramática, diga que ele é um bovino? Porém se ele age *sensu eminenti* (lat.: em sentido eminente), será que não se relaciona então com o futuro em paixão infinita? Será que não há, então um *aut/aut*? Será que a eternidade, para um existente, não é a eternidade, mas sim o futuro, enquanto a eternidade é a eternidade apenas para o Eterno, que não vem a ser? Que se lhe pergunte se pode responder à seguinte questão, isto é, se uma tal questão pode ser colocada para ele: se o renunciar, tanto quanto possível, à existência, para ser *subspecie aeterni*, é algo que lhe acontece ou algo que ele faz em virtude de uma resolução; será que talvez mesmo fosse algo que se deva fazer? Pois se eu devo fazê-lo, então o *eo ipso* se estabelece um *aut/aut* até mesmo em relação a se ser *subspecie aeterni*. Ou será que ele nasceu *subspecie aeterni* e, desde então, viveu *subspecie aeterni* e, por isso, não consegue nem entender a respeito do que eu estou perguntado, visto que nunca teve nada a ver com o futuro, ou nunca se deu conta de nenhuma decisão? Nesse caso, percebo bastante bem que não é com um ser humano que tenho a honra de falar. Mas ainda não estou pronto, pois é estranho para mim que tais seres enigmáticos estejam surgindo. Antes da irrupção de uma cólera, em geral aparece um tipo de mosca que não se vê em outra situação; da mesma maneira, esses puros pensadores fabulosos não poderiam ser um sinal de que uma desgraça está reservada à humanidade, como por exemplo, a perda do ético e do religioso? Portanto, é preciso ser cauteloso diante de um pensador abstrato que não apenas quer permanecer no puro ser da abstração, mas quer que isso seja o mais elevado para um ser humano, e quer que tal pensar, que resulta da ignorância do ético e do mal-entendido em relação ao religioso, seja o mais elevado pensar humano (KIERKEGAARD, 2016, p. 18-19).

Dada essa questão kierkegaardiana, chega-se a concluir que o pensamento filosófico hegeliano confunde a existência por não definir sua relação para com um existente, senão fala do universalismo das coisas, de tal modo que as coisas se tornam quimeras, onde habita a perda do ético e do religioso. No pensamento de Hegel, não há um relacionar-se com o estágio ético e religioso do sujeito, mas ignora tais estados, almejando o puro ser da abstração como o mais elevado pensar humano. Em Hegel, não há dúvida, mas a verdade absoluta que se segura no puro pensar, no ser absoluto do pensamento. A ilusão hegeliana chega a ser absurda. Seu sistema carece de seriedade, remete-nos ao estético. Hegel, em sua filosofia, afirma Kierkegaard, não compreendeu a história do mundo como um movimento, um devir, um tornar-se algo, como um futuro¹⁸

¹⁸ Não ficamos nunca no tempo presente. Antecipamos o futuro, por chegar demasiado lentamente, como para apressar-lhe o curso; recordamos o passado, para detê-lo, por demasiado rápido: tão imprudentes que erramos nos tempos que não são nossos e só não pensamos no único que nos pertence; e tão vãos que sonhamos com os que já não existem e evitamos sem reflexão o único que subsiste. É que o presente de ordinário nos fere. Ocultamo-lo à vista, porque nos aflige; e, se nos é agradável, lamentamos vê-lo escapar. Tratamos de sustentá-lo pelo futuro e pensamos em dispor das coisas que não estão ao nosso alcance para um tempo que não temos nenhuma certeza de alcançar. Que cada qual examine os seus pensamentos, e os achará sempre ocupados com o passado e com o futuro. Quase não pensamos no

a construir-se, ao invés, compreendeu-a como algo estático, passado, pronto e acabado, em que todo o movimento ou devir encontra-se excluído. Continua a dizer Kierkegaard que até a si mesmo um hegeliano não compreende se usa a sua filosofia, pois ele só consegue compreender os fatos passados, o que já cessou no tempo, o que se encerrou. A filosofia de Hegel não compreende o indivíduo porque ele não é um falecido, mas um vivente que é estranho ao pensamento abstrato do idealismo. Contrapondo esse pensamento, o contrário ocorre na “*filosofia da existência*”¹⁹ do pensador subjetivo.

O indivíduo subjetivo é um questionador existente²⁰: permanentemente suspenso na dúvida de si, o tempo todo tentando agarrar a verdade para poder existir nela sem se preocupar com a orientação do puro pensar. Sua trajetória não é uma condição absoluta que se move na presunção de explicar o passado, toda a história do mundo, mas compreendendo todo o contexto da vida, deseja entender a si diante do mundo, que, no transcurso da história, vai se percebendo como sujeito a definir-se diante da realidade que se lhe apresenta. Sua preocupação sustenta-se em dois movimentos: viver o presente na construção do futuro, porque, de posse da possibilidade, vive da esperança.

Na perspectiva kierkegaardiana, a existência é vista como movimento. Pensá-la “*subspecie aeterni*” é abstração: assim estava habituada toda a tradição moderna, inclusive Hegel. Não se pode pensá-la imóvel, visto que ela é sempre devir, tornar-se, acontecendo. O existente torna-se algo à medida que vive o movimento da existência, que se elevada à categoria do pensamento, suprimo-la. O movimento e a existência, ou melhor, o movimento na existência, exige do sujeito a arte de existir; pensá-la é suprimi-la, convém então não lhe suspender no pensamento, mas lidar com a dificuldade de existir no campo das possibilidades, no imprevisto do devir e suas temporalidades. Nisso está entendido que o pensamento não é eterno, e, assim, a

presente; e quando pensamos, é apenas para tomar-lhe a luz sem fim de iluminar o futuro. O presente não é nunca o nosso fim; o passado e o presente são os nossos meios, só o futuro é o nosso fim. Assim, nunca vivemos, mas esperamos viver, e, dispondo-nos sempre a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos (PASCAL, 1973, p. 84). Enquanto Pascal fala da necessidade de viver o presente, e para ele viver é não esperar viver, isto é, uma esperança; Kierkegaard compreende que a vida como movimento é um presente sempre em movimento que vai se tornando algo hoje que desemboca em consequências para o futuro, onde a continuidade desse devir não cessa de se mover na ações praticadas pelo indivíduo existencial.

¹⁹Kierkegaard em suas obras não se utiliza dessa nomenclatura. Ele fala do pensador subjetivo, mas para deixar em evidência tal pensamento como contraponto à “Filosofia hegeliana” fazemos uso desse termo em nosso trabalho.

²⁰ Um sujeito dado como angustiado, desesperado, melancólico, desamparado.

dificuldade se desfaz para o existente ao compreender a existência de si na relação com as coisas infinitas e finitas, estabelecendo pela consciência da superação da ausência da vida no existente deixada pelo puro pensar. Declarar a existência como movimento significa um ato contínuo, uma construção da própria afirmação. Não estamos a trabalhar com um conceito fechado – se é que podemos chamar de conceito–, mas com o inacabado em si mesmo, na possibilidade de reestruturar-se em cada dado instante da própria existência no seu movimento de tornar-se ser. O movimento é a existência no desvelamento dos acontecimentos ambivalentes de caráter próprio do ser humano.

Tornar-nos-emos conscientes da nossa presença no mundo não pelo *cogito ergo sum*; pois o *cogito* não possibilita no sujeito a ideia de movimento existencial, apenas cria a sensação de construir quimeras incognoscíveis; de fato, a consciência só é em relação a algo, dá-se a partir do nosso estar inserido no mundo, em nossas atividades, em nossos atos mais corriqueiros da vida pela capacidade de se perceber em contínuo estado de movimento, visto que movimentamo-nos com as pessoas, com as coisas, com os objetos, com o nosso sentir as diversas realidades humanas. Nesse empreendimento humano, movimentamos nossa própria condição paradoxal. O movimento é uma categoria importante, porque Kierkegaard pretende mostrar que o indivíduo é uma relação de estados vivenciais, que lhe possibilita construir sua própria identidade no movimento que executa frente às possibilidades que, em si mesmas, são necessidades ontológicas. Elas nascem com o indivíduo, pois ele está sempre em busca de um sentido maior para sua vida.

Ao introduzir a ideia do movimento em sua visão de mundo subjetivo, Kierkegaard postula que o conhecimento, ou seja, o saber intelectual, não é uma condição racional de modo intuitivo, a priori, uma instrumentalização para definir o que seja a vida do ponto de vista qualitativo, mas, ao contrário, é preciso escavar a razão a fim de encontrá-la em si mesma, isto é, em sua subjetividade, em sua vida pulsante que se dá na encarnação, saindo do campo das ideias para a fecundação da vida. O saber carece tornar-se sabedoria, ação que acontece quando a razão consegue se identificar nas coisas ordinárias do dia a dia para dar sentido à vida. Por esse viés, o conhecimento é empreendimento existencial, uma sintetização em potência. Todavia,

Kierkegaard não nega, por conseguinte, que haja um imperativo do conhecimento e um imperativo da transmissão dos resultados obtidos com o saber, inclusive no domínio das ciências, que começa a se apoderar da crítica dos textos fundadores do cristianismo. Disso tem plena convicção, mas capta com acuidade que é necessário apropriar-se de maneira subjetiva desse saber, sua metabolização pelo espírito da pessoa que o recebe. É mister que se torne vida, subjetividade viva. Um conhecimento autêntico deve fazer sentido de maneira viva para a pessoa. Deve passar pela encarnação de tal sorte que fecunde a vida, em vez de ser um fardo inútil (FARAGO, 2006, p. 33).

O conhecimento, se não passar pelo crível da existência, qual a sua finalidade? O teórico em si carece de uma responsabilidade, falta-lhe a seriedade para com a vida. Quantas teorias construídas tornaram-se caducas com o tempo? Mas quando o conhecimento é existencial, experimentado na subjetividade, possui uma força inigualável, adquire um poder de transformação da realidade, pois se torna uma possibilidade construtiva na vida do indivíduo. A vida não é muito lógica, tem primazia por quebrar as regras preestabelecidas, é sempre um porvir no instante imediato. A linearidade não encontra morada. A vida é uma desconstrução em processo de construção. Processo inacabado, mas necessário ao ato de viver. É sempre um vir a ser algo ou alguma coisa. Estamos a cada instante imediato assumindo novas possibilidades. Por isso, o conhecimento experimentado pelo vivente encarnado se lhe apresenta como negação da negação, isto significa que há costumeiramente algo novo se realizando quando algo antes necessitou de transformação.

Assim, a Lógica de Hegel apresenta-se insuficiente; inalterada em seu essencial, satisfaz-se no princípio da identidade, não aceita a contradição da contradição que gera movimento em afirmação. Ela não tem movimento, mas procura firmar-se se estagnando: aí está a sua garantia. Sua segurança é o inalterado das coisas. Suas quimeras são o seu conforto existencial, porque não explica, mas aprisiona-se em pensamentos fantasmagóricos. Kierkegaard critica abertamente tal filosofia dizendo:

Mas por mais que eu, na qualidade de um humilde leitor que de jeito nenhum pretende ser juiz, esteja disposto a admirar a Lógica de Hegel, por mais disposto que eu esteja a reconhecer que para mim pode haver muito para aprender quando eu voltar a ela outra vez, eu também devo ser tão orgulhoso, tão obstinado, tão insistente, tão destemido em minha insistência de que a filosofia hegeliana, ao não definir sua relação para com um existente, ao ignorar o ético, confunde a existência (KIERKEGAARD, 2016, p. 22).

Um hegeliano não duvida de ter compreendido todo sistema, mas não sabe responder se se compreende como ser humano; às vezes, não sabe dizer se é um humano. É compreensível o sistema pelo fato de utilizar-se de conceitos e teorias. Às vezes não se entende o jogo das palavras²¹, que são conceitos metafóricos. Estamos diante de um discurso que, constituído de palavras lógicas, mostra todo um rigor dos conceitos, dando um tecnicismo acadêmico capaz de acalentar os egos intelectuais, elevando-os às cátedras do racionalismo, onde são mestres nas discussões sobre a verdade dos conceitos sem nada concluir a respeito, senão abrir-se ainda mais ao campo da teorização, mas incapazes de explicar, por exemplo, porque o sujeito sofre e como pode superar as enfermidades da vida. Sistemáticamente toda a realidade é absorvida e dada na explicação via conceitos sem princípio de contradição, ou seja, o puro pensar absorve o movimento, exclui o possível, elimina a relação, e, assim, cristaliza a realidade, visto que nada mais tem a fazer.

Nesse sistema não há o princípio da contradição. Ao contrário, lida como teorias quantitativas sustentadas pelo rigorismo lógico da argumentação, elevadas aos altares do pensamento moderno que, embasadas na ausência da negação da negação, edificaram um castelo com base surreal; pois, tirando o indivíduo existencial, ficam apenas as abstrações psicológicas das mentes fantasmagóricas. De encontro a essa teoria, Kierkegaard vai dizer que prefere não compreender o sistema hegeliano, mas compreender a si que é um ser humano:

Mas no confessionário um hegeliano pode dizer com toda solenidade: não sei se sou um ser humano – mas o sistema eu compreendi. Eu já prefiro dizer: eu sei que sou um ser humano e sei que não compreendi o sistema. E tendo então dito isso bem diretamente, quero acrescentar que, se algum dos nossos hegelianos quiser tomar conta de mim e me ajudar na compreensão do sistema, de minha parte não oporei nenhum obstáculo. Esforçar-me-ei por ser tão tolo quando possível, para, se possível, ter uma única pressuposição a não

²¹A preocupação com o eterno não é, assim, a preocupação com algo vago para além de tudo, uma espécie de misticismo irreal que paira por cima das coisas, própria de um sujeito desenraizado da vida. É, pelo contrário, a preocupação infinita com o acontecimento do presente em si mesmo, na medida em que cada instante é, para si mesmo, o momento de executar o eterno na situação em que se encontra. Mas ainda: a vinculação à vida, a preocupação, é muito mais forte na preocupação interior do que na exterior. Em certo sentido, é infinitamente mais forte e decisiva, porque na preocupação interior cada instante é decisivo e fundamental em cada instante se joga o sentido da palavra toda, enquanto que na preocupação exterior cada instante tende a ser, de fato, uma letra insignificante numa frase de um discurso obscuro. O tempo assume, assim, na preocupação interior, uma importância fundamental, mas o tempo eticamente determinado, aquele que decide o valor eterno do sujeito como tal (FERRO, 2012, p. 135).

ser minha ignorância, para eu poder aprender tanto mais; e me esforçarei para ser tão indiferente quanto possível diante de qualquer acusação de ignorância científica, só para estar certo de aprender alguma coisa (KIERKEGAARD, 2016, p. 24).

Por trás dessa ironia kierkegaardiana, encontra-se a observação sobre o puro pensar, que aboliu todo movimento da existência para inseri-lo na Lógica, para depois cair no inconsciente da vida. Desse ponto de vista, surge a dificuldade para o existente, a qual está em dar à existência continuidade, isto é, movimento, pois, sem ele, tudo desaparece. No movimento, dá-se a lógica da existência não do “indivíduo biológico, movido pela preocupação vital, mas do indivíduo que nasce para sua personalidade singular preocupado com o ser e a eternidade” (FARAGO, 2006, p. 19). Se aprovarmos o pressuposto do puro pensar, temos uma continuidade abstrata que não é realmente continuidade, mas impede o existir do existente essencialmente na continuidade, ficando retido na paixão idealizante, que apenas é impulso para o movimento, mas não movimento em si.

A constituição do movimento é decisão e repetição²². Para um existente na possibilidade de edificar sua existência isso é fundamental. Movimentar-se é decidir, é escolher as ações a serem efetuadas. A decisão é parte constituinte do ser humano. A todo tempo decidimos, escolhemos entre infinitas possibilidades. A decisão beira à vontade intrínseca no humano. Na mesma direção, encontramos a repetição que “é a realidade, e é a seriedade da existência. Aquele que quer a repetição amadureceu em seriedade” (KIERKEGAARD, 2009, p. 33). O autor busca a orientação fundamental à existência do indivíduo do ponto de vista ético e religioso; na escolha de si frente a todas as outras possibilidades intelectuais da mente pura, opta pela decisão do eu, isto é, “constantemente se manter ele mesmo, mas existir” (REGINA, 2016, p. 65). Pois “A repetição é a orientação fundamental, que há que não perder de vista para a súbita decisão da escolha ética, que em Kierkegaard é antes de mais escolha de si próprio; e é

²²O conceito de repetição é uma idéia importante para Kierkegaard. Ele fala de repetição no sentido de apropriação. Há, por exemplo, um número de princípios ou regras éticas abstratas das quais o indivíduo deve se apropriar de acordo com sua situação particular. Quando alguém se apropria dessas regras em uma ação concreta, ele está, em certo sentido, repetindo a regra original. Se não houvesse um elemento de repetição aqui, então não se poderia dizer que se está seguindo a regra. Nesse sentido, Kierkegaard, explora o conceito no contexto da ética (STEWART, 2017, p. 171).

ao mesmo tempo a chave que abre o terreno ético” (KIERKEGAARD, 2009, p. 21). A vida é uma marcha contínua pelo eterno no presente, impulsionada pela repetição dos fatos e dos atos existenciais, mas não no sentido de repetitivo absoluto, digo, repetir o mesmo o tempo todo. Ao contrário, o que Kierkegaard quer dizer é que a vida está a se repetir em nossas escolhas, em cada movimento como preocupação interior da existência²³, e, portanto, precisamos nos apropriar dos elementos fundantes da constituição existencial. Nessa ideia há a rejeição ao determinismo, deixando o homem totalmente livre, mas absolutamente responsável por suas decisões.

Repetição não é a necessidade da confirmação como a usam os laboratórios científicos, mas o contínuo movimento do existente na existência. Talvez seja-nos preciso dizer que “a recordação trata de conservar, para o indivíduo, a eterna continuidade da vida, e de assegurar-lhe que a sua existência terrena se mantém *uno tenore*, de um só fôlego, dizível de uma só vez” (KIERKEGAARD, 2005, p.14). Assim, sendo, a repetição e decisão são pressupostos para o indivíduo na eterna continuidade da vida, em sua marcha sucessiva. A vida é uma necessária repetição, ou seja, repetir concomitantemente o ato e o existir em concreto.

A eterna continuidade da vida não é uma definição abstrata em Kierkegaard, mas uma apropriação de si mesmo acontecendo no contínuo movimento causado pela eternidade, que tocando a paixão idealizante gera a si na existência a eterna continuidade da vida.

²³A preocupação interior é, como se disse preocupação pelo eterno no presente. O que significa, pelo menos, duas coisas. A primeira é que tem de ser sempre renovada, a cada instante. Na verdade, a preocupação não se constitui de uma vez por todas, como se, por absurdo, o sujeito pudesse preocupar consigo mesmo de uma vez por todas, e todos os instantes presentes sucessivos adquiririam, por inércia, essa preocupação interior original. Pelo contrário: nenhuma preocupação ética interior assegura a seguinte. A seguinte será outra vez a primeira e não está justificada, de maneira nenhuma, pela anterior. O valor eterno do presente é absoluto e, por isso, é intensivo e não se estende por si só. Não há, como se disse, nada que assegure a continuidade da preocupação ética. Mas este nem é o aspecto mais árduo da preocupação interior. O que é verdadeiramente rude é que o sujeito, em última análise, não se sabe se está efetivamente na preocupação interior, porque pode perfeitamente pensar que está e não está, pois quantas vezes não acontecem que quando se crê ter-se apreendido perfeitamente a si próprio se descobre que se abraçou a nuvem em vez de Juno. É também isto, aliás, que significa ser interior, quer dizer, não possuir qualquer testemunho externo, não haver validação por um árbitro ou juiz exterior à própria preocupação. Não há sinais certos, infalíveis da sua existência. E isso diferencia também a preocupação exterior da interior: daquela não há dúvidas da sua existência. Esta pelo contrário sempre uma possibilidade, não só para quem está fora dela, mas também para quem quer esteja nela, porque pode, também, ele, estar fora quando pensa não estar. É nesse sentido que se confirma o que se disse atrás: a preocupação interior é sempre uma possibilidade (FERRO, 2012, p.135).

Para um existente, o constituinte do movimento é a decisão e repetição. O eterno é a continuidade do movimento, mas uma eternidade abstrata está fora do movimento, e uma eternidade concreta no existente é o máximo da paixão. Ou seja, toda paixão idealizante é antecipação do eterno na existência, para que um existente exista; a eternidade da abstração se obtém quando se desconsidera a existência (KIERKEGAARD, 2016, p. 25).

Portanto, a interpretação da eternidade não se fundamenta no campo da abstração. O eterno é a continuidade do movimento que é antecipado pela paixão. Isso significa que o movimento ininterrupto da existência é o que sustenta o eterno e o tira da abstração para situá-lo na concretude da experiência paradoxal. Interessa-nos realçar que a paixão idealizante funciona como antecipação do eterno na existência. Assim, conclui-se que o sujeito exista. A paixão é um jogo de significados, uma síntese de contradições na contradição, pois, ao mesmo tempo, que retém, impulsiona para o movimento, isso devido a sua contradição de ser a continuidade momentânea, isto é, a repetição²⁴. Nesse caso, surge um problema que Kierkegaard pretende resolver. Ele questiona como se manter ele mesmo (Indivíduo), mas também existir ele mesmo. Essa problemática foi estudada por alguns comentadores que afirmaram:

Em *A repetição*, Constantin Constantius age tanto como pseudônimo quanto como coprotagonista, enquanto “confidente” das dores de amor de um jovem poeta destinatário de suas cartas, mas, sobretudo como cobaia de si mesmo no que concerne à possibilidade existencial de fazer a experiência da “repetição”, ou seja, da possibilidade, para o existente de continuar a ser ele mesmo, apesar de a existência parecer exigir que ele mesmo se torne, a cada momento diferente do que era um instante atrás e será um instante depois. Constantin Constantius, como diz seu nome, quer “constantemente” se manter ele mesmo, mas também seu existir. A sua questão portanto é filosófica e fundamental, sobretudo se considerarmos que ela foi ignorada pela filosofia, tanto a antiga quanto a moderna: nem a “reminiscência” dos gregos (Platão), nem a “mediação” dos modernos (Hegel) de ato souberam juntar a verdade eterna com a importância decisiva, e neste sentido igualmente eterna, de que o existente no tempo não pode refutar todo instante da própria vida. O problema consiste em repetir no tempo o eterno enquanto eterno (REGINA, 2016, p.64-65).

²⁴A repetição é a reafirmação, a confirmação que se deve retomar a cada instante para continuar existindo de verdade (FARAGO, 2006, p. 149).

Esse problema para a modernidade será chamado por Kierkegaard de Paradoxo. Não se fala da continuidade absoluta na existência, apenas da antecipação do eterno pela paixão, apresentada como a possibilidade da aproximação, vista como a única continuidade verdadeira que pode existir para um existente. Na paixão, a possibilidade de aproximação do eterno acontece de modo subjetivo na verdade do sujeito, pois a subjetividade é a própria verdade a movimentar-se no tempo paradoxal²⁵. Ao contrário, a verdade objetiva, para um existente, é semelhante à eternidade da abstração, vazia de significado. “A subjetividade é a única forma capaz de permitir à existência ou à coisa em si manifestar-se, de modo, portanto, que a verdade não tem realidade objetiva e que, de maneira geral, não se pode falar da verdade antes de se haver chegado à subjetividade” (FARAGO, 2006, p. 43). Pressupomos que a construção da verdade no indivíduo se dá no alcance da subjetividade. Fica entendido, quando pensamos na aquisição da verdade, que ela seja resultado da construção da existência pela experiência encarnada, que, enquanto coisa em si, manifesta-se, apresenta-se na subjetivada adquirida na relação constitutiva do indivíduo, isto é, uma experiência intrínseca ao sentir e viver na carne.

Ao dizermos que a eternidade da abstração é vazia de significado, é pelo motivo de a abstração ser outra coisa fora da realidade. Seu real interesse não explica coisa alguma, não nos sentimos seguros mediante suas explicações ao falar do humano, pois fabula ao ponto de deixar-nos atônitos e desinteressados pelas suas afirmações conceituais. Seus postulados são tão altos que só conseguem pressupor o ser em si. Mas o que isso, de fato, significa? Apenas o puro ser! Da utilização universalista da ideia não dizem quem é o existente e se, de fato, ele existe. É preciso passar pela categoria prática para nela encontrarmos o ser encarnado. A superação desse estágio acontece na subjetividade que é a verdade. Saímos da verdade objetiva, do vazio metafísico, mergulhamos no interesse pela existência no movimento. Fazendo esse movimento, no interior de si mesmo, o existente encontra seu mais alto interesse, o existir. O embaralhado dos conceitos metafísicos é desfeito pela subjetividade no momento crucial do reconhecimento do interesse.

²⁵ Essa tese espiritualista recebeu nas Migalhas a formulação extrema. A relação entre a verdade e a não verdade equivale à relação entre ser e não ser (ADORNO, 2010, p. 122)

É verdade que o pensador objetivo explica a existência dentro do puro pensamento, em si mesmo. Contudo, não se relaciona com ela: trata-a de forma conceitual, introduzindo-a no campo da abstração não relacional. Se lhe fora obrigado a interagir com o existente, então ele não suporta mais a existência, vista a necessidade de torná-la real e subjetiva na verdade do existente, e isso o puro pensar não consegue suportar. Somente no interior de si mesmo o idealista se mantém seguro ao falar sobre qualquer coisa, mas se desce alguns poucos degraus da existência sente-se inseguro e com tontura. Já não tem mais clareza e evidência dos seus atos, porque existir é pura responsabilidade. Porém, a subjetividade tem sempre uma finalidade, o ato de encarnar-se, pois existir é o interesse do existente, isso é o seu telos, resultante da vontade de decisão pela paixão que o move a suspender o abstrato.

A chegada ao telos é realização da efetividade acontecendo no interesse do existente que, sendo um ser pensante, conjuga em si o pensar e o existir. Estamos falando de dois âmbitos: a consciência e a efetividade. Nesse sentido, Kierkegaard pensa a abstração como paixão idealizante a ser efetivada na subjetividade para poder ter sentido na realidade. O telos, o fim a ser alcançado, acontece no movimento da própria vida: são as coisas sendo efetivadas no instante temporal contemplado pelos dois âmbitos. Mais do que um desejo final, o telos é a possibilidade da subjetivada verdade acontecendo. Qual a finalidade do existente? Existir! Ser Homem! Sim, para isso, há sempre um instante imediato movendo-se efetivamente, excluindo o determinismo, mas abrindo-se às possibilidades paradoxais. Esses dois âmbitos concretizam a realidade em momento fundante.

A efetividade não pode ser dita pela linguagem da abstração. Mas os âmbitos da abstração e o da efetividade geram o “inter-esse (lat.: ser – entre)” (KIERKEGAARD, 2016, p. 27), que é a realidade efetiva em meio à interação provável, atingida pela abstração, de pensar e ser. No inter-esse, efetua-se a realidade. Nesse processo, encontramos as implicações da constituição do sujeito, o existente sem essência em si, inacabado, um dever-ser:

Se o homem não é descrito como essência, isto se deve ao fato de que é, na sua humanidade, uma existência, um ser livre que corre o risco de se perder e não alcançar a compreensão da instância instituinte da sua humanidade. O homem constitui uma exceção dentro da natureza: está na dependência de

uma essência muito particular que é não ter essência alguma. O homem é, por conseguinte, livre, capaz de autodeterminação em ato, livre do determinismo natural, capaz de libertar-se da essencialidade característica da natureza, sua existência puramente humana, também não se reduz à sua vida animal como desdobramento previsível de uma natureza predeterminada. Pelo contrário, consiste em fazer desta natureza um meio para um fim supra-sensível, determinado pela liberdade. O homem é, nestes termos, um dever-ser: dever de ser determinar sem se deixar determinar. A resposta à pergunta “Quem é o homem?” é, portanto, uma resposta que diz, não o que o homem é, mas o que lhe cabe vir a ser. O homem é, por conseguinte, o ser em perpétuo vir a ser, que tem como tarefa infindável trabalhar incansavelmente em sua humanidade, desatrelar-se sem cessar da animalidade onde corre sempre o risco de tornar a cair (FARAGO, 2006, p. 65).

O indivíduo, ser livre às possibilidades, corre riscos referentes à sua humanidade gritante; desamparada por sua indeterminação em ser algo, como ser inacabado, encarnado, encontra-se constantemente num vir a ser, ou seja, o sujeito é um ser desejoso de construir-se, lançando-se no movimento da existência; busca existir. É da condição do indivíduo construir sentido, significar as coisas, relacionar-se no tempo com a história que lhe envolve, porém não se misturando, perdendo a identidade, mas, reconhecendo seu lugar, desbravar as possibilidades, decidir com seriedade, afim de, torna-se indivíduo. Kierkegaard não diz quem é o homem, mas como esse homem constrói a sua subjetividade, tornando-se ele mesmo mediante seu encarnar-se na existência. Estamos falando de uma sintetização, um desempenho, uma performance, pois, como dissemos, o homem não é, ele está se tornando indivíduo.

Há uma relação subjetiva dada na sintetização dos termos, onde a razão pura não consegue chegar e muito menos explicar por via de raciocínio. Não se pode negar a necessidade de estabelecer a síntese, pois só por esse viés o indivíduo torna-se existente. Para se tornar ele mesmo é preciso a realização da experiência entre ele mesmo e o Paradoxo que o estabeleceu na existência. Assumir essa realidade é um desafio puramente humano, requer do sujeito o movimento que o leve a desempenhar sua potencialidade de auto exigir em si sua afirmação, mas nada disso deve ser captado apressadamente, pois a existência requer paciência²⁶ do existente que se auto exige em seu encarnar-se. Cumprir essa exigência é necessário.

²⁶O pássaro rico vem a silvar, vem com alvoroço. O pássaro pobre – e a paciência é um pássaro pobre que não vem com ares e gestos exteriores, mas como uma brisa e um incorruptível ser de espírito tranquilo. E a paciência é uma pobre arte e, no entanto, bem longa (KIERKEGAARD, 2007, p. 9).

Toda essa estética do pensamento mantém o indivíduo suspenso numa falsa transcendência da realidade, onde a ironia é convocada a exercer sua força, a fim de escavar do espírito do sujeito, o conhecimento da seriedade, que o coloca fora da abstração, do fantasioso; não trata do homem como um herói trágico ou um pensador abstrato, mas o coloca no poder da decisão. Então, retira-se a arte das cambalhotas, pois uma vez invocada a ironia pela possibilidade da decisão o pensamento abstrato retira o véu das fabulações, da vida metafórica, e introduz no sujeito pensante a seriedade da decisão. Tendo uma visão geral do que seja o homem, e como Kierkegaard pensa a existência do mesmo, só assim, podemos adentrar com mais clareza nas esferas existenciais da vida. É o que faremos a seguir, começando pelo estágio estético.

1.4 Estágio Estético: Uma recusa à Subjetividade do Indivíduo

Apresentaremos nesse capítulo as esferas da existência do indivíduo. Esferas podem ser traduzidas por estados ou estágios ou “*pathos*”, compreendidos como fragmentos da vida. Ora, são movimentos que o indivíduo realiza no percurso do seu vir a ser. Ao mesmo tempo, podem ser parcelas adquiridas conforme o grau de entendimento do mundo que cada sujeito tem. É por meio delas que Kierkegaard pretende demonstrar como são as relações imediatas construtoras da subjetividade humana. O estágio estético é um dos três fragmentos existenciais que abordaremos a partir do pensamento kierkegaardiano, pois, a constituição da subjetividade do indivíduo requer a compreensão dessas esferas da vida para poder entender o todo ou aquilo que seja possível mediante o ato de existir.

O sujeito apontado por Kierkegaard possui uma realidade atemporal e temporal, isso significar dizer que ele é uma síntese estabelecida pela relação entre a infinitude e finitude. Nessa relação, cada um dos termos age interligado pela relação que se apresenta com um terceiro termo. Os termos atuam integrados, conservando em si suas ambivalências. A autonomia representa a manifestação da infinitude na finitude e, caso não houvesse a liberdade entre os termos, o temporal perderia a noção do atemporal, sairia da eternidade para a temporalidade, teria a ideia de que todo o real seria ele

mesmo; o existir seria fugaz, esquecendo a subjetividade na sua relação com a atemporalidade; concluir-se-ia no último ato da finitude, não havendo assim o eterno. A última manifestação do eu seria o fim de todo o existir.

Essa liberdade entre os termos representa o desdobramento do eterno, pois nesse não há necessidade de anulação, uma vez que ele é causa de existir do imediato. A ideia de imediato surge não como algo a realizar-se na pressa dos atos, de forma imediatista que gera o ativismo frenético, alucinante, mas sim como a sucessão dos acontecimentos corriqueiros da condição humana que se apresentam no dia a dia do indivíduo de modo subjetivo e que exige uma resposta existencial do homem no devir. No imediato dos fatos, o homem estético interpreta-os segundo a sua condição. Frente a isso, encontra o desespero de si, sua angústia²⁷, pois tudo o que efetua tem um tom de eternidade, lança-se sem *Temor e Tremor*²⁸ para conseguir seus objetivos e, assim, não se tornará Indivíduo “em virtude de uma decisão pessoal” (KIERKEGAARD, 1979, p. 82), mas ao contrário, decide-se em relação ao desejo de ser reconhecido pelo geral, pela multidão²⁹, sua vida define-se no instante das coisas. Não constrói uma identidade própria, mas se mantém às custas da ilusão do outro. Está sempre contemplando o imaginário das possibilidades sem responder a nenhuma delas. Não consegue trabalhá-las, ficando perdido às infinitas possibilidades do mundo do possível. Não há uma decisão pessoal, mas uma vontade da consciência que está voltada para algo exterior, e assim, perde-se no imaginário da abstração.

²⁷A aparição da angústia condena o fulcro de todo o problema. O homem é uma síntese de alma e corpo; simplesmente, esta torna-se inatingível se os dois elementos não se unirem num terceiro. O terceiro é o espírito (KIERKEGAARD, 1979, p. 66).

²⁸O cavaleiro da resignação infinita não os escuta, nem pela maior glória desse mundo renuncia ao seu amor. Não é assim tão pateta. Começa por se assegurar que esse amor é realmente para ele a substância da vida. Sente a alma demasiado sã e orgulhosa para permitir que o acaso se apodere da menor parcela do seu destino. Não é covarde, pois não receia que o seu afeto penetre até o âmago dos seus mais ocultos pensamentos nem que envolva, como apertada rede, cada uma das articulações da consciência; e mesmo que o torne desgraçado jamais poderá dele desligar. Experimenta então deliciosa voluptuosidade com deixá-lo vibrar cada um dos seus nervos; no entanto a sua alma vive a mesma solenidade que a daquele que esvaziou a taça de veneno e sentiu o líquido infiltrar-se, gota a gota, no sangue, porque esse instante é vida e morte (KIERKEGAARD, 1979, p. 132).

²⁹A multidão – não esta ou aquela, atual ou de outrora, composta de humildes ou de grandes, de ricos ou de pobres etc., mas a multidão considerada como conceito – a multidão é a mentira e, enquanto multidão, ou bem confere uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade ou debilita o sentido da responsabilidade individual ao reduzi-la a uma fração (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 166).

Desse modo, a postura que o esteta mantém é a da finitude, já que vive preso às infinitas possibilidades. Sem a realização concreta de umas delas, ele simplesmente percebe o mundo do possível, mas não é capaz de responder a ele. Idolatra o momento segundo o prazer que pode abstrair de cada ato, torna a vida resumida em um momento gozoso, uma fração de instante que o alimenta a imaginação, deixando-o sempre sedento do prazer ilusório, preso a uma necessidade que se multiplica sem nunca se esgotar. Apenas busca, no esgotamento das forças, eliminar o vigor do indivíduo.

O esteta, aquele que não sabe amar-se a si mesmo como tampouco a quem quer que seja. Cortado de si mesmo, ele isola cada momento do tempo para dele fazer uma totalidade intensiva que lhe serve de eternidade. Esta vida, feita de uma série de momentos contraditórios, cada um dos quais pretende realizar um absoluto de gozo corresponde a esta fuga do homem para a frente procurando separar-se de uma sombra, sem o conseguir jamais (FARAGO, 2006, p. 120).

Esse aspecto do esteta reflete-se no existir-paradoxal e efetua-se no que Kierkegaard denomina de desespero. Noutra releitura pós kierkegaardiana, esse desespero aparece como desespero-estético, ou seja, um momento em que o indivíduo não se fundamenta em nenhum ato de eternidade, ficando pendente na esfera do imediatismo, acreditando numa não-verdade, em um engano de si mesmo, onde “a perda é irreparável” (KIERKEGAARD, 2005a, p. 20). Desse modo, o desespero, enquanto angústia quantitativa, é a condição de ser humano, em suas infinitas escolhas, não realizado, mas sublimadas por aparentes realizações psicológicas e limitada pela objetivação finita do indivíduo. O indivíduo encontra-se em *desespero*³⁰. No estágio estético, não há *inter-esse* na subjetividade como condição de existir, mas na objetividade reconhecida exteriormente. Dependente da aceitação de outrem, limita-se a assumir as determinações apresentadas pelos julgamentos que são-lhe atribuídos. No estágio estético, o homem se abandona à imediatidade.

³⁰ O desespero é uma enfermidade, uma doença mortal. Essa enfermidade é inerente ao ser, possibilita a tomada de consciência de sua existência. Ele se dá pela relação que o homem estabelece consigo próprio. Ele se vê frente a sua responsabilidade de efetuação enquanto sujeito no mundo.

Uma categoria importante nesse estágio é o reconhecimento dos seus talentos, pois se sente um artista pensante, um poeta cômico, um sedutor da ironia, um mestre do belo e do bem, um homem da abstração, um idealista romântico.

O conceito de “viver poeticamente” que Kierkegaard usa para captar a tentativa dos românticos de criarem a si mesmos se refere ao modo como o ironista romântico pode livrar-se da realidade da sociedade estabelecida e criar-se à vontade. Ele pode escolher a fazer de si qualquer coisa que desejar, reinterpretando seu passado e seu presente à vontade. Ele mostra uma imagem pública de si mesmo aos outros que demonstre sua habilidade de viver segundo suas próprias premissas, livre das restrições dos costumes tradicionais na sociedade burguesa. Ainda que a formulação “viver poeticamente” possa soar como algo estranho e não compreensível imediatamente, o que se descreveu aqui não é tão diferente de algo que é muito comum em nossa experiência moderna. Todos nós tentamos, de um jeito ou de outro, apresentar uma imagem pública de nós mesmos que incorpore todos os aspectos e traços de caráter positivo que valorizamos: desejamos ser vistos, por exemplo, como interessantes, inteligentes, atraentes, e por aí vai (STEWART, 2017, p.151).

Sua atuação nos palcos do mundo tende a ser constituída por representações³¹; não há nenhum sinal de eternidade, senão a negação da verdade que existe no indivíduo, ou seja, recusa a paixão pela sua beatitude eterna, ao contrário do estágio religioso, onde o homem relaciona-se com a eternidade, deixando-se guiar pelo amor, para além do bem e do mal em sua paixão eterna, pois para o estágio religioso “o cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e (...) paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua beatitude eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p.38).

Nesse estágio estético o sujeito se relaciona com o que é representável, não se volta para a interioridade, mas para a imediatidade que lhe garante representatividade no intuito de conseguir o reconhecimento heróico. Esse heroísmo não confere uma autoafirmação do indivíduo perante si mesmo, mas só perante a impressão do outro, que consiste em admirá-lo, mas nada pode transformar interiormente a subjetividade do esteta. Ele não ama a si mesmo como também não ama a ninguém, apenas o imediatismo do elogio. Isolado de si mesmo, tende a isolar os momentos, os fatos do tempo para tornar cada acontecimento uma totalidade absoluta que lhe sirva de eterno.

³¹Pois que nada proporciona mais mal-estar do que uma peça sentimental e nada é mais repugnante do que saber que algures há um cenário que de maneira imediata e impertinente quer ser uma realidade (KIERKEGAARD, 2005, p. 37)

O esteta assemelha-se a uma personalidade teatral, uma multiplicidade em si que nada representa de real, senão o encantamento fatídico pela vida estética, onde as sensações movem o prazer gerando o gozo, deixando a vida fascinada pelo exagero, levando o sujeito a uma predileção por quimeras. Por isso, a estética tem a pretensão de considerar o herói trágico como o lutador corajoso que, durante décadas, esforçou-se por dar sempre o melhor de si e, assim, construiu o que de mais belo poderia existir no ato humano. Mediante isso, todos devem aplaudi-lo e chorar de comoção pelo seu ato heróico.

Nesse caso, a estética busca e se propõe a fazer do tempo um caso omissivo, transportando o indivíduo ao atemporal cristalizado e efêmero e imediatizando o eterno no tempo. O homem esteta é o ser dos extremos. Ele esconde a vida sob uma aparência do que ele não é; não podendo alcançá-la, torna inaudível seu “mal-estar” no mundo sob uma condição vazia. É um homem insensível, não consegue sentir a si e se encontra no estar-aí, porém, mal se compreende. O esteta vive de fato na dor, pois tudo sacrifica à busca do gozo imediato, preso a uma vida nua de sentido. Ao descobrir-se diante da frustração, por não ter alcançado seu objetivo, e, com isso, não ter as coroas de louros dos grandes feitos, resta-lhe a amargura do fracasso, a solidão da dor imensurável que é o não reconhecimento alcançado como os grandes heróis, mas terá que conter-se com sua atual condição, pois:

Querendo viver no instante – no sentido puramente empírico do termo – apoderando-se das presas que cada ocasião lhe pode proporcionar, é preso pela fugacidade que nega a captura, condenado ipso facto a se lembrar de novo de si. Mas, longe de unificar o eu, a lembrança desloca ainda mais, dilacera-o, acentuando assim o seu mal-estar pela inversão que impõe ao tempo. A lembrança, em busca do tempo perdido, é de fato intrinsecamente contraditória: quer restaurar a imediatez do instante vivido sendo ao mesmo tempo um ato refletido. Aprofunda, pois, ainda mais a brecha entre o presente e o passado. Daí a melancolia, a sensação de luto não só pelo passado que passou, mas também pelo presente que passa, forçando o futuro a não ser, ele também, por sua vez, apenas um passado. Como tem a lembrança à sua frente, o esteta não pode conhecer a esperança e perde o sentido da vida. Por isso se vê condenando ao tédio, esta eternidade sem gozo (FARAGO, 2006, p. 122).

Na perspectiva kierkegaardiana, o tempo para o esteta é algo que passa e ele permanece imóvel, sem fazer um progresso pessoal. Mantendo-se estático, vê o futuro

como um tempo incapaz, produzindo em si uma insatisfação devido ao sentimento de irrealização presente. Tornou-se preso à insensatez que, motivado pelo hedonismo, fracassa em suas expectativas, pois o gozo dos atos não o leva à vida, porém à morte de si, ao mal-estar. Nesse ponto, somente a interferência da angústia³² é capaz de despertar o homem do estado estético da existência para outra esfera, gerando nele o “nada da angústia”³³. Tira-o dessa realidade a angústia, obrigando-o a reconhecer a necessidade de superar tal frustração que o fez envelhecer em idade, mas não em espírito. Morre-lhe a esperança. Envolto na melancolia e no tédio, em que esperar? Num passado morto? Num presente que passa? Ou num futuro que não chega a ser? Resta-lhe a eternidade sem gozo, uma condenação existencial de si mesmo dada na lembrança à sua frente sem esperança.

Em seu escrito as *Obras do Amor*, Kierkegaard faz uma descrição interessante de como o “poeta e o Cristianismo explicam exatamente o contrário” (KIERKEGAARD, 2005, p. 70), quando falam da vida no dever amar, dizendo que, “o poeta a rigor não explica nada, pois ele explica o amor e amizade – em enigmas, ele explica o amor e amizade como enigmas, mas o Cristianismo dá a explicação eterna do amor” (KIERKEGAARD, 2005, p. 70). Isso para dizer que o estágio estético é um enigma, onde o homem não compreende, não vive em função de conhecer a si mesmo na existência-paradoxal, mas desvanece no seu silêncio interior e vazio de uma verdade que lhe garanta se edificar na temporalidade do mundo, permanecendo indiferente, onde o geral, a multidão, é a fonte que lhe deve fornecer a significação, isto é, sentido de que ele é enquanto desejo imediato. Esse persistir no dever que a multidão lhe impõe é ficar à mercê de uma existência pensante, pois tudo o que acredita é o que o seu *cogito* determina como utopia. E, talvez, seus atos não sejam reconhecidos como queria, isso porque o esteta imaginou uma conclusão, mas o geral deu-lhe outro significado para

³²A angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece (KIERKEGAARD, 2010, p. 66).

³³No indivíduo posterior a angústia é mais refletida. Isto se pode expressar dizendo que o nada, que é o objeto da angústia, torna-se cada vez mais algo. Não dizemos que se tenha de substituir, agora, ao invés do nada, o pecado ou qualquer outra coisa; pois vale aqui para a inocência do indivíduo posterior o que foi dito sobre a de Adão: tudo isso é para a liberdade e só é na medida que o indivíduo mesmo coloca o pecado pelo salto qualitativo. O nada da angústia é, então, neste caso um complexo de pressentimentos, os quais se refletem em si mesmos, aproximando-se mais e mais do indivíduo, embora, bem entendido, não um nada com o qual o indivíduo não teria nada a ver, mas uma nada que se comunica de maneira viva com a insciência da inocência (KIERKEGAARD, 2010, p. 67).

aquilo que foi projetado de antemão. As consequências nem sempre podem ser determinadas pela aspiração do poeta, pois o julgamento é sempre dependente do outro indivíduo; é esse modo um discurso a partir da ótica do outro, que tateando busca agarrar-se em uma ideia o máximo possível que diga algo referente e consistente ao seu julgamento exterior.

A filosofia kierkegaardiana compreende a esfera estética desprovida da possibilidade da escolha, do ato de decidir existencialmente, significa dizer que ela, vivida no estágio estético, pensa a possibilidade na perspectiva poética e intelectual, superior à realidade efetiva, encontrando-se no campo do puro pensar. Dirá Kierkegaard, na sua obra *A Repetição*, sob o pseudônimo de *Constantin Constantius*, que, no poeta, não há o encontro de si, mas o submergir no outro, perdendo-se na vida inalcançável do outro, isto é, na amada, onde o poeta assume uma realidade predominantemente tecida no pensamento sobre a amada, idealizando-a numa esfera supra-humana. Ele diz:

A jovem rapariga não era a sua amada, constituía, sim, o motivo ocasional que nele despertava o poético e que fazia dele poeta. Por isso só era capaz de amar a ela, nunca podia esquecê-la, nunca amaria uma outra, e contudo mais não podia do que continuamente a desejar com ardor. Ela havia-se infiltrado em todo o seu ser; a lembrança dela estava sempre fresca nele. Ela fora muito para ele, tinha feito dele poeta, e precisamente desse modo tinha assinado a sua própria sentença de morte (KIERKEGAARD, 2009, p. 38).

Na idealidade mantida pela abstração, o estético vive a não-verdade de sua existência. Ele não entra nas contrariedades da vida, incapaz de se perguntar pelas questões mais óbvias para um existente de fato. Talvez seja o esteta apenas um vivente de atos, porém, não de fatos. As complicações da vida, marcadas pelo movimento da existência são-lhes indiferentes. Seus movimentos são outros, sua compreensão é outra, tudo é voltado para outro ocasional. Na condição de existente, Kierkegaard sugere ao indivíduo a necessidade de fazer o movimento da existência, embora não seja fácil tal decisão de assumir esse movimento, mas é preciso. As implicações dessa escolha paradoxal é um desafio indispensável ao ser humano. O que, de fato, fundamenta a sua vida é a construção e o enfrentamento da sua subjetividade.

O exterior torna-se importante quando o eu se dá conta da interioridade, a qual, como condição de existir de fato, concretiza-se no exterior. Mas é preciso a relação entre a subjetividade e a objetividade, pois, nesse caso, a relação é a condição, o interesse da existência. O campo do inter-esse da existência está justamente na repetição: “é a reafirmação, a confirmação que se deve retomar a cada instante para continuar existindo de verdade” (FARAGO, 2006, p. 149). Porque é a continuidade da vida que exige do existente o ato de existir a todo instante e, mesmo assim, manter-se a si mesmo a cada momento que vive. Assim surge para o indivíduo o problema da repetição. Afirma Kierkegaard que:

O problema com que ele se defronta é nada mais nada menos do que a repetição. Tem razão em não buscar clarificação nem na filosofia grega nem na filosofia moderna; pois os gregos fazem o movimento inverso, e nesta matéria um grego escolheria recordar, sem que a sua consciência o angustiasse; a filosofia moderna não faz movimento nenhum, em geral faz apenas alarido, faz revelação, imanência, ao passo que a repetição é e permanecerá transcendência (KIERKEGAARD, 2009, p. 91).

O exterior pressupõe a repetição, a vida em movimento, acontecendo. Não é somente uma realidade estranha, mas é o terreno de atuação, de tornar-se ser, indissociável da subjetividade, para que saíamos do introspectivo das coisas ou do pensamento e passemos à efetuação. Não somente como categoria abstrata ou estranha, mas o exterior, enquanto campo de atuação das relações, do perceber-se territorialmente e historicamente, é fundamental na relação com a subjetividade. A subjetividade precisa compreender-se de modo concreto, saindo do introspectivo para lançar-se no dinâmico movimento da vida. É um movimento de dentro para fora e de fora para dentro, uma simbiose das relações contingentes que o indivíduo sofre frente ao desespero. Ora, o estético, isto é, o patético-poético³⁴, diferente nessa situação, jamais se permitirá a tal processo existencial. Seu pathos (paixão existencial que gera sofrimento existencial) é indiferente ao inter-esse.

O movimento da existência o deixaria à margem do seu entendimento do mundo, tirar-lhe-ia o sorriso sabe-se lá de quê. Sua condição de maturidade lhe exigiria uma responsabilidade e, a isso, o esteta não responde, pois não é do seu inter-esse ter uma

³⁴Termos como pathos se refere ao sofrimento, a paixão, como também o patético-poético, entende-se como essa paixão vivida pelo indivíduo que gera sofrimento em algum sentido.

paixão existencial. Tornar-se-á um ser melancólico ao enfrentar o movimento, pois perceberá nele a repetição e não a recordação de um passado que já está construído. O movimento o chamará ao dado do presente, que o impulsiona a viver o futuro que exige ser construído, tirando-o da adoração, da veneração pelo passado.

É sumamente importante compreender que, no estágio estético, a realidade efetiva é puramente a ocasião que o enseja a abdicar da realidade efetiva para buscar a idealidade da possibilidade. O pathos-poético é, portanto, fundamentalmente uma alegoria, um gozo³⁵. O pathos-poético não se relaciona com a realidade efetiva e, portanto, não corresponde a isso. Nele há um retrocesso existencial. Sua tarefa consiste em celebrar as façanhas, sejam elas de um herói do amor ou de um herói guerreiro. Ele se perde na ideia, pois sai de si para se expressar em palavras e em sua verdade, fundamentada no motivo ocasional que nele desperta o poético e que faz dele poeta.

O estético esconde-se na sua arte, representa uma realidade que não é a sua efetivamente falando e vivendo-a. Ele se esquece por trás de sua obra de arte, sem se dar conta do ser humano em toda a potencialidade. Seu existir é sua poesia, suas máscaras, suas fantasias, que compreendem sua arte de interpretar sem nada explicar a si mesmo ou sem assumir sua relação íntima com o ato de existir. Todavia, seu ato é sua interpretação abstrata da arte apresentada ao público que o aplaude sem mal lhe conhecer o nome.

Perguntando ao homem estético qual é o seu interesse, dirá ser reconhecido pela sua interpretação artística, pelos malabarismos apresentados no palco, por sua produção na construção das personagens que encena, por sua literatura, enfim, por sua produção artística intelectual. Na verdade, ele se esconde por trás de suas obras, perde-se na interpretação da realidade abstrata. Sua angústia torna-se um evento teatral, chega à beira duma dramatização poética. Não sabe a origem de fato, mas o compreende como fruto de um insucesso ou de texto mal interpretado no palco da encenação.

³⁵Não ignoras que o gozo mais intenso é o que prolongamos sabendo que talvez se desvaneça no próximo instante (KIERKEGAARD, 1969, p. 25).

1.5 Há necessidade do Telos³⁶ Absoluto

Mediante esse perder-se na ideia, sem ter encontrado seu telos absoluto, mas apenas o telos relativo, o esteta, isto é, o herói trágico, o poeta, etc, conduz-nos à seguinte averiguação: o homem estético, na sua própria ameaça, combate consigo mesmo, enterrando sua existência no vazio. A todo o momento, está se auto-destruindo na perspectiva de possuir uma outra personificação. O eu olha para si e não se reconhece ou não se aceita; olha para a exterioridade e, a partir dela, almeja construir uma ideia real, mas o real não pode vir do ilusório e, nisso, o desesperado se desespera, pois o seu sonho se fez fracasso. O fracasso leva o indivíduo a um incompreensível desespero, porque ele tem que se sujeitar ao insucesso. No telos relativo, a transformação é parcial. Não exclui a mudança, afirma a parcialidade como imediatismo. Tomando consciência, há de perceber que as finalidades de modo relativo não causam mudanças subjetivas no sujeito; a existência continua praticamente inalterada na idealidade. A transformação ocorre no campo exterior, como se houvesse significação na aparência, mas não no essencial. O indivíduo precisa estar transformado na realidade efetiva da representação. Representação não como criar uma personagem e dar vida a ela, mas como re-presentar-se a si mesmo no mundo. Dirá Kierkegaard:

Se o telos absoluto, ao relacionar-se com a existência do indivíduo, não a transforma absolutamente, então o indivíduo não se comporta de modo patético-existencial, mas de modo patético-estético, por exemplo, ao ter uma representação correta, mas, note-se, pela qual ele está fora de si mesmo na idealidade da possibilidade com a correção da representação; não está junto de si mesmo na existência com a correção da representação na idealidade da realidade efetiva, não está ele mesmo transformado na realidade efetiva da representação (KIERKEGAARD, 2016, p. 105).

O fim absoluto na relação com a existência do indivíduo tende a transformá-la absolutamente para que o indivíduo encontre-se no seu patético-existencial. Efetuando essa relação, ele encontra-se em si na identidade da realidade efetiva, isso porque transforma a sua existência num testemunho verídico, não fabuloso e distante do real. Já o patético-estético não consegue perceber sua relação com o fracasso fundamentado no

³⁶ Uma finalidade a ser alcançada, que pode ser um empreendimento existencial do ponto de vista relativo ou absoluto. Esse segundo era o desejado por Kierkegaard, pois o remetia a paixão paradoxal da existência segundo o episódio bíblico de Abraão relatado no livro do Gênesis.

imediatismo, na ideia abstrata. Delimitado por essa existência, sofrerá o mal que vive, porque no agir no mundo é impelido a se confrontar com as escolhas inerentes a todo ser humano. Esteticamente, o pathos rejeita a si mesmo para alcançar algo maior, na verdade, “estar-desinteressado” (KIERKEGAARD, 2016, p. 108) de si.

Sabe-se que todo homem traz em si o desespero, porque a angústia é resultado de uma síntese, porém o patético-estético renega tal possibilidade absoluta. Mediante tal postura, ele desabilita a sua consciência que, na sua reflexão sobre suas ações, precisa de sua própria existência para dar testemunho de si frente ao desespero. Por isso, mesmo o homem inconsciente do desespero que lhe habita traz em sua interioridade certa inquietação, certo receio, uma sensação de perda, uma desarmonia. Por trás de tudo isso, há um desconhecido que ele nem ousa conhecer, que, no fundo, é o desespero.

Assim como talvez não haja, dizem os médicos, ninguém completamente são, também se poderia dizer, conhecendo bem o homem, que nem um só existe que esteja isento do desespero, que não tenha lá no fundo uma inquietação, uma perturbação, uma desarmonia, um receio de não se saber o quê de desconhecido ou que ele mesmo nem ousa conhecer (...) um receio de si-próprio (KIERKEGAARD, 1989, p. 25).

Nesse sentido, todo homem é habitado pelo desespero; ele é atravessado até o íntimo do seu ser por essa doença. A presença do desespero é tão real quanto seu ser no mundo. Não há no homem, por mais profundo que seja um lugar, que essa enfermidade não alcance. Mas nesse mesmo sujeito singular, há outra existência, uma infinitude que lhe habita e que é causa da aceitação desse mal desconhecido. Essa infinitude é o Absoluto presente no indivíduo, através dessa presença compreende-se a relação homem-desespero, dando ao sujeito a possibilidade da garantia da felicidade plena e o alcance do estágio religioso; no caso do cristianismo, a vida eterna, isto é, a *felicidade eterna prometida pelo cristianismo*³⁷. O significado pleno dessa felicidade acontece na possibilidade do entendimento da existência real, pois, nessa esfera, o homem aprende a conviver com o desespero graças ao estágio religioso. Mediante tais percursos existenciais, o indivíduo se lança em suas escolhas.

³⁷<http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2015/02/A-felicidade-eterna-prometida-pelo-cristianismo.pdf> acessado em 13/05/2019.

O estágio patético-poético, isto é, o estético da existência, o pathos, não como doença física, fragilidade corpórea, mas, ao contrário, como estado do indivíduo, não garante a condição da efetivação, muito menos podemos dizer de sua situação que seja ele uma comunicação existencial. É impossível comunicar algo à existência. Percebemos, no seu jogo de palavras, uma fantasiosa dimensão onde se esconde o interesse da existência e se promulga como verdade o ilusório. Não poderia ser outro o jogo do pathos-patético. Sempre com uma carta na manga, fantasia a realidade por meio do belo, do bom, do perfeito, do sumo bem, do amor inacessível. Mas qual seria a graça se o jogo não tivesse o coringa, aquele que serve para tudo, embora nem todos o possam? Sabe-se que tem, mas não existe. Apenas é mágico e serve para facilitar o pensamento para que não se perca em seu próprio jogo das palavras. Se o esteta diz que algo é dado de modo abstrato deve-se aplaudi-lo, pois falou bonito, todavia, não acessou a existência, não explicou a relação do homem no mundo e com mundo. Se ele diz metafisicamente, nossa mente procura uma meta que nos ajude fisicamente e que possa nos explicar algo. Mesmo se não achamos, devemos aplaudi-lo também, pois nos falou bonito. Mas em nada contribui intencionalmente para o existente compreender-se a si mesmo, pois apenas expressou-se em palavras, contribuindo para o indivíduo sair de si e perder-se na ideia. Na íntegra, tal poesia é intelectualismo puro! O caminho, o movimento e a ação da existência quebram o puro intelectualismo.

Enquanto essa suspensão da existência não acontece pelo ético ou religioso, estando ainda preso ao estágio estético, o indivíduo se vê jogado na vertigem da liberdade, na angústia³⁸ “que nasce quando, ao querer o espírito instituir a síntese, a liberdade mergulha o olhar no abismo das possibilidades e se agarra à finitude para não cair” (KIERKEGAARD, 1979, p. 93). Faz-se necessário dizer o que Kierkegaard, na construção do seu pensamento, afirma: “a existência é composta de infinitude e de finitude; o existente é infinito e finito” (KIERKEGAARD, 2016, p.108). Nessa afirmação, está em relevância, por meio do telos absoluto, que coloca no seu devido

³⁸ La angustia, por ejemplo, no designa un romanticismo espectacular, sino la percepción por el hombre de su poder creador, el sentimiento de ser señor de su decisión y al mismo tiempo verse abandonado en un mundo donde nada nos es en verdad "dado", en donde todo debe ser acogido o rehusado libremente (TROISFONTAINES, 1950, p. 71-72). A angústia, por exemplo, não designa um romantismo espetacular, mas a percepção do homem de seu poder criativo, o sentimento de ser senhor de sua decisão e ao mesmo tempo ser abandonado em um mundo onde nada é realmente "dado" a nós, onde tudo deve ser livremente aceito ou rejeitado (Tradução Livre).

lugar o telos relativo, o pensamento da felicidade eterna. Dependendo do modo relacional do sujeito, fundamentam-se suas escolhas. Deve buscar a felicidade eterna. Todavia, essa possibilidade há de concretizar-se na liberdade da escolha, na qual o homem é chamado a decidir. Somente nos estágios ético e religioso isso é possível.

Na ideia da finitude opta-se pela felicidade relativa, pois seu estágio patético-poético prescinde dessa realidade. Pois seu interesse é em função de querer alguma coisa mediante outra coisa. Em contrapartida, o pathos existencial, o qual Kierkegaard chama de patético-existencial, encontrado na relação infinito-finito, tem seu inter-esse fundamentado pela busca da felicidade eterna. Sua escolha, no seu poder de decisão, é em função de si mesmo na construção da subjetividade. Longe de tal decisão, está o poeta, enquanto o herói da fé, isto é, Abraão, quem melhor representa, segundo Kierkegaard, o pathos existencial, realiza o ato da fé que se manifesta num salto qualitativo, não mensurável de um estágio a outro. Vence a si mesmo na fraqueza de sua humanidade, para confiar na fé que lhe põe frente a si mesmo no ato de existir, dado no acontecimento da decisão de sacrificar ou não Isaac.

A estética, na qual o poeta se vê na dificuldade de realizar o mesmo ato que o herói da fé, sua arte malabarística, não se aproxima da decisão, fica presa em si mesma. Resume-se em admirá-lo, amá-lo e rejubilar-se com ele. O herói é tudo o que o poeta gostaria de ser, porém não consegue realizar esse salto qualitativo, fica preso ao modelo, à ideia, cristalizando-a como sendo o mais sublime exemplo de uma vida. O poeta não pretende correr os riscos da decisão, da escolha das possibilidades para se chegar ao heróico da fé. Tudo é contemplado na abstração, no pensamento que admira sem se relacionar com a decisão de realizar. Diante dessa postura do poeta, diz Kierkegaard: “O poeta é o gênio da recordação. Nada mais pode fazer do que recordar; nada mais senão admirar o que foi cumprido pelo herói” (KIERKEGAARD, 1979, p. 117). Esse movimento da admiração não consiste numa transformação existencial, mas em cristalizar um ato merecedor de elogio e fascinante. Quando a importância está em crer, isto é, assumir a capacidade de ter que decidir, “conhecer a tristeza é humano, humano ainda é partilhar do desgosto dos aflitos, mas crer é mais reconfortante do que contemplar o crente” (KIERKEGAARD, 1979, p. 118), o herói da fé. A contemplação do herói pelo poeta insurge num perder a si mesmo. Não consegue ver um caminho a

percorrer sua atitude inoperante, perde-se no vazio do outro que não permite viver a sua vida, pois cada vida é um ato único e subjetivo do indivíduo. O esteta, ao apresentar seu objeto, fala de algo fora de si, uma realidade que lhe foge do conhecimento existencial, indica uma direção desordenada:

É revoltante que um homem indique mal a estrada a um viajante que ignora o caminho a percorrer, e o abandone em seguida, sozinho no engano. Mais não será mais revoltante ainda levar alguém a perder-se em si mesmo?... mas aquele que se perde em si próprio não tem um tão vasto terreno por onde encaminhar os seus passos; em breve se dá conta de estar fechado num círculo, de onde lhe é impossível escapar (KIERKEGAARD, 1979, p.6-7).

Não só indica uma direção desordenada, como também, vive desordenadamente uma condição de homem, fechado num círculo enganoso. Observa-se que o objeto do esteta é em relação ao outro sujeito, nunca está em si mesmo, mas sempre uma vontade de ser outro, de possuir o que o outro tem, de viver essa outra vida. Sua contemplação foge de si. Chora as lágrimas do outro no mundo do outro, buscando sentido na vida fora de si. Eis o testemunho do jovem poeta numa carta a Constantin Constantius:

Meu inesquecível benfeitor, atormentado Job! Ousarei eu reunir-me à comunidade dos teus, poderei escutar-te? Não me rejeites, não é com imposturas que me achego ao teu lume, as minhas lágrimas não são falsas, ainda que não consiga mais do que chorar contigo. Tal como um indivíduo que rejubila procura júbilo, toma parte nele, mesmo se o que o faz rejubilar é o júbilo que habita dentro de si, também o que sofre procura sofrimento. Não possuí o mundo, não tive sete filhos e três filhas, mas também pode tudo ter perdido aquele que pouco possuía, também pode por assim dizer perder filhos e filhas aquele que perdeu a amada, e também foi por assim dizer castigado com feridas malignas aquele que perdeu a honra e o orgulho juntamente com a força e o sentido da vida (KIERKEGAARD, 2009, p.105).

Cada vez que o esteta vive voltado para o além de si, do imaginário, mais se perde, distanciando-se de si na necessidade de existir na existência concreta. Parece jogado num emaranhado de coisas diferentes do seu corpo, um corpo que não sente a realidade, não vive a condição de ser existente e de dar-se conta das exigências que a vida lhe faz. Mas sonha no mundo um supra-mundo sustentado pela ideia abstrata, tal como é o caso vivido pelo jovem poeta:

Eu sofria realmente bastante como o jovem, que definhava dia a pós dia. E, contudo, de modo algum me arrependia de tomar parte no seu sofrimento; porque em boa verdade no seu amor a ideia estava em movimento. (E, Deus seja louvado!, um tal amor vê-se de fato aqui e além da vida, ao passo que o procuramos em vão nos romances e nos contos). Só quando é esse o caso o amor tem significado, e quem não estiver entusiasticamente convencido de que, no amor, ideia é o princípio da vida e de que por ela, se necessário, é preciso sacrificar a própria vida ou, o que mais é, sacrificar o próprio amor por muito que a realidade favoreça, esse está excluído da poesia (KIERKEGAARD, 2009, p. 41).

Se a realidade é um mundo desprovido de significado, e cabe ao sujeito dar sentido a tudo em sua volta, escolhe o esteta outro caminho para encontrar sentido, embora, fundado na imediatidade da contemplação e admiração dos fatos que o mundo oferece-lhe. “O estético espera que tudo venha de fora; seu relacionamento com o mundo é basicamente passivo, e sua satisfação fica sujeita, afinal, à condição cuja satisfação independe de sua vontade” (GARDINER, 2001, p. 53). Dirá Kierkegaard:

A concessão na primeira potência é sempre suprimida na segunda. O homem só alcança sua verdadeira idealidade numa reduplicação. Cada existência imediata tem que ser suprimida e a supressão tem que ser constantemente assegurada por intermédio de uma falsa expressão (KIERKEGAARD, 2005, p. 125).

Essa supressão será apresentada no segundo capítulo desta dissertação, quando abordaremos o estágio ético e a noção de Deus. Por hora, pensamos que ficou clara a constituição da subjetividade do indivíduo, e que ela carece da relação com Deus por meio da fé. Porém, nessa abordagem que acabamos de analisar, tratou-se de alguns elementos que vão compondo a construção deste trabalho e da intenção de Kierkegaard, que é chegar ao sujeito existente e sua relação com Deus, abordagens feitas a seguir nos próximos capítulos. Nesse segundo momento, há de se estudar o sujeito ético e a noção de Deus em Kierkegaard.

CAPÍTULO II

O DISCURSO DE KIERKEGAARD SOBRE A QUESTÃO DA FÉ

Propomo-nos, nesse capítulo, a investigar a abordagem kierkegaardiana sobre a questão da fé. Buscando estudar o que o autor entende pela noção de interioridade do sujeito, vamos descobrir que esse indivíduo está inserido numa realidade paradoxal, onde o cristianismo é-lhe apresentado como uma comunicação³⁹ existencial que lhe possibilita viver a dimensão da fé por um salto quantitativo. Não é pela dimensão estética ou ética, mas por uma perspectiva interior paradoxal que é a fé.

2.1 A busca pela interioridade do sujeito

No capítulo anterior, analisamos os princípios da constituição da subjetividade do indivíduo. Este segundo capítulo se propõe a trabalhar a questão de Deus na perspectiva kierkegaardiana. Por ser de berço cristão luterano, o pensador se coloca contra a perspectiva da época vigente, que pretendia fazer do cristianismo um discurso abstrato. Contrariando, portanto, a experiência religiosa como uma comunicação

³⁹Oxalá não surja aqui em seguida um apressadinho para explicar ao mundo dos leitores quão tolo é todo o meu livro, o que se vê mais do que o suficiente pelo fato de eu espalhar algo desse tipo, que o cristianismo não é uma doutrina. Vamos nos compreender mutuamente. Uma coisa é decerto uma doutrina filosófica, que quer ser captada conceitualmente (*begribes*) e especulativamente compreendida (*forstaaes*), outra coisa uma doutrina que quer ser realizada (*realiseres*) na existência. Quando, no que concerne a esta última doutrina for o caso de compreensão, então esta compreensão tem de ser compreender que se deve existir nela, compreender quão difícil é isso, existir nela, quão enorme tarefa existencial essa doutrina coloca ao que a aprende. Quando, assim, a uma época dada, em relação a uma doutrina desse tipo (uma comunicação existencial) tornou-se comum admitir que é extremamente fácil ser o que a doutrina manda, mas que é tão difícil compreender a doutrina especulativamente: aí alguém pode estar em bom entendimento com esta doutrina (comunicação existencial), quando se procura mostrar quão difícil é segui-la em existindo. Em relação a uma doutrina dessas é, pelo contrário, um mal-entendido querer especular sobre ela. Uma dessas doutrinas é o cristianismo. Querer especular sobre ele é um mal-entendido que a gente comete. Quando finalmente se alcança aquele ponto de não apenas querer especular, mas de tê-lo compreendido especulativamente, chega-se ao extremo do mal-entendido. Esse ponto foi alcançado graças à mediação de cristianismo e especulação, e por isso é bem concreto dizer que a moderna especulação é o supremo mal-entendido do cristianismo. Se as coisas estão de fato assim, e se está dado, além disso, que o século XIX é tão terrivelmente especulado, então há que se temer que a palavra doutrina a cada instante seja compreendida no sentido de uma doutrina filosófica que deve e quer ser compreendida conceitualmente. Para evitar tal equívoco, optei por chamar o cristianismo de uma comunicação existencial, para designar corretamente sua diferença frente à especulação (KIERKEGAARD, 2016, p. 97).

existencial, tornando-a um ato discursivo e epistemológico, um moralismo religioso, Kierkegaard apresentará Deus como Paradoxo, não compreensível à razão instrumental. Ele não pode ser crido discursivamente segundo os parâmetros da ciência. Antes, é uma vivência na fé, onde o sujeito, imbuído de subjetividade, descobre sua relação com o Absoluto. A relação dada pela síntese entre o finito e infinito, apontada por Kierkegaard, não esgota o que Ele é.

A infinitude é sempre uma condição que ultrapassa o discurso, esgotando sua técnica linguística de querer apropriar-se da totalidade das coisas e do ser. Ela está para uma contínua abertura que promove a capacidade da finitude de ser algo mais do que o meramente contingente do ponto de vista do pronto e acabado. Melhor dito, ela é a inserção da finitude num movimento contínuo requerido na construção do sentido da vida, a qual exige em si mesma esse movimento da existência até o último ato do vivente. Em detrimento dessa construção reflexiva, a subjetividade da fé aparece como um caminho, isto é, um pressuposto, para se alcançar a verdade sobre Deus, ou seja, um conhecimento subjetivo sobre o Paradoxo. Dada essa afirmação, compreendemos o essencial do cristianismo: segundo Kierkegaard, uma comunicação existencial dada na relação com o Paradoxo da fé.

O cristianismo não é uma ideia, uma doutrina que deva ditar normas de comportamentalismo, tentando organizar sujeitos em massa, e com isso, massificando a compreensão de Deus, isto é, formalizar em conceito que Ele seja um conceito, uma ideia segundo o discurso sistemático ou moralista dos teólogos ou pregadores. Não passa isso de uma vontade humana de explicar o inexplicável. Uma tentativa de submeter o Paradoxo ao limite da razão dogmática. Nessa perspectiva, Deus foi se tornando um discurso teológico dentro de certos sistemas dogmáticos dos acadêmicos da teologia quanto da filosofia, que desejam tornar onipresentes e oniscientes seus sistemas. Mas o que sobressai, segundo Kierkegaard, é que, nos dias atuais, não é nada fácil tornar-se cristão e, ao mesmo tempo, aceitar que o cristianismo não é uma doutrina, senão uma contradição na vida, uma não verbalização da existência se vista como pronta e acabada. Ou seja, a fé é uma comunicação existencial, a qual o cristianismo oferece desprovida de segurança ou qualquer outra garantia, mas, vivida na

subjetividade, produz uma transformação imensurável no indivíduo que descobre sua condição de existente:

Segundo Climacus, o cristianismo tem a ver com a interioridade de cada indivíduo, e não com argumentos discursivos ou demonstrações. Ele rejeita a ideia de que o cristianismo é uma doutrina. Esta é também uma afirmação radical e contraintuitiva. Ao longo da história do cristianismo, houve constantes tentativas de se formalizar os ensinamentos de Cristo como uma doutrina estabelecida. Isso começou já nos primeiros concílios eclesiásticos, e continuou ao longo da história com incontáveis teólogos e acadêmicos desenvolvendo seus próprios sistemas de dogmática cristã, o ramo da teologia que tenta compreender os diferentes dogmas. Além disso, as controvérsias religiosas que levaram aos cismas na história da Igreja têm a ver com disputas sobre a interpretação de dogmas ou doutrinas específicos. Em guerras religiosas, as pessoas lutam e morrem pelo que acreditam ser a verdade de doutrinas específicas. Da mesma forma, pessoas foram perseguidas, torturadas, e até mesmo executadas por não acreditarem em certas doutrinas. Considerando isso tudo, é muito estranho quando Johannes Climacus sugere que é um erro compreender o cristianismo com uma doutrina. Ele escreve “A introdução de que eu encarrego consiste, por rejeição, em fazer que seja difícil tornar-se cristão e entender o cristianismo não como uma doutrina, mas como uma contradição da existência e uma comunicação existencial”. Migalhas filosóficas argumenta que o cristianismo é baseado em paradoxos como Deus tornando-se homem, o infinito tornando-se finito, o eterno tornando-se temporal. Porque as ideias são inerentemente contraditórias, elas impedem uma doutrina positiva, ao invés de conduzir o sujeito a ela. Kierkegaard acredita que o cristianismo nunca poderia ser compreendido pela mente humana ou ser explicado por uma pessoa a outra. Em vez disso, ele deve ser simplesmente aceito pela fé na interioridade do coração. Isso parece ser o que Climacus quer dizer no texto com “comunicação existencial”, que é justamente o oposto de uma comunicação objetiva, direta ou simples de um fato sobre o mundo. Em vez disso, uma comunicação existencial tem a ver com algo paradoxal, contraditório e absurdo – uma comunicação baseada na experiência vivida, mais do que no falar e no ouvir (STEWART, 2017, p. 205).

Sendo o cristianismo uma comunicação existencial, ele não pode ser ensinado, transmitido sistematicamente, apenas pode ser testemunhado, crido e vivido na dimensão subjetiva da fé. Pode ser testemunhado não por um discurso acadêmico, mas existencial, baseado na experiência vivida. A intenção do autor é levar o indivíduo a se descobrir ou não cristão. Ele procura não ensinar um caminho seguro para se tornar cristão, mas levar o sujeito a refletir sobre sua condição de vida, suas atitudes, seu comportamento perante os Evangelhos e refletir sua postura, perguntando-se: sou um autêntico cristão? O cristianismo se constrói em bases paradoxais: Deus se torna homem, o eterno habita no tempo, tornando-se manifesto no instante finito. O cristianismo é transmitido a partir de ideias contraditórias não compreendidas pela

mente racional, pelo discurso lógico, mas salta à compreensão do discurso racional, e vai falar diretamente ao humano que o acolhe em sua subjetividade. Como lidar com a subjetividade na formação do indivíduo é outro problema inerente a esta pesquisa. Essas três questões – Deus, subjetividade e indivíduo – seguem um roteiro “sistemático” no pensamento kierkegaardiano, pois, à medida que se constrói o discurso sobre a formação da subjetividade humana, vai se percebendo o desejo radical da relação com Deus pelo ato da fé. Nesse momento, o homem como ser posto no mundo, carece de um aprofundamento do seu eu, onde descobrirá, pelo arrependimento de seus atos, a carência em si causada pela ausência do Paradoxo. Vendo a vida como uma constante contradição, sem um significado profundo, não encontrado nas “*res*”, torna-se desejoso de um conhecimento concreto, subjetivo, onde no interior de si, encontrará a presença do Outro totalmente diferente e desconhecido. Esse totalmente Outro é, ao mesmo tempo, incognoscível pelo conhecimento empírico e abstrato, porém, reconhecido pela relação na fé que garante no instante a presença do infinito no finito.

À medida que avança nesta produção científica, notamos o desejo de Kierkegaard tirar do contexto teológico racional e/ou filosófico a noção de Deus. O cristianismo compreendido por ele deixa de ser um postulado racional, para assumir o caráter de decisão. Em vez do homem intelectual, ele utiliza-se da subjetividade. Ele percebe que não se decide pelo Cristo, mas pelas motivações secundárias, como também não se decide pelo ato de viver, mas há uma perda de sentido gerada pela não compreensão da verdade presente no cristianismo e na vida. Não se tem a capacidade de acreditar, de ter fé. Opta-se mais por se vestir fantasiosamente para fazer cambalhotas nos púlpitos das igrejas. Preocupam-se mais com o belo discurso racional do que como o discurso testemunhal da fé como martírio, busca-se agradar ao intelectualismo, um cristianismo da integração, onde se camufla o Cristo para se falar de um sistema religioso sem o Paradoxo. Tirar o cristianismo dessa inserção contextual será a tarefa paradoxal apaixonada desse autor. Sua tarefa é apontar os equívocos dos “cristãos” que tratam de Deus como teorização, logicamente comprovado, moralismo religioso, negando ao cristianismo a sua essência, uma comunicação existencial para o indivíduo, pois Kierkegaard tem como problematização central em seu pensamento a definição de pessoa:

A pessoa é o problema central de Kierkegaard: não pode resolvê-lo a filosofia, mas a religião, não a religião, mas a fé. O duelo filosofia-religião ou razão-fé em nome do indivíduo é o traço fundamental do pensamento kierkegaardiano. Somente a religião pode justificar e garantir a existencialidade. “Indivíduo” e “cristão” se identificam: defender o indivíduo é por isso defender o Cristianismo. Kierkegaard julgava-se investido de uma alta missão cristã, reputava-se o restaurador da fé, do verdadeiro Cristianismo da Cruz de Cristo, testemunho perene que a verdade somente vence sucumbindo. Um cristianismo acomodante, político, é a negação do próprio Cristianismo, o qual (como o cristão) não deve curar-se das coisas do mundo: sucumbir sobre a terra é vencer a terra (SCIACCA, 1968, p.85).

É em vista dessa problemática da constituição da pessoa, da subjetividade do indivíduo, relacionada com a defesa do Cristianismo da cruz, onde ausente a claridade da razão, que subsiste a fé como proposta última, alcançada na dialética do salto qualitativo, que Kierkegaard lança a questão de Deus como Absoluto-paradoxo e, assim, explica em que consiste a vivência do verdadeiro cristianismo. Na concepção de Kierkegaard, não é admissível qualquer sistema teórico sobre Deus. Ele se propõe a trabalhar o problema da religião, isto é, do cristianismo e do modo correto de viver do cristão em face da relação com Deus:

Kierkegaard nunca se propôs a construir um “sistema”. Ao contrário, é o inimigo irreconciliável do sistema. E todo o seu conjunto de doutrina é nitidamente religioso, uma reflexão contínua sobre o problema da religião cristã e o modo de viver do cristianismo (tradução livre do mestrando)⁴⁰.

2.2 Estágio Ético: limites da relação do Indivíduo com Deus

Mas o que comporta essa passagem do estético para o ético? A seriedade! O herói trágico, sem um telos absoluto, mas relativo, está agora no desespero-ético, esfera do indivíduo oposta pela ironia. Vive o imediatismo geral aquele que, com o espírito de seriedade, cumpre o que a moralidade ordena. Porque a moral é o divino para esse

⁴⁰Kierkegaard no se ha propuesto nunca construir un “sistema”. Al contrario, es el enemigo irreconciliable del sistema. Y todo el conjunto de su doctrina es netamente religiosa, una reflexión continua sobre el problema de la religión cristiana y el modo de vivir cristiano (TEÓFILO URDANOZ, 1975, p. 434).

indivíduo. Kierkegaard levantará uma questão fronteira⁴¹ entre as esferas estética-ética-religiosa, para demonstrar até que ponto um estágio pode permanecer ou ser superado, isto é, viver o “possível” de si, portanto, “o conceito de possibilidade é a pedra angular da construção filosófica de Kierkegaard” (LE BLANC, 2003, p. 47).

Escolher eticamente é optar por si mesmo e concentrar-se, e isto optando por si mesmo no mundo sem fugir das tarefas que impõe, no lugar concreto designado a cada um. É necessário não só querer, mas amar tornar-me eu mesmo, e isto implica cumprir humildemente o próprio dever, no quadro familiar do amor conjugal, na fidelidade resgatada dia após dia, que o hábito não enfraquece, mas aprofunda. O homem do ético realiza a síntese do estético e do ético, eliminando aquilo que na vida puramente estética era diversidade, dispersão, acaso e inconstância, isto é, incompatível com a unidade verdadeiramente coerente de um projeto de vida (FARAGO, 2006, p. 125).

O indivíduo ético está na fronteira entre o estágio estético e o ético. Agora, há um poder de decisão inerente ao seu pathos-ético. Uma seriedade o absorve em sua existência que implica no cumprimento de suas responsabilidades, portanto, não há uma fuga do mundo, mas, aceitando suas tarefas, elimina a fragmentação estética que se desdobra na diversidade, dispersão, acaso e inconstância de si mesmo. Ele recusa a qualquer prazer imediato para cumprir suas obrigações no tempo.

O esteta não quer renunciar a qualquer prazer; já o ético pretende organizá-lo. O salto para o ético nasce da escolha do desespero, isto é, da escolha de si em seu valor eterno (em outras palavras, da escolha de se querer realmente ser si mesmo). O desespero em que o indivíduo se descobre. A vida ética implica uma continuidade que a vida estética, em perpétua busca da novidade, exclui. O esteta vive o instante, o ético vive no tempo. No estágio estético, o homem é imediatamente o que é, no estágio ético, o homem torna-se o que se torna. Na vida ética, o homem submete-se a uma forma, conforma-se ao universal; renuncia ao instante, renuncia a ser excepcional. Da mesma maneira que a vida estética é denominada pela figura do sedutor, a vida ética é dominada pelo esposo (LE BLANC, 2003, p.61)

⁴¹A fronteira entre o estético e o ético é a ironia, quando o esteta faz a reflexão de que é preciso decidir a sua existência. Fazendo a escolha pela existência, descobrirá aí um estado poderoso, quando o indivíduo requer o poder de escolher sua personalidade. A fronteira entre o ético e o religioso é o humor, quando há um questionamento de tudo, inclusive do próprio indivíduo sobre si mesmo. “O humor é uma tomada de consciência do limite da condição humana, do encontro entre nossa finitude e a consciência (religiosa) de nossa eternidade. Mas no ponto em que a ironia é denúncia desse estado de fato, o humor é desprendimento diante desse desacordo” (LE BLANC, 2003, p. 68).

Esse pensador dinamarquês arduamente trouxe à tona o sacrifício de Abraão (Gênesis, 22, 1 - 18) para tratar dos estágios existenciais⁴², procurando mostrar que, no ato das escolhas, todo indivíduo carrega em si um espírito de decisão que gera o desespero. Mesmo o mais religioso de todos os indivíduos é portador dessa decisão. Contudo, Abraão representa o ponto limite entre o indivíduo e a eternidade, porque, apenas preocupado com os temores de seus pensamentos, sozinho decide seu caminho. Ele faz o movimento do inter-esse da vida, que não se relaciona com nada exterior, mas adentra no profundo de si, questiona a si mesmo frente à decisão escolhida perante o Absoluto, onde constrói a si. Por esse motivo, ele carrega em si certa beleza do ponto de vista religioso, e que todo homem deve buscar essa contemplação, admiração com o intuito de alcançar a mesma esfera existencial. Afirma Kierkegaard:

Quisera ter participado dessa viagem de três dias, quando Abraão, montado no seu burro, seguia com a tristeza em frente e Isaac ao lado. Quisera estar presente no instante em que Abraão, ao erguer os olhos, viu ao longe a montanha de Morijs, no instante em que despediu os burros trepou a encosta, sozinho com o filho – porque estava preocupado, não por engenhos artificios da imaginação, mas pelos temores do pensamento (KIERKEGAARD, 1979, p. 113).

Kierkegaard retoma aqui o episódio de Abraão, caracterizado por ele como “cavaleiro da fé”, porque, mesmo estando possuído pela tristeza melancólica, atordoado pelos temores do pensamento, no mais profundo conhecimento de seu desespero, manteve-se crente no Paradoxo da fé com *Temor e Tremor*. Porém, visto pelo viés da moralidade, esse cavaleiro não comportaria nenhum ato heróico e não haveria nenhuma beleza em si e não mereceria que chorássemos sua dor, caso tivesse sacrificado Isaac. Se isso, de fato, tivesse ocorrido, o indivíduo Abraão deveria, como sugere a ética, assumir

⁴²O que salta de imediato à vista, porém, é o fato de num mesmo “estágio” as possibilidades serem múltiplas, pelo menos parcialmente contraditórias, irredutíveis, dando expressão precisamente a uma abertura de sentidos, tão divergente que ao chegarmos ao final do “banquete” não parece haver uma síntese plausível. Há certos pontos de contato ou de convergência entre os “discursos”, há sem dúvida complementaridades várias e mecanismos comuns, designadamente nas modalidades da ironia ou do cômico que são postas em jogos, mas o que fundamentalmente resulta é um mosaico sem centro que é em si mesmo (ainda que em ponto pequeno) uma imagem do caráter infundável das possibilidades do viver, do existir, do experienciar e do experimentar mental, do sentir e do pensar (KIERKEGAARD, 2005, p. 179).

sua responsabilidade diante do geral, pois a ética implica dever, ou seja, é aplicável a cada instante do tempo:

A moralidade, em si, está no geral, e a esse título é aplicável a todos. O que pode por outro lado, exprimir-se dizendo que é aplicável a cada instante. Repousa imanente em si mesma, sem nada exterior que seja seu telos sendo ela mesma telos de tudo o que lhe é exterior; e uma vez que se tenha integrado nesse exterior não vai mais além. Tomado como ser imediato, sensível e psíquico, o Indivíduo é o Indivíduo que tem seu telos no geral; a sua tarefa moral consiste em exprimir-se constantemente, em despojar-se do seu caráter individual para alcançar a generalidade. Peca o indivíduo que reivindica a sua individualidade frente ao geral, e não pode reconciliar-se com ele senão reconhecendo-o. De cada vez que o Indivíduo, depois de ter entrado no geral, se sente inclinado a reivindicar sua individualidade, entra numa crise da qual só poderá libertar-se pela via do arrependimento e abandonando-se, como Indivíduo, no geral (KIERKEGAARD, 1979, p. 141).

Então, como se dá essa tristeza, esses temores em nome do bem comum, encontramos os resultados no ser imediato, sensível e psíquico, que corresponde aos desejos da moralidade. Seu telos é a obrigatoriedade do mandamento ou da ordem de decidir em vista do bem geral. Sua postura ética não permite uma transcendência dos costumes, mas, preso na imanência da moralidade, não pode reivindicar uma interioridade para si, portanto, não há uma conciliação entre o fazer e o ser subjetivo. Se assim é verdade, então, torna-se insuportável o modo de ser. “Tanto a estética quanto a ética estão no horizonte da imanência; apenas “o edificante” abre o árduo caminho para vencê-la em direção ao Transcendente: aut-aut!” (REGINA, 2016, p. 191). Por mais compromisso que tenhamos, por mais obrigações que cumpramos, a existência necessita de transcender a imanência dos fatos sociais. É preciso um silêncio interior onde o indivíduo escuta a sua necessidade de construir a si diante de inúmeras possibilidades. Ele precisa elevar-se a um grau maior, como diz Kierkegaard, precisa de um salto qualitativo para alcançar o Desconhecido, que é Deus.

Do ponto de vista da moralidade a situação de Abraão para com Isaac simplifica-se, dizendo que o pai deve amar o seu filho mais do que a si próprio. No entanto a moralidade comporta dentro da sua esfera diversos graus; trata-se de saber se encontramos nesta história uma expressão superior da moralidade capaz de explicar, moralmente, a conduta de Abraão e de o autorizar moralmente a suspender o seu dever moral para com o filho sem, no entanto, sair da teleologia deste domínio (KIERKEGAARD, 1979, p. 143)

Todavia, olhando para o episódio bíblico, isto é, o ato de sacrificar o seu filho Isaac, Abraão não comporta nenhuma beleza do ponto de vista da moralidade, pois isso é um assassinato condenável pela ética, um absurdo, onde a única atitude a ser aplicada seria o julgamento moral. Portanto, esse sacrifício é algo irracional, um estado de loucura, que o cavaleiro da fé⁴³ comete porque está fora de si. Assim, choca e torna-se incompreensível seu estado psíquico e sua atitude perante a sociedade. Esses julgamentos são próprios da esfera ética. A vida está submetida ao que pode ou não. Com isso, salvamos ou condenamos as pessoas segundo o nosso olhar. O critério de validade é o imediatismo das relações.

Kierkegaard bem teria desejado, como quase todo o mundo, enveredar por este caminho. Mas sentia que também esse caminho estava ameaçado de fracasso, ao procurar sua garantia ao lado da norma, da generalidade sem exigência incondicional, de paixão pelo infinito, correndo o perigo de se encerrar na cinzenta intemporalidade do dever e tornar-se um impedimento à plenitude da vida espiritual. A moral que assegura uma sabedoria feita de bom senso e de medida é o bastante, afirma-se, para a solução dos problemas ordinários da vida, para o geral. Mas comporta igualmente o perigo para fazer o homem esquecer que ele é e deve ser um indivíduo singular, submetido a deveres pessoais e revestido de uma responsabilidade própria e inalienável. A ética por ser a lei do geral favorece a tendência que habita em cada um a se perder na turba, ameaça perverter tudo, inclusive a sua moral (FARAGO, 2006, p. 125).

Para o indivíduo, seu desespero-ético consiste nas respostas às objetivações da generalidade sem exigência incondicional sem paixão pelo infinito. O ser indivíduo percorre um caminho sem muitas possibilidades, mas inúmeras obrigações. Sua idealidade de mundo não subtrai sua responsabilidade de responder ao dever. Esse é o grande problema da moralidade, porque afeta de modo a interferir no compromisso, no comportamento das relações sociais, tornando a vida uma exigência pessoal para com a sociedade. Tenta modelar uma experiência de vida, de existência que não dura muito tempo, pois os valores mudam, a noção de mundo é transitória, a noção de Deus é especulativa ou científica, os olhares e as necessidades tendem a mudar com o tempo. Sobre o indivíduo vazio diante da imprescindível necessidade de responder a si mesmo frente ao vazio que lhe resta de acompanhante. O dever está apenas na consciência moral. Mas onde está a construção da subjetividade? Seu princípio? Sua essência? Não

⁴³Na obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard chama Abraão de cavaleiro da fé, para designar sua brava aventura mediante o pedido de Deus para sacrificar seu filho da promessa, Isaac.

será em transcender o meramente normal, dado como pronto e acabado? Será que a subjetividade não está no poder de decisão frente às contrariedades da vida? No encontro com o Paradoxo de si e em si?

A existência-paradoxal necessita de uma compreensão maior do que a imposta pela multidão de pensamentos construídos em relação a Abraão; sua angústia, vista pela categoria da moralidade, é incompreensível. “Existência é abertura ao futuro, onde, na transcendência da decisão e na imanência da repetição, o homem se resgata para fora da temporalidade para voltar a ela renovado, e para renovar-se ainda. Isto se chama viver” (FARAGO, 2006, p. 149). De fato, o indivíduo deveria anunciar seus atos, comunicar suas ações, pois a generalidade como um tribunal psicológico de intervenção sociológica o obriga a responder sempre ao comum. Aqui não há nenhum dever absoluto para com o Paradoxo, isto é, uma relação de transcendência do mero dever moral. A fronteira está condicionada no relativo dos compromissos, que são fundamentos constitutivos da manutenção da sociedade. Essas normas estabelecidas impõem a obrigatoriedade da decisão em função da relação com o outro, isto é, o geral.

O exercício da escolha, acabamos de ver, opõe estética e ética. Não escolhendo, o esteta – sedutor deixa-se levar ao sabor da corrente e das mais diversas fantasias; e indiferença é a norma de suas experiências. Não é um imoral propriamente dito; sua indiferença coloca-o em um confortável amoralismo. Já o ético é aquele homem que escolhe edificar sua personalidade sobre bases sólidas, manter com sua interioridade uma relação que nada teria de arbitrária, ou seja, uma relação cuja legitimidade seria garantida por regras (LE BLANC, 2003, p. 62).

Nesse caso, o indivíduo não é superior ao geral, mas permanece no dever de responder sempre aos seus atos nessa esfera da existência. O contrário apresenta-se na condição do dever de amar o próximo. Segundo Kierkegaard,

É dever, na medida em que este amor está referido a Deus,... no dever, não entro em relação com ele, mas com o próximo que amo... Deus torna-se um ponto invisível e dissipa-se como um pensamento sem consistência; seu poder só se exerce na moral que enche a vida (KIERKEGAARD, 1979, p. 150).

Lembrando, enquanto dever, o indivíduo relaciona-se com o dever de si mesmo; com Deus, enquanto encantamento pelo mistério da fé, só será possível no paradoxo da fé, na paixão subjetiva. Para o homem religioso, isso há de tornar-se algo angustiante. Essa angústia do homem nasce do pecado, pois, para Kierkegaard, só há pecado diante de Deus, quando frente à liberdade que supera a possibilidade na decisão da escolha, tornando-a efetiva. Então, o indivíduo relaciona-se com Deus não por dados objetivos, mas pelo conhecimento da fé que é o pressuposto para conhecer o Desconhecido. Então, temos o Desconhecido e o nada da angústia na existência frente a frente, o Mistério e a nudez da existência.

A Angústia “suspende” o primado da diferença em prol da identidade; limita-se a “acessar” às diferenças entre as várias possibilidades, mas não as leva a sério, não as faz suas na “repetição”. A angústia é, portanto ambígua: o existente se angustia frente ao nada, mas apenas até certo grau. A angústia acena além de si, ao que vem antes e depois da liberdade. Deve-se, portanto, dizer que o estado sonhante da angústia exatamente em sua ambiguidade, está estrategicamente do lado da salvação do espírito (REGINA, 2016, p. 82).

Nessa liberdade, em sua ambiguidade que se relaciona com o nada, o indivíduo se vê preso no desespero-ético, onde ainda não há uma transcendência da realidade objetiva de forma teleológica, sem retirar-se do dever abstrato do divino, do geral. Ele não compreendeu a possibilidade de construir uma paixão subjetiva, mas toda a paixão que tem se fundamenta na carência de dar respostas concretas ao geral. Esse estágio carece de uma suspensão teleológica, o qual, ultrapassado por uma decisão pessoal frente à sua liberdade, escolhe manter sua decisão na fé pelo salto qualitativo para com Deus. No ato da relação com Deus e seu dever absoluto para com o Absoluto, a sua subjetividade vai se construindo mediante suas possibilidades na decisão consigo mesmo no conflito de sua interioridade, dando, assim, a suspensão teleológica da moral. Carece de uma relação com a eternidade. Esse desespero-ético não representa um dever absoluto para com Deus e, nesse caso, Abraão é a não-existência-paradoxal levada até as últimas consequências. Não é ainda o cavaleiro da fé, mas não deixa de possuir o mesmo desespero que o esteta e o religioso. Como se sabe, o desespero é inerente ao homem e sua manifestação é sempre a mesma em qualquer estágio do ser humano. A indiferença reside no grau de consciência que se tem do desespero, no silêncio de viver o Absurdo que é Deus como lugar do homem, onde ele repousa sua identidade. Visto tê-

la alcançado, quando, pelo pressuposto da fé, rompeu o limite da esfera precedente para, na decisão da liberdade, silenciar as objetivações dadas pelo pensamento, a fim de silenciar os tormentos exteriores e lutar interiormente no desejo de alcançar, na subjetividade, aquele sobre o qual nada se pode falar:

“Jacó repousava no lugar” sem nome. Pelo que o lugar é sem nome, é com isso que ele é nomeado. Quando a alma chega ao lugar sem nome, ela alcança seu repouso. A alma repousa lá onde todas as coisas têm sido Deus em Deus. O lugar da alma, que é Deus, é sem nome. Digo que Deus é o inefável. Ora, Santo Agostinho nos diz que Deus não é inefável, pois se o fosse, isso que eu diga que é inefável, seria um falar; pois Deus é mais silenciar que falar (ECKHART, 2006, p. 213).

O silêncio diante de Deus é a compreensão teleológica do desespero em Kierkegaard. Não se pode dizer nada, como no caso de Abraão, que apenas vive a intensidade do pedido de Deus perante o filho da promessa. Mas segue o silêncio do impronunciável. Não levanta os olhos, mas, com o coração, sente todo o peso do acreditar no Inefável. Segue o seu caminho, descobrindo suas limitações, o vazio perante a materialidade e o absurdo da fé. Lévinas cita uma passagem de Kierkegaard sobre a compreensão da fé vista a partir de um movimento dialético que ajuda no enfrentamento do desespero, como uma preocupação infinita. Aí arriscar é uma preocupação necessária ao que crê, visto que nada está pronto e acabado, sobretudo, quando se está na condição de ser indivíduo, uma realidade transitória, construída com Aquele de quem pouco se sabe e, portanto, pouco se pode falar a respeito d’Ele. Por isso, alcançar essa transcendência é imprescindível a não-certeza da fé;

Se tenho fé, escreve Kierkegaard, não posso chegar a ter nada de certeza imediata – pois crer é, precisamente, este movimento dialético que, embora em temor e tremor incessantes, jamais dela desesperar. A fé é, precisamente, esta preocupação infinita de si que vos mantém desporto e pronto para tudo arriscar esta preocupação interior de saber se se tem, verdadeiramente, a fé. Transcendência que não é possível senão pela não-certeza! No mesmo espírito, ruptura com o triunfalismo do sentido comum: naquilo que, em relação ao mundo, é fracasso, jubila um triunfo. Não diremos que o homem de bem triunfará um dia num outro mundo ou que sua causa será uma vez vitoriosa nesta terra; não, ele triunfa em plena vida, triunfa ao sofrer de sua vida viva, triunfa no dia de sua aflição (LÉVINAS, 2005, p. 110).

Em Abraão, não há garantias plausíveis, mas sim a fé de um homem profundamente crente no seu Deus, como possibilidade de uma vida plena, sem garantias, ou seja, apenas a não-certeza, o arriscar. Isso é-nos apavorante, pois é o desespero do silêncio da fé, onde não há sinais de garantias. Mediante essa inerência do desespero, vale ressaltar esse conceito, tirando-o do vulgo que o compreende como algo desprovido de sentido existencial, desorientador da existência ou talvez como a perda de sentido da vida; ou ainda, como um momento onde o indivíduo torna-se incapaz de decidir entre o bem e o mal. Para que não haja dúvidas, o desespero, tal como é compreendido por Kierkegaard, é o que dá sentido à vida, à existência, pois é diante desse estado angustiante, dessa enfermidade melancólica, relação duma síntese entre o finito e o infinito, que a subjetividade humana se efetua. É pelo salto qualitativo no desespero que o indivíduo pode no seu silêncio absoluto se relacionar com o Absoluto, porque o desespero recusa a certeza objetiva do idealismo abstrato e se volta para o conhecimento de si mesmo, construindo, a partir disso, sua personalidade subjetiva.

A diferença que separa o herói trágico de Abraão salta os olhos. O primeiro continua ainda na esfera da moral. Para ele toda a expressão da moralidade tem o seu telos numa expressão superior da moral; limita essa relação entre pai e filho, ou filha e pai a um sentimento cuja dialética se refere à ideia de moralidade. Por conseguinte não se trata aqui de uma suspensão teleológica da moralidade em si própria (KIERKEGAARD, 1979, p. 144).

Abraão seria irreconhecível como cavaleiro da fé se se relacionasse com o Absoluto tendo como referência a relatividade do geral, o que Kierkegaard chama de multidão, ou seja, a massa social, onde as pessoas são números, e não sujeitos singulares, mas aglomerado de pessoas. Se isso acontecesse, Abraão nunca teria existido como cavaleiro da fé. Seu ato perante o filho Isaac não passaria de uma loucura e, com certeza, a ética – e nós a apoiaríamos – condená-lo-ia à perdição. Aqui está o desespero, a angústia infinita do ser, sua melancolia incandescente, devido ao fato de que, nessa esfera, embora reconhecendo a eternidade, o indivíduo está preso a uma opinião geral. Todavia, Kierkegaard não está tentando excluir a ética, recusando-a ao mais elevado grau, isso é inconcebível para esse filósofo. Contudo, o que a concepção kierkegaardiana pretende salientar é que, mesmo existindo pactos sociais indispensáveis para a manutenção do bem viver entre os sujeitos, chega um estado da vida em que é

preciso ultrapassar esses limites, pois tudo tende a perder o sentido. Chega um momento na vida humana em que as coisas só pelo dever não respondem à existência, visto que essa é infinitamente aberta para ser sempre mais. Dado esse fato, a fé é o inter-esse do homem e Deus, pois “o paradoxo da fé consiste em que há uma interioridade incomensurável em relação à exterioridade, e esta interioridade, importa notá-la, não é idêntica à precedente, mas uma nova interioridade” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 151). Diferente da interioridade paradoxal da fé, a atitude ética representa a interioridade diante do geral, uma responsabilidade que surge como resposta ao social e, com isso, ela carece de uma eternidade.

O Indivíduo, ou o singular, tal como é apresentado em Kierkegaard, recusa energicamente que o homem, sua natureza, seus interesses e sua liberdade sejam relacionados com alguma entidade infinita, imanente ou transcendente que pretenderia absorvê-lo. Portanto o Indivíduo opõe-se em si à massa, ao público, à multidão (LE BLANC, 2003, p. 107).

O sacrifício de Isaac, “a famosa história de Abraão, que posto à prova por Deus, vencida a tentação sem perder a fé, recebia, contra toda a expectativa, o seu filho pela segunda vez” (KIERKEGAARD, 1979, p. 113) deve ser analisado desde o momento em que Abraão é convocado por Deus para realizar o ato, e não apenas em relação ao ato final do pai sobre o filho. Olhando o conjunto da obra, vemos que o fundamental é o silêncio do cavaleiro da fé, sua saída de casa, da vista de Sara, sua esposa, até a subida da montanha de Moriija. Sob essa perspectiva, acharemos um verdadeiro sentido à situação de Abraão para com seu filho Isaac, quando ele renuncia a tudo e a todos: resignando-se a Deus, recupera tudo pelo Absurdo.

Mas para Abrão não se tratava, de fato, de sacrificar Isaque como a melhor coisa que tinha, ou seja, de “se resignar” em perdê-la, mas de ter fé em Deus. “Com a fé, Abraão não renunciou a Isaque, mas com a fé, Abraão recebeu Isaque”. A resignação é própria do “cavaleiro do infinito”, certamente admirável, mais ligado a imanência, “porque eu devo sempre empregar as minhas forças para renunciar a tudo”. Ao contrário, o “cavaleiro da fé”, Abraão, não se detém na resignação, mas cumpre um “movimento” posterior; ele se resignou a tudo e, “no entanto, toda essa representação do mundo que ele figura é nova criação do absurdo. Resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo” (REGINA, 2016, p. 74).

No silêncio de seu ato, está o desespero. É o retrato do homem só, a subjetividade em expressão máxima, o indivíduo na sua mais profunda individualidade, onde tem de decidir-se por si e pela posteridade de seus atos. Diante desse fato, o homem em desespero-ético não poderia silenciar seu crime; em vez de heroísmo, ele seria convertido num perverso. Sentir-se-ia obrigado a responder ao divino, transformando a finitude numa infinitude imanente; eternizaria sua temporalidade de forma errônea. Seu ato para com Isaac é atualizado quando Abraão perde para ganhar novamente seu filho no instante da decisão perante o Absoluto, ao decidir na atitude da fé. Assim, descreve Kierkegaard a importância desse momento vivido no instante, onde todo o ato é atualizado com sua força imensurável, consolidando a magnitude da tomada de consciência de si mesmo perante suas escolhas em cada ato de instante.

O instante em que a gente toma consciência de si mesma, em sua validade eterna, é mais importante que tudo no mundo. É como se fosse capturado e enlaçado e já não pudesse escapar nem agora nem em toda a eternidade, como se te perdesse a ti mesmo, como se deixasse de existir, como se no instante seguinte tu o lamentasses, mas não pudesse ser feito pela segunda vez (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 125).

Se o ético não passar pela amargura do desespero-religioso, isto é, pelo arrependimento, ele desconhecerá a suma importância que a vida tem. Arrependimento em Kierkegaard talvez não seja somente um exame de consciência, mas cremos na possibilidade de ser mais do que uma resposta social. Trata-se da decisão tomada a partir da escolha subjetiva do homem em seu silêncio da fé, onde não há uma decisão imposta, mas a livre preferência de escolher a si e a posteridade da sua fé, como uma decisão de um movimento infinito que leva a ultrapassagem das obrigações éticas. É plausível salientar que Kierkegaard não é contra a ética ou que esteja tentando suprimi-la. O intuito é mostrar o indivíduo além da obrigatoriedade do ato: estando inserido na finitude do dia a dia, não escapa a seus anseios o desejo de transcender o imediatismo, sendo jogado no desejo singular de mover-se a uma esfera atemporal. Quando não está obedecendo à moralidade, o homem continua sua vida interior ou ela se resume apenas nos deveres estabelecidos pelo social? Ou quem sabe, talvez ele só se compreenda como indivíduo diante das tagarelices da sociedade do espetáculo. O que se percebe neste indivíduo marcado por contrariedades é a urgência ontológica de um entendimento

maior sobre vida. A antropologia kierkegaardiana nota essa ânsia humana, e busca entendê-la de forma a indicar uma possibilidade que se efetue. No âmago de cada sujeito, encontra-se um certo receio, uma inconformidade com o mundo que não satisfaz a existência, já que, muitas das vezes, nos sentimos até atônitos com a dor da insatisfação que brota de nós. Nada nos confere razões de ser. Não suportamos a nós mesmos em nossa melancolia aguda, queremos certo distanciamento de tudo e de nós. Bate o vazio da incompletude por não nos sentirmos realizados na vida. O que chamamos de impaciência⁴⁴, na verdade, é a ausência de nós mesmo em nós; é quando ficamos fora da nossa compreensão e não nos sentimos inseridos ou aceitos pelo outro, e nos perdemos nas regras estabelecidas por uma sociedade fragmentada antropologicamente. Faz-se necessário reconhecer que há uma transcendência, e não uma fuga, que tende a eternizar o homem comum. Para que isso aconteça, ele precisa descobrir a verdade que há em sua interioridade, momento que se dá por um renascimento do espírito, do eu na angústia. A angústia é a contradição do homem. Ela surge quando o ato e o pensamento se diferenciam; é o momento em que o sujeito passa de uma esfera da realidade a outra. Quando o desespero humano desperta voluptuosamente melancólico, o indivíduo se vê entre o infinito e o finito e, assim, não teme a morte de si, do que era para tornar-se ser. Tal possibilidade é realizada no nada, pois só aí se pode construir algo, uma nova existência como fez Sócrates, segundo Kierkegaard:

Pois ao libertar o homem do temor da morte, ele lhes dá em troca a ideia angustiante de algo inevitável a respeito do qual não se sabe pura e simplesmente nada; e a gente precisa, realmente, estar acostumando a deixar-se edificar com o consolo que há no nada (KIERKEGAARD, 2005, p. 77).

Como havíamos esclarecido, o homem que vive o desespero-estético só vê possibilidades, que estão identificadas como substâncias do futuro. Já aquele que é movido pela esfera do desespero-ético enxerga tarefas, de onde conclui seus objetivos e

⁴⁴A paciência é uma força da alma necessária a cada homem para alcançar aquilo que deseja na vida. Que o caminhante, que se dirige para o seu longínquo destino, não se apresse no começo, mas, de cada vez que cai a noite, pacientemente descanse para poder continuar o caminho no dia seguinte; que aquele que carrega um pesado fardo não se esgote excessivamente no começo, mas, de vez em quando, deposite o fardo no chão, sentando-se ele mesmo ao seu lado, a fim de ganhar novas forças para o carregar (KIERKEGAARD, 2007, p. 11).

seu fim último. O estético não possui uma segurança como no caso do ético em relação à concreção de suas tarefas. Quem está imerso no estético põe sua esperança no exterior de si, tornando-se incapaz de esperar: tudo relativiza na fuga do imediato, não encontra um lugar no mundo onde aja com seriedade. Esse esteta, um cômico por natureza, espera tudo do mundo exterior, que o geral lhe dê o necessário para camuflar sua angústia. Mas buscar algo em si mesmo... Não, isso ele não ousa fazer. O tempo não lhe permite e a coragem também não. “O que Kierkegaard denuncia no esteta é o fato de negar o compromisso existencial a complacência na imediatidade da vida para evitar confrontar-se com as verdadeiras questões, a supervalorização do possível e do virtual em detrimento da realidade” (FARAGO, 2006, p. 128). O ético entende seu lugar no conjunto das obrigações, “a ética é antes de tudo a do cidadão, assegurando a inserção do indivíduo na sociedade” (FARAGO, 2006, p.129), buscando em si mesmo seu lugar, sempre tomando medidas necessárias que deem respaldos ao geral, imaginando encontrar aí a felicidade, ilusão! Enquanto não buscar em si mesmo a verdade, ele subjugará sua existência real. Desse modo:

A ética é o que faz com que o homem devesse o que devém. Não faz, portanto, do homem algo distinto de si mesmo, não aniquila o estético, senão o transfigura. Para que um homem possa viver eticamente é necessário que tome consciência de si mesmo tão profundamente que nenhuma contingência lhe escape (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 131).

Quando o homem toma consciência de si, isto é, opta pela seriedade da vida, assume deveres. Ele expressa sua liberdade no cumprimento do dever que está na sua consciência de responsabilidade social. Onde fica o poder de decidir do indivíduo? Parece que o “tornar-se”, enquanto expressão máxima da liberdade, só manifestar-se-á no paradoxo da fé. Porém, nestas concreções o homem tende a um pré-determinismo posto pela moralidade, onde suas escolhas residem em efetuar o que a multidão espera dele. Caso contrário, não leva sua interioridade ao mais alto grau da moralidade. Aqui, não temos o indivíduo em sua unidade, visto que “o indivíduo (*den Enkelte*) é o homem que chegou à unidade do seu eu no estágio religioso” (FARAGO, 2006, p. 144). O dever-ético praticado pelo indivíduo é sempre a expressão máxima de sua existência nesse estágio. Outra coisa não lhe garante senão um título de honra ao mérito, que homenageia o comportamento exemplar, tornando-o merecedor de um título honorífico,

um esteta revestido de moralidade, uma fotografia estampada em bela moldura a ser posta em sua sala para ser admirado por si e pelos seus compatriotas. Mas passam-se os títulos, as honrarias, as congratulações; fica o homem na sua ontológica solidão em si. Essa vem a ser a única realidade a acompanhá-lo. No fim do dia, pergunta-se: o que sobrou de tudo, senão o cansaço de ser o que se é? É com esse ser nada, cansado, limitado, impossibilitado de voar mais alto que temos que lhe dar. Sou eu mesmo apaziguando meus tormentos de grande profundidade. Aguçado pelos pensamentos solitários, questionados pelos limites da vida, o sujeito é atingido na profundidade do seu eu, precisando combater o homem que é, sem poder desviar-se dessa realidade de ser.

Isto aparece no momento do desespero e abre caminho através da estética, nela e com ela. Pode-se dizer do indivíduo ético que é como um mar imóvel que tem grande profundidade, enquanto que o que vive esteticamente só é atingido na superfície. Por conseguinte, quando o indivíduo ético realizou sua tarefa, quando combateu o bom combate, alcançou o ponto em que se converteu no único homem, o que significa que não há homem como ele e, ademais, que se converteu no homem real. Não é uma façanha ter-se tornado o único homem, pois todo homem tem isso em comum com toda a criação da natureza, pois a verdadeira arte de vida consiste em ser o único homem e, ao mesmo tempo, o homem geral (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 133).

Portanto, não há uma suspensão teleológica da ética – fato ocorrido apenas no momento em que surge a paixão como fé. A moralidade apenas transfigurou o esteta, não houve uma transformação existencial, mas apenas uma mudança de comportamento social determinado por uma postura exigida pelo próprio dever. A transformação existencial só acontecerá na esfera religiosa que culmina numa contradição existencial. Desse modo, o paradoxo vivido por Abraão revela-se um acontecimento elevado ao extremo pelo indivíduo que não é reconhecido por ninguém, senão pelo Absoluto. É, portanto, uma relação absoluta com o Absoluto. “O arrependimento é o último momento do estágio ético. Quando o ético, na exploração de sua história pessoal, na descoberta de sua subjetividade, reconhecer a necessidade do arrependimento, o salto para o estágio religioso irá tornar-se possível” (LE BLANC, 2006, p. 67). Estabelece-se assim, nessa esfera que não há uma relação com Deus, pois não foi possível ao homem estabelecer uma mediação com o Desconhecido. Para que haja esse conhecimento, primeiramente, dentro do cristianismo, precisamos entendê-lo como uma comunicação

existencial que é revelada por Deus que toca o tempo. O que é o cristianismo, e quem é Deus para Kierkegaard, depois de termos nos apropriado do estágio ético, é o que vamos abordar nas próximas páginas deste segundo capítulo.

2.3 Um Inter-esse Existencial

Para Kierkegaard o cristianismo é a questão de seu interesse existencial, o motivo pelo qual lhe vale apenas viver, e ele pretende que todas as pessoas tenham um interesse existencial. Há um árduo desejo de demonstrar essa religião na sua verdadeira essência, sobretudo o caminho religioso apresentado pelo cristianismo que dá acesso a Deus. O grande entusiasmo desse autor é oferecer aos seus leitores a comunicação existencial proposta pelo cristianismo como uma relação entre o homem e Deus, pois, se a existência é um mosaico inacabado, precisa o indivíduo entender essa comunicação religiosa apresentada pelo cristianismo como diz Pascal:

As grandezas e misérias do homem são de tal modo visíveis que é preciso, necessariamente, que a verdadeira religião nos ensine que há no homem um grande princípio de grandeza e um grande princípio de miséria. É preciso, pois, que ela nos explique essas espantosas contrariedades (PASCAL, 1973, p. 142).

Em si mesmo, o cristianismo, como conjunto de doutrinas, não diz nada, não altera a vida do indivíduo, não o faz compreender sua existência. É na relação se efetuando que o tornar-se cristão vira uma real possibilidade. Deus sai das categorias metafísicas abstratas e entra no mundo encarnando-se. O instante da eternidade toca o tempo, eternizando o instante do tempo que se dá na relação da encarnação, quando Cristo assume a condição humana, divinizando-a na relação com o Paradoxo.

O entendimento humano aprende coisas novas ao reconhecer aqueles aspectos delas que já são familiares. Assim, ele é incapaz de captar algo que careça de tais aspectos familiares. Climacus sugere que chamemos o desconhecido de “o deus”. A análise então muda subitamente para um contexto cristão, apesar, de novo, de isso não ser dito explicitamente. A questão discutida, mas não nomeada, é a doutrina cristã da encarnação, segundo a qual Deus tornou-se encarnado como um ser humano, Jesus Cristo, e se revelou, Deus é desconhecido, mas quer tornar-se conhecido por meio da

revelação. Segundo Johannes Climacus, isso também envolve um paradoxo. Deus é infinito e eterno, mas ainda assim se torna finito e temporal com a encarnação. Climacus chama isso de paradoxo absoluto. Essa contradição não é algo que a mente humana possa apreender ou pensar, mas que deve aceitar (STEWART, 2017, p. 183).

Intuímos que, no pensamento kierkegaardiano, a proposta predominante é a recusa ao modelo de experiência religiosa que se fundamenta na questão metafísica de Deus. Em outras palavras, a não aceitação do “Deus dos filósofos”, que busca a imagem d’Ele concebida como substância, causa última da realidade, princípio imutável, ser inteligível. Isso são problemas racionais filosóficos que, segundo Kierkegaard, não respondem à existência. Tais postulações são devaneios do pensamento abstrato, pressuroso em aprisionar Deus em dogmas metafísicos. Ajuda-nos a entender essa questão kierkegardiana o autor Pareyson, que afirma:

O problema da experiência religiosa não é o problema metafísico de Deus, como, ao contrário, supõe quem ainda se pergunta se Deus deva ou não ser concebido como substância ou causa ou como o que quer que seja. Esse é, quando muito, o “Deus dos filósofos”, pelo qual estar – ou, melhor, poderia ter estado – interessada a filosofia, mas que por certo não diz respeito à religião. O Deus da religião é outra coisa: é o Deus de Abrão, Isaac e Jacó, o Deus vivo e vivificante, é um deus a quem se pode chamar de “você” e a quem se pode pedir, um Deus a quem se diz com apreensão *misere mei* e com desespero *ne sileas*, a quem é possível se dirigir perguntando angustiados *quare mi repulisti?* e suplicando com temor e tremor *ne avertas faciem tuam a me*, a quem na hora suprema se confia exclamando *in manus tuas commendo spiritum meum* e implorando *in te, Domine, speravi: non confundar in aeternum* (PAREYSON, 2017, p. 91).

Portanto, deve-se romper a falsa noção criada pelos dogmatismos religiosos que apreendem a existência do indivíduo e do próprio Deus em ideias absolutas a partir de cima, de seus púlpitos eclesiais, tratando de Deus como fazem os filósofos ou os cientistas. Para Kierkegaard, a questão é clara: ou tratamos de fé em Deus ou do raciocínio lógico que pode gerar o acúmulo de conhecimento. Todavia, isso não resolve o problema do sentido da existência e não define quem é Deus em absoluto. Ora, “a existência é o que separa, o que é estranho à ideia absoluta” (tradução livre do mestrando)⁴⁵. Portanto, cabe aos verdadeiros religiosos dizer que Deus é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. O intuito é chegar a essa confiança pela fé. Contra esses

⁴⁵La existencia es lo que separa, lo que es extraño a la idea absoluta (TEOFILO URDANOZ, 1975, p.442).

dogmáticos pregadores, suas amarras impeditivas duma real relação intersubjetiva do eu existindo e do Eu Sou Existindo no instante que toca o tempo, Kierkegaard apresenta Deus como um Paradoxo, uma contradição provocadora de uma atônita intelectualidade sistemática de Deus dentro do cristianismo acadêmico e dogmático, apresentado nos púlpitos da igreja dinamarquesa. Tais pressupostos dogmáticos indicam a teologia como sendo, na verdade, uma ciência da religião. Os dogmas a serem decorados beiram a uma filosofia da religião que se debruça sobre conceitos a fim de explicar as bases da religião e postular ideias sobre Deus ou a fé:

Religião e não sistema filosófico, o Cristianismo é mais comunicação do que uma doutrina teórica com dogmas a serem decorados, ou quiçá compreendidos. É para ser vivido, na obediência aos mandamentos e, em primeiro lugar, o do amor ao próximo. Não constitui uma filosofia, que se explica, mas continua a ser, depois de dois mil anos, escândalo para os judeus e loucura para os gregos (isto é, irracionalidade para os filósofos gregos). E o amor que ele ensina, como tudo o mais que é “especificamente cristão” (crístico), é e tem que ser paradoxal (KIERKEGAARD, 2005, p. 10).

Essa religião, o cristianismo luterano dinamarquês, perdeu o caráter de mistério, tornando-se, nos púlpitos da Dinamarca, um discurso elitista e intelectual para pensadores; sua vivência é vista a partir e praticada como uma corrente espiritual egoística, servindo para sustentar o Estado e os interesses dos pastores, que eram funcionários estatais. Revestidos do poder do Estado, se apresentam ao público como portadores do saber e da verdade sobre Deus. Falam em nome Dele, convencidos muitas vezes, de ser deus. Mas o Estado faz o discurso contrário. Em contrapartida, o Estado é deus: suas normas e leis foram feitas para dirigir, corrigir e inibir, a fim de manter sua autoridade e poder perante todos, inclusive os pastores fantoches.

E assim um homem se compara com o outro, e aquele que compreendeu algo mais do que os outros já acredita ser alguma coisa. Quem dera que, caindo em si, pudesse compreender que diante de Deus ele não é nada. E dado que os homens querem tanto ser alguma coisa, não é de estranhar que eles, por mais que falem do amor de Deus, relutam tanto em se deixar realmente envolver por Ele, porque a exigência e seu critério os reduzem a nada (KIERKEGAARD, 2005, p. 126).

Para muitos, o cristianismo é uma massagem no ego ferido, uma descarga emocional de aliviar as tensões de culpabilidade individualista. Sem compromisso com

a realidade, sem uma mudança interior que leve o sujeito a uma verdadeira transformação para seu crescimento humano e espiritual, tende a ser uma prática terapêutica com a finalidade de adquirir sua paciência⁴⁶ mediante suas preocupações. Quando não, trata-se de um cristianismo puramente compreendido apenas a partir da teologia da prosperidade, isto é, quem oferece mais prosperidade, quem produz mais bens emocionais e financeiros, quem tem mais bênçãos ou propostas de felicidades, aqui e agora, sai na frente do tradicionalismo. Contudo, esse jogo comercial, ao estilo barganha, requer o deslocamento do Evangelho como anúncio da Boa Nova para um produto de consumo que serve de interpretação para as necessidades que a própria instituição cria na vida do fiel. Ele não é apenas um crente, mas um consumidor religioso da marca que é a igreja a que pertence, onde transvestida está a ideia de Deus como a grande marca da passarela comercial da fé. Compreendidos desse modo, os que se dizem cristãos, movidos pelo individualismo egoísta, lidam com a realidade de modo introspectivo, um evento sustentado por sentimentalismo confundido como relação entre o indivíduo e Deus, quando não passa de uma relação meramente pensativa que projeta a realidade humana na imagem do descomprometimento, obrigando o adepto a criar distanciamento das coisas hodiernas, através de uma transcendência desprovida de significado real.

É um cristianismo à margem da realidade, posto e auxiliado numa idealização futura, abstrata. Faz o homem religioso confundir-se com um estético no modo mais crítico que Kierkegaard analisou em sua obra *Temor e Tremor*. O cristão, na contemporaneidade, é inserido no contexto de uma teologia abstrata; forçado a recusar sua condição de homem real, a fim de, tornar-se quase deus, anjo revoltado, contrariando sua condição de indivíduo desesperado e angustiado em suas melancolias

⁴⁶Kierkegaard propõe outra compreensão no que se refere à aquisição da paciência. Para ele o cristianismo não é um sentimentalismo ou uma espécie de relaxamento mental. Foge a característica fundamental do cristianismo como foi dito em *As Obras do Amor*, 2005, p. 91. Um sentido profundo de como adquirir a paciência encontramos em outra obra que diz: “Adquirir a sua alma. Não possui o homem a sua alma? E pode ser essa a verdadeira instrução para ser feliz, aquela que, em vez de ensinar um homem a adquirir, por meio de sua alma, o mundo inteiro, antes o ensina a empregar a sua vida para adquirir sua alma? Nasce nu o homem e nada traz consigo para o mundo e, quer a condições para a sua vida estejam dadas como figuras amigáveis que tudo têm à disposição quer ele tenha penosamente de as descobrir por si – qualquer homem tem, no entanto, de um modo ou de outro, de adquirir as condições para a sua vida. E, mesmo se esta consideração torna alguém impaciente e, assim, incapaz de tudo, os melhores, pelo contrário, compreendam-na e conformem-se com isso – que a vida deve ser adquirida e que deve ser adquirida na paciência (KIERKEGAARD, 2007, p. 11).

encontradas nos emaranhados das encruzilhadas vitais; portanto, o cristianismo não deve ser uma doutrina religiosa, mas sim, uma comunicação existencial, um tornar-se. Os cristãos de hoje, ou, pelo menos, boa parte deles, buscam apenas o bem-estar, não se lembram do cristianismo vivenciado no martírio, pelo amor ao próximo (*As Obras do Amor*). Antes, procuram a prosperidade e o elogio de suas oratórias pronunciadas nos púlpitos eclesiais, “pois Lutero dizia ser preciso pregar nas ruas, mas infelizmente o dizia num púlpito de igreja” (KIERKEGAARD, 2005, p. 10). Kierkegaard critica veemente esse cristianismo estético apresentado nos sermões dominicais. Não passa de agrado aos ouvidos eruditos de sua época. Os sentados nos bancos da igreja luterana não assumem um compromisso retirado da mensagem cristã, mas estão habituados a usar o cristianismo para fundamentar suas trocas de favores pessoais. Ele acredita que tais cristãos não se comprometem com o verdadeiro agir que corresponde ao homem crístico. Por isso, não há uma relação com o verdadeiro Deus, mas relacionam-se com o ato social que se tornou o culto dominical, onde todos são apresentados e vistos socialmente. Então, o motivo não é a relação paradoxal, mas a paradoxal interpretação ou vivência estética da fé. Ao analisar o comportamento dos cristãos de cultura, Kierkegaard se propõe a apresentar em seu pensamento sua compreensão sobre Deus, e de como Ele deve ser crido dentro dessa mesma religião.

Na concepção kierkegaardiana, o cristianismo não é, pois, relato histórico, mas uma possibilidade que se abre diante de cada indivíduo. O cerne passa a ser a paixão. Alguém pode ser apaixonado e não ser um cristão, tal como Feuerbach, e nem por isso sua paixão terá menos valor. Entretanto, no cristianismo, independentemente da paixão do indivíduo, a verdade do objeto é válida por ele mesmo, pelo Deus que lhe é exterior (PAULA, 2009, p. 28).

O cristianismo deixa de ser uma compreensão histórica quando o indivíduo que se relaciona com ele, vive na relação de assumi-lo como uma possibilidade aberta a si mesmo. É preciso executar a arriscada tarefa da aprendizagem na fé de que o Deus com o qual se relaciona é-lhe exterior. Há uma mudança de foco da relação e do entendimento humano. Não é somente a paixão que está a mover sua intencionalidade, mas a descoberta da força presencial do Outro que lhe supera em suas compreensões de si mesmo e do mundo. Por isso, Kierkegaard se relaciona com termos contraditórios que expressam a onipotência de Deus. Essa sua atitude é devido à inoperante manobra realizada dentro do cristianismo por alguns membros da Igreja Luterana na Dinamarca.

Esses pastores de sua religião, não do verdadeiro cristianismo, não buscavam uma verdade eterna, porém preocupavam-se em eternizar seus discursos fantasiosos por meio de uma explicação lógica que correspondesse ao entendimento humano sobre a verdadeira origem da religião, principalmente do cristianismo, como se ele fosse um dado capaz de ser abarcado pelo pensamento histórico. Tal manobra da concepção lógica estava se alastrando por toda a Igreja estatal da Dinamarca, não obstante os seus líderes já tivessem adotado tal pensamento, como é o “caso do pastor Adolph Peter Adler (1812-1860), pároco da Ilha de Bornholm (em 1841), célebre estudioso de Hegel e autor de um livro de sermos (em 1843)” (PAULA, 2009, p. 55). Acreditamos que os conceitos trabalhados por Kierkegaard manifestam sua insatisfação e discordância para com a Igreja Luterana na Dinamarca que, por meio de seus líderes, esteticamente apresentavam uma conturbada imagem de Deus em seus sermões; a finalidade era satisfazer as manobras políticas das autoridades civis. Havia se introduzido no altar dessa igreja o culto ao cristianismo metafórico, descomprometido com a realidade. Seus sermões estavam corrompidos por tendências da época, como afirma Stewart:

Normalmente pensamos em um sermão como algo parecido com uma palestra, onde um padre ou um pastor explica certa passagem ou ideia bíblica para a congregação. Mas aqui também Kierkegaard pretende mostrar outra compreensão diferente. Mesmo que ele diga que alguns pastores em seu próprio tempo tenham sido corrompidos pela academia e pelas tendências filosóficas recentes, e que por isso fazem sermões que soam como palestras, essa não é a verdadeira natureza do sermão. E então vem a passagem verdadeiramente surpreendente. Kierkegaard escreve: “Mas pregar é realmente a mais difícil de todas as artes, e é essencialmente a arte que Sócrates louvava, a arte de ser capaz de conversar” (STEWART, 2017, p. 186).

Quando a pregação é vista como a arte de ser capaz de conversar, isso muda a perspectiva posta pelos pastores luteranos da Dinamarca. Tornar-se a arte de comunicar, depois de ter feito a aquisição da existência de uma verdade que gera um motivo pelo qual se possa viver. Não se pode aceitar a proposta de uma palestra corrompida por tendências de categorias lógicas, mas trata-se de uma soteriologia na condição de tornar-se crente, isto é, apresentada a encarnação, agora se deve comunicar como adquirir a alma para a teleologia. Se o sermão não for tratado do ponto de vista da salvação do crente, nada diz sobre a fé. Por isso, Kierkegaard introduz no cristianismo a noção de Absurdo, com intenção de reafirmar a impossibilidade objetiva de fazer de

Deus um conhecimento teligível. Sendo um Paradoxo Absoluto, só há a possibilidade do conhecimento imediato pela via da paixão, movida pela fé na esfera da subjetividade.

Quando a inteligência não consegue meter o paradoxo na cabeça, não é ela quem o inventou, mas o paradoxo mesmo, que seria bastante paradoxal para não ter escrúpulos de dizer que a inteligência é tão estúpida, que diante de uma mesma coisa no máximo diz sim e não. (KIERKEGAARD, 2008, p. 81).

Esse paradoxo nos expõe ao absurdo, pois, à medida que a razão reconhece um limite, o de não conhecer tal coisa, encontra-se na perdição dos sentidos; e se nada alheio a ela poderá conhecer, torna-se, ao mesmo tempo, o Absurdo uma loucura e escândalo aos critérios da razão.

No *corpus kierkegaardiano*, vários conceitos são apresentados para se falar de Deus. Os mais trabalhados pelo autor são “Absoluto” e “Paradoxo”. Ambos são amplamente discutidos nas obras *Temor e Tremor* e *Migalhas Filosóficas*. Vamos encontrar outros conceitos como o “Desconhecido” ou “Absolutamente-Diferente” na obra *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas Vol. I e II*. Tendo a amostragem dos temas que revelam um pouco do que é Deus para Kierkegaard, para começarmos este capítulo, far-se-á menção duma oração kierkegaardiana, que revela esperança em meio ao desespero e sua confiança no que virá. Revela, ainda, o conhecimento que sai da abstração para a existência da vida em Deus, de modo que as dores da vida sejam evanescidas pela esperança no Paradoxo. É um Deus mais místico que dogmático, mas de fé do que de conceitos.

Pai celeste! A ti se volta nosso pensamento. És tu quem ele procura de novo nesta hora, não como o passo incerto do peregrino extraviado, mas como o vôo seguro da ave que conhece em o seu ninho. Não permitas, ó Deus que nossa confiança em ti se esvaeça como ideia fugaz, como o recurso de um momento ou as assegurações falazes deste coração carnal. Faze que em nós a nostalgia do teu reino e nossas esperanças de teu esplendor não sejam dores infecundas, nem sejam como nuvens sem chuva. Mas, como orvalho que dessedenta, atendidas, banhem nosso lábios, e, como o teu maná celeste, saciem-nos para sempre (KIERKEGAARD, 1990, p. 25).

2.4 Deus para além da Religião⁴⁷

Kierkegaard, usando o pseudônimo de João Climacus, na obra *Migalhas Filosóficas*, ao introduzir a noção de Deus, apresenta-O como um Paradoxo e um Absurdo. A procura que gera o desejo de conhecer o Paradoxo, isto é, Deus, deixa a existência no campo da contradição marcada pela paixão paradoxal da inteligência. Tal contradição surge quando a paixão se depara com esse Desconhecido que, de fato, existe, embora permaneça desconhecido e inexistente. Em as *Migalhas Filosóficas*, ele se utiliza da dialética da ironia: ao mesmo tempo em que afirma alguma coisa, em seguida a nega. Esse Desconhecido é o Deus como mestre e salvador, o qual não é totalmente compreendido pela paixão paradoxal da inteligência, permanecendo presa no limite existente entre a paixão e o desconhecido pela própria inteligência.

A inteligência não pode ir mais longe: mas o seu sentido de paradoxo leva-a a aproximar-se do obstáculo e a ocupar-se dele; porque, pretende exprimir a sua relação com ele negando a existência daquele desconhecido, não dá certo, visto que o enunciado desta negação envolve precisamente uma relação. Mas o que é então este desconhecido (pois dizer que ele é o deus significa simplesmente que ele é para nós desconhecido)? Enunciando-se sobre ele que é o desconhecido, dado que não se pode conhecê-lo, e que, se mesmo assim se pudesse conhecê-lo, não se poderia enunciar-lo, a paixão não se dará por satisfeita, embora ela tenha captado corretamente o desconhecido como limite: mas o limite é justamente o tormento da paixão, ainda que ao mesmo tempo seu incitamento. E, no entanto ela não consegue ir mais adiante, quer ela arrisque uma saída via negationis, quer via eminentiae (KIERKEGAARD, 2008, p. 71).

A inteligência busca romper limites, dando a impressão de que tudo se pode conhecer e averiguar. Não aceita dados que se apresentem como ilimitados. E quando algo se torna indecifrável, a razão logo exclui como desinteressante, uma vez que não foi possível catalogar tal fenômeno. Há, no racionalismo instrumental, um limite: o de não possuir toda a verdade, de não ter posse do todo da vida, mas algo sempre escapa aos seus telescópios científicos. Esse limite se faz presente mesmo que sejam usadas acrobacias teóricas na intenção de tornar o Desconhecido verificável, isto é, dedutivo, a

⁴⁷ Na introdução “O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos” de autoria do Mestre Eckhart, Leonardo Boff faz uma referência semelhante a essa temática: “A mística não conhece confissões. Ela perpassa todas as religiões. É a irrupção de Deus dentro da vida humana. Embora dentro, Deus está sempre para além de todas as religiões. Ele se comunica a todos e se deixa encontrar por todos que o procuram” (BOFF *in* ECKHART, 2005, p. 11). Pretendemos chegar a uma compreensão maior dessa temática em Kierkegaard.

fim de que ele se torne a máxima compreensão da realidade. Todavia, essa paixão movedora que a inteligência dispõe em si mesma é portadora do elemento paradoxal, porque ela é apenas um modelar do pensamento buscando desconstruir o que ela mesma não sabe o que é. Ao chegar ao limite epistemológico da própria inteligência, ela se depara com a presença do Paradoxo: falamos do Desconhecido, e, portanto, a razão não pode ir mais além do seu limite cognitivo, ficando presa na incognoscibilidade⁴⁸ desse Desconhecido que se revela ao indivíduo, mas não há concatenação das ideias.

Percebemos nesse modelar do pensamento que o Desconhecido tornar-se-á conhecido para, logo em seguida, voltar a ser desconhecido. Essa trama dialética, Kierkegaard denominá-la-á de “*paixão paradoxal da inteligência*”. Esse jogo é dado num contexto dialético: postula-se que o Desconhecido venha a ser conhecido e existente para a inteligência que buscava abranger o todo da realidade, porém, ao lançar-se sobre esse que agora é conhecido, a razão verá que o conhecido retornou a ser desconhecido e inexistente. Em outras palavras, o intelecto não consegue abarcar todo o Paradoxo que existe, apenas aproximar-se via lampejos paradoxais, quando o Paradoxo dá a condição que é a fé, sobretudo porque “a própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé” (KIERKEGAARD, 2008, p. 95). Mediante esse fato, Kierkegaard concorda com a impossibilidade da possível prova da existência de Deus, pois “a fé é diferente da prova: uma é humana, a outra um dom de Deus” (PASCAL, 1973, p. 106), pois ao jogarmos esse drama das palavras epistemológicas, ou seja, ao procurarmos derivar o ser por meio do pensamento, sem o paradoxo da fé, estamos eternizados, de certa maneira, ao *cômico*, pois “cômico é todo homem que não tem um interesse apaixonado infinito e, no entanto, quer persuadir os outros que tem este interesse por sua salvação eterna” (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 217).

O pensamento sucessivamente se consome na presença do inesgotável, pois “o entendimento conta e reconta, calcula e calcula, mas jamais alcança a certeza que a fé possui; assim também a lei, ela determina e determina, mas nunca chega à soma global

⁴⁸Se tivesse razão aquela sagacidade presunçosa, orgulhosa de não ser enganada, ao achar que não se deve crer em nada que não se possa ver com seus olhos sensíveis então em primeiríssimo lugar dever-se-ia deixar de crer no amor... O que é mais difícil, despertar alguém que dorme, ou despertar alguém que, acordado, sonha que está acordado? (KIERKEGAARD, 2005, p. 19).

que é o amor” (KIERKEGAARD, 2005, p. 129), não dá conta de explicar o Absoluto que é Deus, Aquele que, em si, se assume como “Eu sou”⁴⁹. O Eu sou não é um absolutismo do tipo monárquico, mas o sentido profundo concedido à realidade do indivíduo que se tona eu sou existindo na existência. Mediante tal afirmação, Kierkegaard trabalha a questão de Deus no contexto do Paradoxo, ou seja, Aquele impronunciável totalmente, que continua desconhecido entre o limite da verdade e da não-verdade, de modo que confrontem-se os modos de existência entre um pensador subjetivo e um pensador objetivo. No cristianismo, o discípulo é sempre a condição da não-verdade em si; para que chegue à verdade em si, é preciso que Deus a possibilite pela condição, isto é, a fé no Paradoxo desconhecido. Por isso:

Kierkegaard, por intermédio do seu pseudônimo Clímacus, sugere que se dê a esse desconhecido o nome de “o deus”. Deste modo, Clímacus confessa que Deus não é senão um nome e entende por esse “nome” uma denominação pura e simples para designar “a coisa desconhecida”, “o desconhecido” com o qual se depara o homem, radicalmente não simbolizável. Mas, se Deus é o limite da esfera do conhecido, o além do conhecido, toda a afirmação sobre Deus é nua de sentido. Há coisas que a linguagem não pode dizer e, se mesmo assim a linguagem fala sobre elas, estas se transformam em outra coisa, passando da “existência” à “abstração” do pensamento privado de referências, mas então a linguagem está desconectada do sentido, dado que este só pode ser existencial (FARAGO, 2006, p. 201).

No discurso do *corpus kierkegaardiano*, “Deus não é um nome, mas um conceito” (KIERKEGAARD, 2008, p. 66), e como tal pode ser dito infinitamente, de vários modos, porém não oferece nenhum conhecimento acerca da verdade quem Ele é e, assim, a afirmação sobre Deus continua nua de sentido. Ele é um lugar onde o homem deve chegar como nos diz o Mestre Eckhart no Sermão 36b: “Ele diz: ‘A um lugar’, mas não o nomeia. Esse lugar é Deus. Deus não tem nenhum nome próprio. É lugar e localização de todas as coisas, é lugar natural de todas as criaturas” (ECKHART, 2006, p. 216). Dessas ideias kierkegaardianas, da incapacidade de dizer alguma palavra sobre quem é Deus, o que é a Revelação, Lévinas comunga, ao afirmar que:

Pode-se até perguntar, ao ler Kierkegaard, se a Revelação que diz sua origem não é contrária à essência da verdade transcendente que, por aí, afirmaria ainda sua autoridade importante contra o mundo, pode se perguntar se o

⁴⁹ Êxodo 3, 13 – 15.

verdadeiro Deus pode jamais desvelar seu incógnito, se a verdade que se expressou não deveria logo parecer como não dita, para escapar à sobriedade e à objetividade de historiadores, filólogos e sociólogos que a vestirão ridiculamente com todos os nomes da história, que reduzirão sua voz de fino silêncio aos ecos dos ruídos que prorrompem nos campos de batalha e nos mercados, ou à configuração estruturada de elementos sem sentido. Pode-se perguntar se a primeira palavra da revelação não deve provir do homem como na antiga oração da liturgia judaica em que o fiel rende graças não por aquilo que recebe, mas pelo próprio fato de render graças (LÉVINAS, 2005, p. 88).

Não sendo abarcado sistematicamente pela intelecção, continua existindo na impossibilidade cognitiva de expressar o Eu sou em geral. Delimita-se a consciência a se ver presa no mundo parcial dos conceitos, das conjecturas, dos paradigmas postulados pela paixão paradoxal da inteligência, “pois os conceitos, assim como os indivíduos, têm a sua história e, tal como eles, não conseguem resistir ao poder do tempo” (KIERKEGAARD, 2005, p. 23). Os conceitos, axiomas que buscam dizer algo sobre Deus, são aplicados pela via dos princípios dedutivos da racionalidade objetiva. São desvinculados, desligados das *res* (coisas) concretas. Apresentam-se como postulados, segundo Kierkegaard, desprovidos de uma existência real, mas suspensos numa esfera abstrata e vaga sem correspondência real com a realidade. Tudo o que se diga sobre Deus são apenas palavras que não esgotam quem Ele é, sua essência continua inalcançável. Ele está para além das teorizações que o intelecto se propõe a estabelecer como regras de conhecimento. Essa afirmação é corroborada pelo Mestre Eckhart: “Deus porém não é espírito, segundo o dizer de São Gregório, e todas as palavras que enunciamos sobre Deus são apenas um barulho sobre Deus” (ECKHART, 2006, p. 217). No campo das categorias, dos axiomas, não há problema em pensar as ideias abstratas e dogmatizá-las, elaborar suas definições e inseri-las em catálogos, a fim de enxertar o conhecimento. Isso é apenas um absolutismo do conhecimento querendo se firmar como a verdade em si. Em si, não responde ao indivíduo nas suas preocupações, necessidades, mas o deixa em devaneio. “O que importa, para Kierkegaard, não é encontrar a verdade objetiva, mas a verdade nossa, subjetiva, exclusivamente do indivíduo” (SCIACCA, 1968, p.85).

No ato de existir, – “existir é ser apaixonado. Há uma paixão do entendimento que transporta o existente para tal profundidade da existência, que é ternamente retornado ao sim, dominado pelo cuidado da felicidade eterna” (tradução literal do

mestrando)⁵⁰ – correlativo à completa ação do sujeito de se perceber como ser no mundo; o indivíduo é convocado a agir com interferências práticas, elaborando relações paradoxais, construindo sentido às coisas, à vida. A relação do indivíduo com Absolutamente-Diferente realiza-se por meio da receptividade, no episódio religioso da fé, quando o homem sai de uma razão pré-reflexiva, isto é, descola-se das *res* (coisas) de caráter puramente estético e obrigatório, para assumir uma reflexão sobre as possibilidades de seus atos.

Nessa dialética da receptividade, causadora da interação do sujeito como Outro sujeito por meio de relações intersubjetivas, embora divergentes, tendem ao ajuste das existências. Nota-se, em Kierkegaard, que “o *deus*”⁵¹ se desfigura da ideia de conceito, assume a identidade do nome, é outro indivíduo sendo compreendido por outro indivíduo na e pela condição do instante. Esse autor anseia ultrapassar a conceitualização, propõe ao indivíduo a descoberta da verdade subjetiva de si para conhecer Deus, diferente do que a filosofia alemã postulava. Para “Hegel o pensamento não precisa ser interrogado desde fora; pois este pergunta e responde a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2005, p. 41). Por isso, o “objeto é uma divergência a ser ajustada entre aquele que pergunta e aquele que responde e o desenvolvimento do pensamento se consuma neste passo alternado (alterno pede), neste claudicar de ambos os lados” (KIERKEGAARD, 2005, p. 41). A interrogação recai sobre a existência. Por isso, ela precisa responder a si mesma para adquirir a verdade subjetiva que busca a relação com o Absolutamente-Diferente.

Kierkegaard propõe que, diferente da objetivação, principalmente do sistema hegeliano, o Paradoxo no qual o cavaleiro da fé acredita – como ocorreu no episódio de Abraão na obra *Temor e Tremor* – seja construído entre divergências paradoxais a se ajustarem, pois Ele aparece nas contradições. Por isso, o Deus no qual Abraão acreditou não pode ser entendido como um princípio ontoteológico e Abraão não pode ser considerado esquizofrênico. É justamente nessa possibilidade do ajuste que o cavaleiro

⁵⁰Existir es ser apasionado. Hay una pasión del entendimiento que transporta al existente a una tal profundidad de existencia, que se encuentra eternamente vuelto hacia sí, dominado por el cuidado de la beatitud eterna (TEOFILO URDANOZ, 1975, p. 443).

⁵¹Migalhas filosóficas é um texto sobre a doutrina da encarnação e da revelação de Jesus Cristo. Mas Kierkegaard tem o cuidado de não mencionar Jesus pelo nome ou de fazer sua análise explicitamente em termos do cristianismo. Ele fala simplesmente sobre “o deus” de modo que poderia se aplicar a qualquer religião revelada (STEWART, 2017, p.182).

da fé trabalha. Seu pensamento vive nas constantes contradições da razão estética e estática, mas ele sabe que, para efetivar a sua existência de forma elevada, precisa construir a relação entre as divergências existenciais, pensar Deus para além da religião, do dogmatismo religioso, do conhecimento abstrato. Essa crítica de Kierkegaard a Hegel e o desapego da estética e de outras coisas, como as posses de bens, também foi notada por Lévinas que escreve:

Mas quando Kierkegaard reconhece, na insatisfação, um acesso ao supremo, não recai, apesar das advertências de Hegel, no romantismo. Ele não parte mais da experiência, mas da transcendência. É o primeiro filósofo que pensa Deus sem o pensar a partir do mundo... E a proximidade de Deus devolvida ao homem, é, talvez, um destino mais divino que o de um Deus gozando de sua divindade. Kierkegaard descreve: “No caso dos bens terrestres, à medida que o homem sente menos necessidade deles, torna-se mais perfeito. Um pagão, que sabia falar dos bens terrestres, dizia que Deus está feliz porque não tinha necessidade de nada e que, depois dele, vinha o sábio, porque tinha necessidade de pouco. Mas, na relação entre o homem e Deus, o princípio é invertido: quanto mais o homem sente a necessidade de Deus, tanto mais ele é perfeito”. Ou “Deve-se amar a Deus não por que ele é perfeito, mas por se ter necessidade dele”; ou: “Necessidade de amar – supremo Bem e felicidade suprema” (LÉVINAS, 2005, p. 110).

Estando situado no “*período pós-hegeliano*” e contrário aos hegelianos de esquerda⁵², a esse modo de pensar de sua época, para demonstrar os limites epistemológicos desse momento conturbado, Kierkegaard faz uso das expressões dialéticas contraditórias, da negatização da objetividade para se referir a Deus, quando, em Cristo, se encarna e é crucificado, “que para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura... Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte que os homens” (1 Cor. 1, 23-25). Ele busca transcender os limites hegelianos não partindo da experiência *a priori*, dos conceitos técnicos. Portanto, não é um Deus absoluto em si mesmo, ausente e intocável, mas um Deus encarnado na realidade do homem.

⁵²Estes eram um grupo de pensadores que entendiam Hegel como crítico das crenças religiosas tradicionais e usavam sua metodologia filosófica para tentar destruir o cristianismo. Além de Strauss, escritores influentes como Ludwing Feuerbach e Bruno Bauer também pertenceram a esse grupo. Kierkegaard sempre tentou evitar ser afiliado a grupos e presumivelmente discordava da compreensão predominantemente secular do cristianismo defendida pelo hegelianos de esquerda (STEWART, 2017, p. 93).

A perspectiva de Kierkegaard aqui é uma resposta à ideia de mediação encontrada nas obras de hegelianos como Martensen. Segundo a visão hegeliana, não há dicotomias ou contradições absolutas, e tudo pode ser mediado. Então, como vimos, segundo Martensen, não há diferença absoluta entre humano e divino, ou entre finito e infinito, temporal e eterno. Cada um desses termos é necessariamente relacionado ao outro e, portanto, mediado por ele. Conjuntamente, ele forma uma estrutura conceitual mais elevada, pois precisam ser considerados como pertencentes uns aos outros organicamente. Quando os termos são compreendidos assim, é possível dar uma explicação filosófica à encarnação e à revelação de Cristo. De acordo com a lógica especulativa de Hegel, não há contradição em pensar que Deus, como o infinito, tornou-se finito. Foi a essa explicação que Kierkegaard objetou. Com a doutrina do paradoxo absoluto, ele claramente insiste que a revelação é uma contradição irreduzível, um ou/ou” que não pode ser mediado (STEWART, 2017, p. 183).

Esse Paradoxo é incognoscível ao pensamento puro. Deus como o Escândalo, a Loucura dentro de uma relação paradoxal, torna-se alcançado, sobretudo na compreensão cristã, a vivenciada pelo homem crístico. Lévinas chamará de humildade da transcendência, onde ele vê nessa atitude a força da verdade sendo revelada. É o que Kierkegaard chama de Paradoxo da fé, essa manifestação de Deus no tempo, causa de escândalo e loucura para gregos, judeus e gentios. Lévinas diz que Kierkegaard foi quem melhor compreendeu essa manifestação de Deus ou noção filosófica de transcendência, onde o eterno toca o tempo e o tempo é tocado pelo infinito da transcendência.

Sem dúvidas, é Kierkegaard quem melhor compreendeu a noção filosófica de transcendência que o tema bíblico da humildade de Deus comporta. A verdade perseguida, para ele, não é simplesmente verdade mal aproximada. A perseguição e a humilhação, por excelência, à qual ela expõe, são modalidades do verdadeiro. A força da verdade transcendente está na sua humildade. Manifesta-se como se não ousasse dizer seu nome, não vem tomar lugar no mundo com o qual se confundiria de imediato, como se não viesse do além (LÉVINAS, 2005, p.88)

Quando na obra *Temor e Tremor*, o autor pseudonímico traz à tona o problema de Abraão e sua relação com o filho Isaac, Johannes de Silentio problematiza uma questão de cunho teleológica: trata dos fins necessários do ato de ser no mundo e de conhecer Deus tendo a fé como pressuposto, isto é, caminho de encontro. Kierkegaard observa que o ato de conhecer Deus não se dá pelo pensamento, mas pela vivência de uma realidade que está subtraída do conhecimento lógico. Portanto, a fé, mais do que

um dogmatismo, é um outro modo de conhecer as coisas, sobretudo as divinas, as realidades para além da inteligência científica, a inteligência da alma. Ela é uma resposta ao coração angustiado, ao indivíduo sofrido, que recebe a iluminação da fé para ter acesso a Deus. Há de nos ajudar nesse modo de conhecer Deus pela fé o filósofo Pascal:

Deus quis redimir os homens e abrir a salvação aos que o procurassem. Mas os homens se tornam tão indignos disso que é justo que Deus recuse a uns, por causa do seu endurecimento, o que concede a outros por uma misericórdia que não lhes é devida. Se ele pretendesse vencer a obstinação dos mais endurecidos, tê-lo-ia feito, descobrindo-se-lhes tão manifestadamente que ele não poderiam duvidar da verdade da sua essência, como surgirá no último dia, com um tal brilho de relâmpagos e uma tal revolução da natureza que os mortos ressuscitados e os mais cegos o verão. Não foi assim que ele quis surgir em seu advento de doçura, porque, tornando-se tantos homens indignos de sua clemência, quis privá-los do bem que não pretendiam. Não era, pois, justo que aparecesse de maneira manifestamente divina e absolutamente capaz de convencer todos os homens; mas não era justo também que viesse de maneira tão oculta que não pudesse ser reconhecido pelos que o procurassem sinceramente. Quis tornar-se perfeitamente cognoscível a estes; e assim, querendo aparecer a descoberto aos que o procuram de todo o coração e oculto aos que o evitam de todo o coração, temperou seu conhecimento, de sorte que deu marcas de si visíveis aos que o procuram e não aos que não o procuram (PASCAL, 1973, p. 145-146).

Mestre Eckhart nos ajuda a compreender esse pensamento de Pascal. Deus não age por imposição. Todavia, é mediante a disposição que o indivíduo constrói conforme seu perceber-se no mundo, onde lhe brota a vontade de completude, a partir da percepção do puro nada em que está assentada a sua vida. Resta-lhe decidir por uma esfera absoluta, relativizando outras esferas, para conferir sentido a esse puro nada.

Deus age conforme a disposição que encontra. Da mesma forma Deus não opera igualmente em todos os corações; opera conforme a disposição e a receptividade que encontra... o coração deve assentar num puro nada, onde há também um máximo de possibilidade (ECKHART, 2005, p.155).

Fica subtendido que o modo de operar de Deus é uma condição dada quando o eterno toca a temporalidade da vida, quando se encarna o Absurdo na finitude humana. Não é só uma força da vontade sensível, porém, é o sensível do corpo que percebe o evento da possibilidade, pois, uma vez no puro nada, é interrogado pela fé trazido para dentro do Paradoxo. Kierkegaard discutirá essa dupla categoria do Paradoxo e do

Absurdo na relação com a fé⁵³ tomando o caso de Abraão, assentado sobre o puro nada, onde o incompreensível, isto é, Deus ultrapassa todo racionalismo e suas categorias da aquisição do conhecimento, vem a ser conhecido no Eu Sou existindo. Assim, afirma a obra *O Matrimônio*:

Quando declaro que Deus é incompreensível, minha alma se eleva ao Todo Poderoso, e o afirmo nos momentos de felicidade suprema, posto que é incompreensível, porque o é seu amor, e porque seu amor excede a todo o entendimento. Aplicada a Deus, esta palavra, incompreensível designa a perfeição suprema; ao contrário, se a aplicamos ao homem revela sempre um defeito, e, às vezes, um pecado (KIERKEGAARD, 1969, p. 16).

Deus, como o incompreensível, nos remete ao Paradoxo na consciência presente no limite do pensamento. Ele que toca o instante, manifesta-se para o sujeito numa percepção e num conhecimento imediato; nesse instante, se contradiz a objetivação das coisas, sobretudo do pensamento moderno e sua incansável busca de afirmar a historização do cristianismo. Esse pensador dinamarquês trabalha para reorganizar esse mal-entendido, visto a impossibilidade de traduzir o cristianismo em fatos históricos, como se fosse um recorte jornalístico, principalmente porque afirmar tais questões é, no final de tudo, uma tentativa fracassada de fazer de Deus uma ideia abstrata, uma dúvida hiperbólica, quando Ele continua sendo um Absurdo ao intelecto: “a filosofia hegeliana ou a filosofia anula a pessoa, a ética e a fé” (SCIACCA, 1968, p. 86).

O intelecto pode pensar o infinito, mas não o “absurdo”, porque é absurdo para o pensamento, constitutivamente intranscendível, predispor-se ao encontro com aquilo que o transcende, mas que, ao mesmo tempo, o salva da indiferença por si mesmo. Enquanto o infinito do intelecto distrai o existente do seu próprio existir, o absurdo da fé tudo redime, consentindo que ele faça de sua mesma existência uma “nova criação”. “Pelo absurdo”, o cavaleiro da fé sabe se mover no mundo com a segurança de quem controla perfeitamente as próprias forças (REGINA, 2016, p.74).

⁵³Ele (Kierkegaard) não diz que a fé é razoável ou compreensível, mas que ela é um paradoxo que não pode ser apreendido discursivamente. Ele diz que Abraão age “em virtude do absurdo”. Isso não é uma recomendação da fé ou um argumento para convencer os céticos. Se um cético exigisse razão sólida para pensar que Abraão recebeu a revelação de Deus, e se nossa resposta fosse que Abraão acreditou em virtude do absurdo, isso não seria muito convincente para ninguém. Dizer que alguma coisa [e absurdo geralmente significa desprezar essa coisa, e não é possível interpretar isso como um argumento positivo para uma tese. Compreende a fé como um paradoxo pode ser visto como que se chama de “conceito negativo”, ou seja, um conceito que não tem conteúdo positivo concreto, mas deixa as coisas em aberto. Ao propor o conceito de fé como um paradoxo, Kierkegaard de fato não resolve definitivamente o problema sobre a fé, mas problematiza a questão e, com efeito, nos convida, seus leitores, a continuar a explorá-la por nós mesmos (STEWART, 2017, p. 175).

A fé pode tornar-se objeto do entendimento enquanto conhecimento imediato, cuja tendência é revestir-se dos conceitos, busca descrever um assunto sistemático, isto é, um objeto da dúvida metódica. A fé não está no duvidar as coisas. Quando isso acontece, estamos trabalhando com o desejo de conhecer e o das certezas. No fundo, é um desejo de segurança que se cria para se sustentar em realidade palpáveis. Na dúvida, nada se conclui, nada está determinadamente pronto. Há sempre a insegurança das próprias forças, há sempre o absurdo para o pensamento que pensa o infinito das possibilidades. Pelo contrário, a fé é o desprovemento das dúvidas, mas a conclusão de um acreditar em algo desprovido de seguranças racionais, que sustenta o coração do angustiado, necessitado de respostas existenciais.

A fé é o oposto da dúvida. Fé e dúvida não são duas espécies de conhecimento que se deixam determinar no prolongamento uma da outra; pois nenhuma das duas é um ato de conhecimento, e elas são paixões opostas. A fé é o sentido que capta o devir, e a dúvida, o protesto contra toda conclusão que quer ir além da percepção imediata e do conhecimento imediato. O duvidador não nega, por exemplo, sua própria existência, mas não conclui nada; pois não quer ser iludido (KIERKEGAARD, 2008, p. 123).

Abraão, o cavaleiro da fé, compreendeu que “a fé, pelo contrário, este paradoxo: interior é superior ao exterior” (KIERKEGAARD, 1979, p. 150). Em *Temor e Tremor*, obra que relata o episódio de Abraão, o pseudônimo Johannes de Silentio diz que “a fé é precedida de um movimento infinito, é somente então que ela aparece, nec inopinate (e não inopinadamente), em virtude do absurdo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 151). O autor pseudônimo compreendeu que o movimento infinito que antecede a fé no indivíduo, acontece na sua relação com o Paradoxo, aquele Eu Sou existindo, onde é introduzida a decisão de acreditar no Absurdo. Ao se tornar superior ao geral, isto é, a multidão, pelo paradoxo da fé, que representa a relação com o Absoluto, que é Deus, fazendo esse movimento infinito, o indivíduo alcança sua subjetividade, pois se arrependeu da culpa, alcançando por um salto qualitativo, a vida em última instância. Deus é a causa da verdade para o indivíduo. Santo Agostinho já indicava em suas *Confissões* que Deus é a verdade, que não pode existir ao mesmo tempo com a falsidade das coisas, “Tu és verdade que a tudo preside, e eu, na minha avidez, não queria perderte, mas possuir a ti e ao mesmo tempo a falsidade” (AGOSTINHO, 2009, p. 318),

sobretudo do pensamento que fantasia a realidade da vida, escondendo e burlando a realidade como sofrimento existencial que responde ao ato de existir. “A verdade – nas palavras de Kierkegaard – não era introduzida de fora no indivíduo, mas estava dentro dele” (GARDINER, 2001, p. 79). Essa compreensão também foi percebida por outros comentadores:

Kierkegaard queria evitar dar a impressão de que ele pretendia ensinar as pessoas, e de que elas só precisavam seguir suas instruções. Acreditava que o cristianismo só tinha sentido se o próprio crente tivesse uma experiência com ele. Portanto, uma crença vicária baseada somente na autoridade dos ensinamentos de outra pessoa era insuficiente e até mesmo enganadora. Em vez disso, Kierkegaard insistia que o cristianismo se refere totalmente a uma relação interior de cada indivíduo, e seu objetivo, então, era ajudar as pessoas a encontrar essa relação em si mesmas. Portanto, assim como Sócrates, Kierkegaard acreditava que ele poderia facilitar esse encontro, mas, em última instância, era a outra pessoa quem estaria tendo o trabalho de descobrir a verdade, ou a relação interior, por si mesma (STEWART, 2017, p. 38).

Sendo Deus a verdade subjetiva no indivíduo, a qual só pode ser adquirida na relação interior de cada indivíduo, não encontramos mediações objetivas para alcançar essa verdade, mas apenas o empenho do dever absoluto e não relativo. Dito de outro modo, o relacionamento do indivíduo com Deus, por meio da fé, causa uma relação intersubjetiva direta. Esta verdade é dada na esfera do instante. Para Kierkegaard, esse momento chamado instante é a condensação de toda a esfera humana, quando esta é tocada pela eternidade, isto é, tempo e eternidade se unem num instante de impregnação, gerando a temporalidade como condição de ser e existir.

O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de temporalidade em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. Só agora adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro (KIERKEGAARD, 2010, p. 96)

Ou seja, é um momento decisivo, porém breve, pois é sempre uma continuidade dada na brevidade do tempo repleta de eternidade, plena de decisão daquele que toca o tempo e daquele que, no tempo, é tocado pela eternidade. Essa brevidade e temporalidade são próprias da natureza do instante. “Daí não podemos falar

necessariamente da existência do tempo, senão enquanto tende a não existir” (AGOSTINHO, 2009, p. 339). É justamente esse não existir que Kierkegaard chama de breve e temporal, mas é, ao mesmo tempo, a plenitude do tempo, visto que é nesse momento único no indivíduo que acontece a relação do eterno e do finito.

Um tal instante tem uma natureza própria. Sem dúvida é breve e temporal como o é todo instante, passando, como todos os outros, ao instante seguinte, e no entanto é o decisivo, pleno de eternidade. Um tal instante deve ter com efeito um nome especial; vamos chamá-lo: plenitude dos tempos (KIERKEGAARD, 2008, p. 38).

Em Kierkegaard, o surgimento do Absurdo se deu quando Deus tocou a história, ou seja, o eterno⁵⁴ tocou o tempo⁵⁵. O Absurdo é manifestado na medida em que a verdade eterna entra no tempo pela categoria do instante. Tal evento é visto como a epifania do Paradoxo. Que Este tenha aparecido como também nascido e crescido do mesmo modo que o homem, podendo ser distinguido de outro sujeito, eis o Absurdo, o Paradoxo! Esse Paradoxo é visto a partir do conceito de encarnação e revelação segundo o cristianismo, como apresenta Kierkegaard em *Migalhas Filosóficas* (cf. STEWART, 2017, p. 182). Mais absurdo ainda – Kierkegaard luta contra essa ideia – seria tornar esse acontecimento um simples dado puramente histórico e objetivo. É contraditório sim ter um Deus que se manifeste no tempo como homem, que tenha aparecido, nascido e crescido, mas isso em nada muda a individualidade da subjetividade, apenas introduz a razão numa confusão de não entender o fato ocorrido. Aqui, Kierkegaard concebe Deus encarnado em Cristo como indivíduo subjetivo, sendo a relação com essa subjetividade o único meio do homem tornar-se sujeito existente. Nessa individualidade, está a condição para a verdade ser conhecida pelo próprio sujeito singular. A verdade é manifestação de si mesma que se revela na subjetividade. Ela atua

⁵⁴O eterno, pelo contrário, é o presente. Pensado, o eterno é o presente com sucessão abolida (o tempo era a sucessão que passa). Para a representação, ele é uma progressão, porém progressão que não sai do lugar, porque o eterno para a imaginação é o presente infinitamente pleno de conteúdo. No eterno, por sua vez, não se encontra separação do passado e do futuro, porque o presente é posto como a sucessão abolida (KIERKEGAARD, 2010, p. 94).

⁵⁵ O tempo é, portanto, a sucessão infinita; a vida que apenas está no tempo e só pertence ao tempo não tem nenhum presente. É verdade que se costuma, às vezes, para definir vida sensual, dizer que ela é (vvida) no instante e somente no instante. Compreende-se então por instante a abstração do eterno que, se quisermos tomar como presente, é uma paródia dele. O presente é o eterno ou, mais corretamente, o eterno é o presente, e o presente é o pleno. Neste, sentido, afirmava o latino da divindade eu estava praesens (praesentes dii) com cuja palavra, usada a propósito da divindade, indicava também a sua vigorosa assistência (KIERKEGAARD, 2010, p. 94).

no sujeito não por uma obrigação metafísica, mas espontaneamente se move pelo amor eterno em si mesmo. “Deus não é uma ideia, nem um objeto que se possa provar ou contemplar. Todo homem o descobre no ato em que se descobre a si mesmo como indivíduo” (SCIACCA, 1968, p. 86).

Mas o deus não precisa de nenhum discípulo para compreender-se a si mesmo; e assim nenhuma ocasião pode agir sobre ele de modo a equivalerem ocasião e decisão. Que é que pode, então, movê-lo a apresentar-se? Ele tem de mover-se a si mesmo e continuar sendo o que Aristóteles diz dele: “Sem mover-se move tudo”... Porém se ele se move, então não é uma necessidade que o faz mover-se, assim como se não pudesse suportar o silêncio, mas precisasse irromper na palavra. Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que será, senão o amor? Pois o amor justamente não tem a satisfação do desejo fora dele, mas em si mesmo. Sua decisão, que não entretém uma relação recíproca direta com a ocasião, deve existir desde toda a eternidade, embora, realizando-se no tempo, ela se torne justamente o instante, pois aí onde a ocasião e o ocasionado se correspondem diretamente, exatamente como no deserto a resposta ao grito, aí o instante não aparece, põem a reminiscência o engole em sua eternidade. O instante vem à luz justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual. Se não for assim desta maneira, recairemos no socrático e então não alcançaremos o deus, nem a decisão eterna, nem o instante (KIERKEGAARD, 2008, p. 46).

Para Kierkegaard, o alcance da verdade pela subjetividade constitui o objeto da fé, pois o Absurdo é contradição e não há uma lógica sistemática dos eventos, mas nos aproximamos com *Temor e Tremor* diante dos fatos ocorridos no instante em que o Paradoxo se manifesta. A atuação do Absurdo ocorre na impossibilidade de haver uma certeza histórica que satisfaça o entendimento humano. Por conta disso, somos lançados na contradição de acreditar historicamente na pessoa de Cristo, o Servo, como o instante em que a eternidade acena no tempo. A esse conhecimento, só se é possível chegar através da contradição da inteligência humana. Essa chegada efetiva-se no crer. Crer na contradição que é o Absurdo, o homem-Deus.

É certo que ele era o homem-Deus, e assim eternamente diferente de qualquer homem, mas era ao mesmo tempo um homem de verdade, experimentado em tudo o que é humano; e por outro lado, o fato de ele o ter vivenciado é justamente a expressão de que isso pertence essencialmente ao ser humano. Ele era um humano real e pôde por isso participar de tudo o que é humano; ele não era figura etérea, que acenasse dos céus sem compreender ou querer compreender tudo o que acontece de humano com um homem (KIERKEGAARD, 2005, p. 183).

No momento em que o Paradoxo entra no tempo, fazendo-se o homem-Deus não há espaço para a fé objetiva, isto é, para uma soma de proposições. O que está em relevo é a interioridade. Essa, por sua vez, não permite que o homem postule a fé como sendo objetiva, e o cristianismo como um pequeno sistema teórico. O existente na interioridade do existir promulga o cristianismo como sendo um absurdo movido pela paixão do infinito. Ao mesmo tempo, reconhece essa religião no âmbito do paradoxo, onde a interioridade da fé exige uma verdade eterna, reafirmando a imutabilidade de Deus no mundo sensível. Quando Kierkegaard apresenta a ideia da imutabilidade de Deus, ele está reafirmando e sendo coerente com seu pensamento e, ao mesmo tempo, está corroborando com a argumentação aristotélica do Motor Imóvel. Assim sendo, este dinamarquês vai de encontro com a possibilidade de traduzir Deus em conceitos objetivos, principalmente inseri-Lo dentro dum sistema teórico elaborado pelo entendimento humano, ansioso por fazer d'Ele uma ideia pura. Havendo a mutabilidade de Deus, deixa de existir o paradoxo e o absurdo em que a fé acredita e postula como verdade interior. Sobre isso, Kierkegaard nos diz:

Deus é imutável. Na sua onipotência, ele criou este mundo visível – e se fez invisível. Ele vestiu-se no invisível mundo como que com uma roupa – ele mesmo imutável. Assim é no mundo das coisas sensíveis. No mundo dos eventos, ele está presente em toda a parte e em todo o momento; em um sentido mais verdadeiro do que podemos dizer da mais atenta justiça humana que está em todos os lugares (KIERKEGAARD *apud* PAULA, 2000, p.134).

Deus, podendo mudar todas as coisas externas, permanece inalterado: em nada a sua imutabilidade é afetada pelo risco da transitoriedade. Isso corresponde a uma crítica kierkegaardiana às inúmeras transformações que surgiam na sociedade dinamarquesa, influenciada, sobretudo, pela cultura filosófica alemã, onde havia a predominância do idealismo alemão. Afirmar a imutabilidade de Deus era algo determinante para a filosofia de Kierkegaard, mas algo desnecessário à concepção da filosofia da história apontada pelos pensadores idealistas ou revolucionários da Alemanha de Hegel (1770-1831), Marx (1818-1883), Feuerbach (1804-1872), Strauss (1808-1874).

Na conclusão deste capítulo sobre a abordagem kierkegaardiana da noção de Deus como Paradoxo, Absoluto, Desconhecido, verificamos sua parcela de importância hoje para uma compreensão mais aguçada sobre o viver a experiência religiosa do

homem e Deus. É preciso de religião para conhecer Deus⁵⁶? Não bastaria a fé, no caso do cristianismo, a vivência dos textos evangélicos, para conhecer Deus? Kierkegaard concordar que o cristianismo deve ser transmitido, vivido na perspectiva duma comunicação existencial; que consiga gerar no indivíduo uma relação concreta com Deus dentro de seu contexto existencial de seus dramas e anseios, um respaldo para o sentido da vida. Deus não deve ser uma relação dada no âmbito do dogmatismo; uma metafísica que se sobrepõe além da realidade do indivíduo, mas justamente, num instante, quando sua encarnação toca o tempo, possibilitando a relação das intersubjetividades, identificada por Kierkegaard na relação entre o eterno e o temporal, entre a finitude e a infinitude, a necessidade e a liberdade. Deus é justamente esse paradoxo dado na relação paradoxal da existência humana. Podemos dizer que há, em Kierkegaard, um deus para além da religião, despido de uma fé dogmática, das apologéticas eclesiásticas.

Chegando a essa conclusão, é-nos possível trabalhar o terceiro capítulo desta dissertação, onde analisaremos a relação entre Cristianismo, Indivíduo e Deus por meio da fé concebida por Kierkegaard. Essa análise será feita a partir da imagem de Abraão como o Cavaleiro da Fé.

⁵⁶ Deus não é cognoscível em sua realidade transcendente e, portanto, não pode ser indicado pelo seu nome, mas somente através de seus gestos históricos, que sempre são eventos inadequados em relação ao poder que exprime e á mensagem que tramitem por parte de Deus (CARTONE, 1995, p. 510).

CAPÍTULO III

A RELAÇÃO ENTRE CRISTIANISMO, INDIVÍDUO E DEUS POR MEIO DA FÉ

Esse último capítulo é uma análise da relação das temáticas importantes do pensamento kierkegaardiano, onde o mesmo apresenta uma mudança de paradigma que difere da concepção moderna fundamentada no eu puro. Entra em evidência o eu existencial, que quebra toda uma mentalidade de época para lançar luzes sobre esse indivíduo abandonado ao longo de anos. Para apresentar essa concepção, a abordagem de Kierkegaard parte da figura bíblica de Abraão, o cavaleiro de fé e, assim, é apresentado o estágio religioso, que nos ajuda a fazer a relação entre indivíduo, cristianismo e Deus.

3.1 Mudança de um paradigma

Analisamos nos capítulos anteriores alguns elementos singulares e marcantes do pensamento kierkegaardiano sobre questões importantes que nos ajudarão a compreender melhor este terceiro capítulo. Investigamos o conceito de indivíduo em seus estágios estético e ético, momentos onde o sujeito vive uma existência fundamentada em pressupostos exteriores, construídos com a finalidade de darem respaldos à vida social, fantasiosa, imaginária, de tal forma que, nesses estágios, aparece o herói trágico como sendo o centro do existir e modelo a ser seguido e construído socialmente; assim também, a vida ética construída pela moralidade cuja referência é a multidão, isto é, a sociedade, que julga para absorver ou condenar em sua opinião para com o indivíduo, que tem o dever de responder moralmente perante seus atos. Opinião social que tem um peso sobre a vida do indivíduo, pois parece ser esse o único momento onde aparece sua individualidade ao extremo do cumprimento da responsabilidade, e ele se vê obrigado, sozinho, a responder aos tratados coletivos. Enquanto pensa a sociedade, sua fala é de coletividade, mas, quando precisa reportar-se para que seus

interesses sejam válidos, quando julga, avalia, interfere, é na existência, mas sua visão é que indivíduos que se submetem à coletividade, passando a ser números.

Também discorreremos sobre a noção de Deus segundo o filósofo dinamarquês e enfrentamos nesse momento o ponto mais crucial e paradoxal desta pesquisa, chegando mesmo ao absurdo de quase nada ter dito sobre Aquele que não se pode dizer muito, senão balbuciar algumas palavras inexatas. Além disso, deparamo-nos com a dificuldade da razão lógica, da palavra sistematizada, pois, algumas vezes, nosso pensamento nem sempre conseguia manter a mesma linha de raciocínio do autor e, com isso, víamo-nos presos ao limite do diálogo que se dá pela relação palavra-entendimento. De modo geral, importa-nos mostrar que a noção de Deus na visão de Kierkegaard é um verdadeiro Paradoxo, um Absurdo se o pensarmos logicamente, algo contingente à paixão paradoxal da inteligência, o qual só poderá ser alcançado por outro paradoxo, a fé. Esta não nos pode trazer nenhuma certeza intelectual⁵⁷, a não ser, assumindo as possibilidades da vida, ela nos faz aceitar vivendo a condição humana.

Sucintamente, debruçamo-nos sobre alguns textos nos quais Kierkegaard apresenta, segundo o estágio religioso, a relação entre homem e Deus, tendo como ponto de partida o episódio de Abraão, o Cavaleiro da Fé, onde nesse contexto, o referido autor aborda elementos importantes do cristianismo, fazendo suas devidas observações, criticando a Igreja Dinamarquesa e sugerindo um novo modo de tornar-se cristão. Nesse estágio existencial, que é uma mudança de um paradigma, pois, até então, estávamos habituados a analisar a realidade, o conhecimento, a vida a partir dos pressupostos da razão pura, do pensamento absoluto, do “*cogito ergo sum*”, do termo da não contradição, isto é, um pensamento que marcou toda a Idade Moderna. Kierkegaard nos apresenta outra perspectiva que influenciaria toda a Idade Contemporânea, onde a prepotência da racionalidade que tudo explica dará vez a subjetividade de cada indivíduo, por isso, em tal estágio, não há uma negação ou recusa aos estágios

⁵⁷A relação com Deus aparece então como o meio de salvar o Indivíduo da angústia e do desespero em que sua posição na existência o coloca. No entanto, a relação com Deus nada tem de necessária, não passa também de uma relação possível. De resto, a relação com Deus, dirigida pela fé, não pode trazer qualquer certeza intelectual de libertação das incertezas da possibilidade. A fé não oferece qualquer certeza intelectual, certamente, mas oferece mais para aliviar a condição humana: ter fé é assumir os riscos que derivam das possibilidades existenciais (LE BLANC, 2003, p. 51).

anteriores, e nem poderia, até porque, o homem religioso⁵⁸ não nega a condição humana: ao contrário, ele a compreende de maneira diferente ao relacionar-se com o Paradoxo, agindo em função do amor mútuo para com o Outro – Diferente. Sua esfera de vida tem outros objetivos. Compreende a condição de indivíduo a partir de outro ponto de vista, a sua interioridade, que, olhando para dentro de si e a partir de si perante o Paradoxo, mantém-se numa atitude de absoluto comprometimento, que corresponde a relativizar todas as outras para em seguida dá-lhes a devida importância, mas isso se dá tendo como ponto de entendimento a consciência de suas decisões, efetuadas perante a liberdade das escolhas que lhes são apresentadas pelo simples ato de existir. Nesse sentido, não são os estágios anteriores que mudam, mas o indivíduo que muda a si mesmo na “de-cisão” que toma mediante o possível de cada coisa no percurso de sua existência.

Nesse ato, ele busca através de seu silêncio interior apresentar à exterioridade a presença da eternidade que lhe habita. É uma relação não dada na representatividade da posse do ser, como algo metafísico que habita no conhecimento de sistemas lógicos e acadêmicos, sobretudo se esta lógica está dentro do discurso teológico buscando explicar quem é Deus; mas é algo sentido na carne, uma experiência vital gerada numa condição puramente humana que é tocada pelo Divino, onde se sente o esvaziamento de si, do ser enquanto discurso verbalizado, para fazer-se a experiência interior entre si e o Outro – Diferente. Não são as seguranças lógicas e plausíveis que sustentam a relação, mas o acreditar no que é estranho aos sentidos eminentes, para sentir nas entranhas humanas a presença Paradoxal de Deus que, no reverso do nosso verso, se apresenta como a possibilidade necessária ao indivíduo. Essa presença alcançada pelo silêncio demonstra que a vida é um caminho de possibilidades abertas a nós, que precisa ser vivido intimamente no constante vir-a-ser, isto é, na própria existência que é um contínuo convite a nos movimentarmos. Faz-se entender que, em meio aos devaneios, a condição de ser desesperado é força motriz da existência e não a perda de sentidos do mesmo ato de vir-a-ser. Está em voga a busca da verdade sem garantias sistemáticas,

⁵⁸O essencial do religioso é a relação absoluta da subjetividade com o Absoluto e, por definição, o Absoluto é alheio a tudo o que é mundano. Deus é alheio a qualquer compromisso entre a fé e o mundo; enquanto Deus, Ele é o outro em seu sentido absoluto. É alheio à experiência humana e, conseqüentemente, às regras (morais ou legais) que a limitam (LE BLANC, 2003, p. 71).

mas, dada na interiorização, recusando qualquer relação imediata posta por pressuposições intelectuais.

Se a verdade é espírito, então a verdade é interiorização, e não uma relação imediata e totalmente desinibida de um Geist (al.: espírito, mente) imediato com o conjunto de proposições, ainda que se dê a esta relação, para aumentar a confusão, o nome da mais decisiva expressão da subjetividade: fé (KIERKEGAARD, 2013, p. 43).

Pela via do movimento religioso, o presente autor, insere no tempo a presença significativa da eternidade, quando Deus toca o tempo, a qual se tornará um conceito fundamental em suas obras. Aquele que sempre é existindo não se absolutizou em uma redoma metafísica. Gerando-se sempre, alcançou o tempo quando, na eternidade de si mesmo, sem perder-se ou diminuir-se, tocou a vida. Dito de outra maneira, no tempo, manifestou-se ao indivíduo, para que o mesmo pudesse, na finitude de sua realidade, agir pela paixão paradoxal da fé. Então, a fé tornou-se o diálogo bem mais dito entre o “É existindo” e o “ser existindo”. Essa abordagem sobre a presença do eterno no temporal ganhará impulso imensurável nos pressupostos do cristianismo quando Cristo revela-se como “o Verbo que se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14), como uma das religiões que mais compreende o homem em sua subjetividade dada na existência real do ato de existir. Desse modo, recusando dados objetivos, dispondo-se dos julgamentos exteriores, o cristianismo compromete-se com a verdade encontrada em cada interioridade, em cada silêncio ausente na multidão barulhenta do nosso tempo.

A irreflexão, sempre se dirige para a exterioridade, rumo a, ao encontro de, empenhando-se para atingir seu alvo – ao encontro da objetividade; o segredo socrático – que, se o cristianismo não deve ser um regresso infinito, só pode ser infinitizado neste por uma interioridade ainda mais profunda – consiste em que (VII 27) o movimento esteja voltado para o interior, que a verdade seja a transformação do sujeito em si mesmo (KIERKEGAARD, 2013, p. 43).

Ao postular o toque do Paradoxo no imediatismo da existência, Kierkegaard traz à tona uma noção que é “a felicidade eterna prometida pelo cristianismo”, a qual é alcançada pelo paradoxo da fé. Com isso, ele está afirmando que o indivíduo, mediante sua liberdade de escolha, acarretada por suas infinitas necessidades, chegará a um ponto onde anseia pela busca ou encontro com a eternidade presente em si mesmo. Dá-se

conta de que a vivência estética é fugaz e perde-se no tempo à medida que um novo futuro se aproxima; que a moralidade que move o sujeito não o deixa agir diferente de um certo determinismo imposto socialmente. Uma voz lhe sussurra mais alto ao seu interior, como um rio de água viva borbulhante lhe causa sede e necessidade de mergulhar, porque percebe quão sedenta estão suas entranhas. Há no indivíduo uma ânsia pelo Desconhecido, pelo Absolutamente-Diferente, onde o sujeito se reconhece como um ser desconhecido e que precisa despertar para o “conhece-te a ti mesmo” diante das inúmeras propostas avassaladoras e desumanas geradas pela sociedade atual, que implicam na negação do indivíduo como ser real, cheio de sentimentos, desejos, vontades, carências, para afirmar a supervalorização das coisas materiais. Essa é a ideia da construção de um indivíduo social perfeito e pragmático que pode ser estudado e dito em ciências lógicas, analisado e decifrado em laboratórios. Porque hoje, há a valorização do sujeito, segundo seu poder de compra, que lhe impõe sobre o outro, atribuindo um “*status*” potencializado no dinheiro, que é a principal necessidade da sociedade mercantil. Tal visão comercial estendeu-se desde as religiões até as criações dos novos templos da “deusa educação”, onde pelo desejo de ter novos fiéis (adeptos, alunos, lucro), barganha-se de diversos modos o ensino, oferecendo cursos dos mais diversos, sobretudo os que garantem maior retorno financeiro aos profissionais. Nessa sociedade capitalista, a educação como arte de transmitir conhecimento, tornou-se mercadoria barateada, jogo mercadológico entre escolas e universidades. Todo trabalho, a partir dos estudos analisados, onde é visto o indivíduo como um ser consumidor em potência ou não, jamais interessará ao indivíduo subjetivo, desamparado, que busca no mundo, firmar-se com sujeito, e não como consumidor.

3.2 Estágio Religioso: a relação Indivíduo e Deus

Para sair desse modelo social, depois de percorrer as instâncias de cada estágio, Kierkegaard vê em Abraão a representação máxima da esfera religiosa, estágio esse proposto pelo cristianismo a todo indivíduo, a ser percorrido de modo ímpare que pode ser adquirido como uma verdade eterna existencial. Este pensador acredita que o

Patriarca Abraão vivenciou essa verdade em toda a sua dimensão na condição de ser ele mesmo o que tomou posse de seu protagonismo, decidindo aceitar o sacrifício de existir como indivíduo. Por isso, foi capaz de alcançar a posse de uma existência eterna, ou talvez, de uma consciência da eternidade e, assim, distanciou-se do esteta e do ético. Assim sendo, ele acreditava que o existir não era um turbilhão de paixões incandescentes, efêmeras como as chuvas de verão, mas que a vida corresponde a uma eternidade paradoxal, à qual compete a cada ser humano encontrar no entendimento da fé. Por meio dessa eternidade, ele, o cavaleiro da fé, afirma a existência de um vínculo sagrado, cingidor da humanidade, isto é, Deus. Sem fazer um discurso sobre Deus, sem nenhuma verbalização da sua angústia perante o sacrifício, seu desespero era suportar a si mesmo perante o Absurdo. Mas está aí a sua grandeza: cessar o discurso sobre Deus, para tê-lo interiormente; nem se quer balbuciar seu nome; apenas crendo, subir ao lugar do encontro, da revelação, do sacrifício dos pensamentos que o atordoavam em sua singularidade de ser pensante. Mas não foi o pensamento que o conduziu ao monte Moriça, mas a fé. Sim, ela foi capaz de fazê-lo subir a lugares altos, mas, antes disso, ele foi obrigado a descer as profundezas da racionalidade onde nada encontrou, senão as contraditoriedades das categorias lógico-rationais do próprio pensamento.

O cavaleiro da fé de Kierkegaard, o homem que tem a paixão do infinito, sabe que existem situações definidoras, situações em que só existem deveres para com Deus, em que a moral – organização da vida, “ordenada” segundo as normas do dever e sob o controle de leis abstratas – é ultrapassada. Essa exigência de dever absoluto para com Deus prevalece sobre a moral e suspende-lhe a validade, o que Kierkegaard denomina a suspensão teleológica da moral. O homem que, como Abraão, opta pela fé, pela relação absoluta como o Absoluto, responde à ordem divina correndo o risco de entrar em ruptura com os outros homens e com a moral. A relação da subjetividade com o Absoluto, estimulada primeiramente pelo arrependimento e alimentada pela fé, é portanto uma relação individual, privada, que não permite agrupar-se mesmo com aqueles que a estabelecem por sua própria conta: essa ruptura (que impede qualquer síntese) com o mundo, faz do religioso o domínio da solidão (LE BLANC, 2003, p. 73).

O cavaleiro da fé foi o maior de todos os homens, pois cada um é grande segundo o seu objeto. Abraão, porém, tornou-se grande porque lutou contra Deus. Na sua fraqueza, alcançou o impossível: desarmou Deus. Tornou-se um paradoxo da fé, o pai da fé, porque acreditou num Absurdo, para ganhar sua afirmação enquanto sujeito concreto diante de uma sociedade marcada pelas tragédias e pela obediência “cega” à

moralidade. Por isso, “Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio” (KIERKEGAARD, 1979, p. 118). Diante de Abraão, desfilam-se vários olhares pasmados pelo seu testemunho, pela sua luta, que é uma fraqueza. Por esse motivo, sua subida é a soma de todos os seus questionamentos silenciados, não ditos, mas cridos e vividos na contrariedade dessa infundável escuridão que é a fé, uma incerteza desmedida. “A fé não é apenas um ato da alma que se volta para sua felicidade eterna, para sua Salvação, mas igualmente um ato do pensamento, na medida em que permite dar um sentido ao mundo” (LE BLANC, 2003, p. 22).

Pela perspectiva da fé, é-nos possível falar do estágio vivido por Abraão. Sem tal aspecto, ficamos impossibilitados de discorrer sobre o cavaleiro da fé e, mais ainda, impedidos de falar sobre Deus como Paradoxo, que é uma tentativa de dizer alguma coisa sobre Ele, sendo que nada pode esgotar sua realidade. Pela fé, abandonou-se a razão sistemática. O entendimento humano, quando anseia em dizer que o pensamento diz tudo, deixa ainda mais atônita a paixão paradoxal da inteligência. Se pela razão estática ou ética, Abraão pensasse no ato final de sua caminhada, no sacrifício de Isaac, nunca teria saído de casa, a não ser que fosse um esquizofrênico. Não seria ele o eleito de Deus, mas teria sido tentado pelo próprio demônio. Ao mesmo tempo, pela ética e pela estética, o Paradoxo sofreria as mesmas limitações, deixando realçar a ineficácia dos argumentos ou dos conceitos, das imagens ou ilustrações sobre a ideia de Deus. É importante lembrar que qualquer definição sobre Deus, qualquer nome, inclusive a palavra Deus, é apenas uma possibilidade aproximada que, ao mesmo tempo em que aproxima, distância nossa compreensão sobre Ele.

Pela fé, ele sustentou a espera em Deus. Creu no Absurdo, tornou-se absurda a esperança, mas Abraão acreditou, não se desesperou moralmente e esteticamente diante das incertezas, mas manteve-se de prontidão, à espera do milagre, pois a própria fé é um milagre. Mesmo com o surgimento do des-espero, ele não se lamentou. Ao contrário, reconfortou-se, porque apostou que, por meio de tal acontecimento, poderia construir sua interioridade e, por meio dessa, conseguiria “Adquirir sua Alma na Paciência”. O Patriarca foi capaz disso, porque se deu conta de que, na interioridade, existe o sofrer, que é uma implicação na necessidade de ser a si mesmo. O sofrer leva o existente a uma

autotransformação, pois, como dirá Kierkegaard, o sofrer se manifesta como a ação mais elevada do interior. Sofrer é a consequência da necessidade de assumir sua finitude perante o instante do tempo, a fim de ganhar a eternidade, mesmo que tenha que viver no limite finito da própria existência⁵⁹.

Mas o essencial do *pathos* existencial se relaciona com o existir essencialmente; e existir essencialmente é interioridade, e o agir da interioridade é o sofrer, pois o indivíduo é incapaz de transformar a si mesmo; isso se torna, por assim dizer, uma autotransformação de faz de conta, e por isso o sofrer é a ação mais elevada do interior (KIERKEGAARD, 2016, p.149)

Abraão não se propõe à necessidade de fuga. Ele enfrenta sua condição de indivíduo na subjetividade da existência, mantém sua relação consigo mesmo e com o Absoluto, ultrapassando o geral e se sacrificando por ele, mas não de forma inconsciente. Ao contrário, assumindo essa possibilidade do possível, realizará o que a moral o proibiria, o dever absoluto. Nele está presente o exemplo da interioridade alcançada qualitativamente: frente ao sofrer, sofre sua condição de ser, transformando-se enquanto existente que assume o seu sofrimento, a sua individualidade. Sua garantia é sua condição de indivíduo, que lhe exige uma “de-cisão” entre o agora e o vindouro: rasgar o tempo do pensamento categórico, apostando num dever absoluto que não lhe confere garantia alguma para adquirir sua subjetividade. Mas existir é justamente essa insegurança. Não tendo posse alguma que nos garante no instante seguinte alguma garantia, temos apenas a decisão de acreditar no possível imediato da eternidade no tempo, mas sem seguranças lógicas, apenas na dúvida da fé. Essa “de-cisão” comporta esse grau, segundo Kierkegaard:

O dever absoluto pode então levar à realização do que a moral proibiria, mas de forma alguma pode incitar o cavaleiro da fé a deixar de amar. É o que mostra Abraão. No momento em que quer sacrificar Isaac, a moral diz que ele o odeia. Mas se assim é realmente, pode estar seguro de que Deus lhe não pede esse sacrifício; com efeito, Caim e Abraão não são idênticos. Este deve amar o filho com toda a sua alma; quando Deus lho pede, deve amá-lo se possível, ainda mais e é então somente que pode sacrificá-lo; porque este amor que dedica a Isaac é o que, pela sua posição paradoxal ao amor que tem por Deus, faz do seu ato um sacrifício. Mas a tribulação e a angústia do paradoxo fazem que Abraão não possa ser compreendido, de nenhuma forma, pelos homens. É somente no instante em que seu ato está em contradição

⁵⁹Toda a nossa existência terrena é uma espécie de mal-estar (KIERKEGAARD, 2016, p 166).

absoluta com o seu sentimento, que ele sacrifica Isaac. No entanto, é pela realidade de seu ato que pertence ao geral e, neste domínio, é e continua a ser um assassino (KIERKEGAARD, 1979, p. 154).

A realidade do ato do cavaleiro da fé, vista sob o aspecto da moralidade, seria julgada como assassinio – o ato de julgar é característico da moral construída por um determinado grupo social –, uma transgressão do dever de amar. Porém, compete a Abraão a condição da “de-cisão”, isto é, romper, rasgar, os parâmetros da sociedade que tenta condicionar a vida a certos comportamentos coletivos, criando para o indivíduo uma linguagem simbólica que diga o modo de viver e ser. Mais do que um viver pensando – e o pensamento se constrói à medida que a vida vai ganhando experiências nas decisões tomadas –, é um viver paradigmático, uma espécie de modelo comportamental que tenta padronizar a vida humana, ao ponto de se criar uma ditadura do comportamento, disfarçada por uma falsa liberdade da escolha, quando tudo já está dado.

De um ponto de vista objetivo, sob o ângulo do geral e da moral do estágio ético, fiel ao dever, a conduta de Abraão parece ser a de um assassino, mesmo se o assassinato não é realizado, impedido por uma força extrema. Do ponto de vista da moral, dir-se-á de Abraão que ele quis matar Isaac; do ponto de vista religioso, que ele quis sacrificá-lo. Por que essa diferença? Porque a moral e a fé não se sobrepõem: a fé é paixão do infinito, a dúvida, paixão do finito (LE BLANC, 2003, p. 72).

A multidão julga esse homem por meio das concepções sociais, dos pactos de boa convivência. Desse ponto de vista, esses modos de proceder estão corretos. Portanto, Abraão supera os estados estático e ético. “A fé é o modo de conhecimento do homem interior” (LE BLANC, 2003, p.22). Abraão, como cavaleiro da fé, só age contra a moral, contra a proibição dos costumes de seu povo, porque é movido por outra lei, a Divina. Abraão não é irracional, pois, se fosse, talvez não fosse capaz de responder à altura da necessidade de obedecer ao sacrifício de Isaac. Sua racionalidade se fundamenta na esperança de, por um ato de amor solitário, salvar-se do conceito de humanidade para ganhar-se como indivíduo. Isaac não é só o filho do absurdo, mas representa o amor ao Absurdo, transformado no amor a cada indivíduo que se põe a caminho para efetuar sua existência, pois a condição de ser e de amar de Deus em

detrimento do sujeito não é uma realidade metafísica ou idealista, romântica e poética, mas para salvar e dar sentido à vida neste mundo do agora do homem.

Esse solitário cavaleiro se torna realmente incompreensível por seu ato, mas, perante sua fé, ele é magnífico, ele é o homem que está acima de todo o homem conceitual. Os estágios estético e ético se perdem na imensidão do Absoluto. A moralidade considerá-lo-ia um assassino se o sacrifício fosse efetuado dentro dos parâmetros elaborados pelos estatutos do Estado. Seria Abraão um louco, mereceria ele mesmo morrer se assim agisse. Mas a moral se fundamenta nela mesma, inclusive ela é temporal, presa ao tempo que a determina como regra máxima, que tem como caráter peculiar julgar as ações cometidas pelos indivíduos. A moral dá-se no momento imediato do ato. Ela permanece presa aos seus conceitos, ao seu modo de julgar tais atos.

Já o esteta o veria como um herói trágico que se tornou *cômico*. Uma dramaticidade sem precedentes, desfigurado seu rosto pela dor do assassinato que assombra sua fisionomia. É um desfigurado que assusta e comove, mas como poesia, é apenas um ato de uma cena que se encena como drama, terrível sua dor, mas maravilhosa sua narrativa, pois cativa a platéia. Porém, Abraão não é, na concepção de Kierkegaard, um ator, mas um vivente, que pode ser compreendido por outro ser existente, que busca viver sua subjetividade perante todas as contrariedades do pensamento e das acusações.

O eu⁶⁰ de Abraão se fundamenta no estágio religioso, obedece a si mesmo enquanto relação com Deus. Ele não poderia ficar subjugado ao poderio da moral. Desse ponto de vista, não o teríamos compreendido como o crente provado pelo dever absoluto. Se assim fosse, seu dever de sacrificar Isaac seria relativo, e nunca poderia ser

⁶⁰A reflexividade constitui o eu, a singularidade de cada um, arrancando-o à impessoalidade da espécie e aos falsos *selves* que são forjados pelas conversões sociais. Mas o homem não se reduz a esta relação simples. Sua estrutura é mais complexa. Essa complexidade reflexiva que é a essência humana, “este filho gerado pelo infinito e finito, pelo eterno e o temporal”, acha-se na situação de se esforçar continuamente para equilibrar a relação, a fim de realizar o mais harmoniosamente possível a síntese entre seus elementos heterogêneos. Se uma síntese é uma relação entre duas coisas que, percebidas como distintas, devem reunir-se, “essa relação que se relaciona consigo mesmo, um eu, deve ou se ter posto a si mesma ou então haver sido posta por outra coisa”. Neste caso, o terceiro termo que é a relação, ou seja, o espírito, se relaciona com aquilo que pôs toda a relação, isto é, Deus. Resgatar de maneira consciente a relação como Deus, da qual procedemos inconscientemente e originalmente, significa nascer para si mesmo de verdade (FARAGO, 2006, p. 86-87).

executado como fundamento do autoconhecimento. Porque, o que Kierkegaard nos propõe por esse ato abraâmico, enquanto momento de decisão na relação com o Paradoxo, é pressuposto indispensável à constituição da existência humana. Portanto, o cavaleiro da fé não só sobe a montanha fisicamente, mas sua subida representa elevar-se acima do geral, e de forma incompreensível pela razão estética ou ética, joga-se na infinitude do Absurdo, afim de alcançar a eternidade, ou melhor, recupera sua humanidade ao humanizar-se. Abraão não se perde na infinitude. Ao contrário, nela constrói uma incógnita relação do ponto de vista estético ou ético, pois, no amor entre o finito e o infinito, o humano se diviniza e o deus se humaniza. Sobre essa incognoscibilidade da atitude abraâmica, o autor pseudonímico Johannes de Silentio salienta:

É por isso que ele me aterroriza ao mesmo tempo em que suscita a minha admiração. Aquele que se renega a si próprio e se sacrifica ao dever renuncia ao finito para alcançar o infinito; e não lhe falta segurança; o herói trágico renuncia ao certo pelo mais certo, e o olhar pousa nele com confiança... Sobre toda a dor do herói trágico, aniquila a sua alegria terrestre, renuncia a tudo e corre ainda o risco de fechar a si próprio o caminho da alegria sublime, tão preciosa a seus olhos e que ele, Abraão queria conquistar a todo o preço... O herói trágico realiza o seu ato no momento preciso do tempo; mas no decurso do tempo realiza também uma outra ação de não menos valor: visita aquele cujo peito oprimido não pode respirar nem abafar os suspiros, aquele cuja alma se verga ao peso da tristeza, acabrunhada pelos pensamentos alimentados de lágrimas; aparece-lhe, liberta-a do triste sortilégio, corta os laços, seca as lágrimas; porque se esquece de seus próprios sofrimentos ao pensar nos alheios (KIERKEGAARD, 1979, p. 145).

A atitude do cavaleiro da fé passa pela superação do temporal para se encontrar na eternidade, ou seja, supera o possível imediato para alcançar o possível Absoluto. A partir desse entendimento, Kierkegaard afirma que “o eu é necessidade, porque ele próprio é possível, porque deve realizar-se” (KIERKEGAARD, 1989, p. 42). Eis a dificuldade da condição humana: realizar-se enquanto indivíduo em meio a uma efemeridade de coisas, entre tantas possíveis realidades escolher a que lhe conceda a condição ser existindo. Humanizar-se enquanto indivíduo é a tarefa de risco que cada sujeito precisa viver, enfrentar. Correr a responsabilidade de seus atos perante sua decisão tomada não pode ser tarefa alheia, mas a capacidade de se reconhecer, entender e aceitar sua subjetividade pura e nua de todas as ideias que buscam maquiagem a realidade humana. O desespero do possível se dá no afastar-se da necessidade, quando o

indivíduo se propõe a não se reconhecer como possibilidade. Dessa maneira, ele nega uma efetuação do eu⁶¹: apenas ele é movido por desejos, angústias, esperanças. No desejo, o possível nos engana, mostra-se como real, mas, em seguida, vem a certeza de que tudo isso que o eu esperava tornou-se apenas uma imaginação, fruto de uma psique infinitamente criadora de figuras e, nisso, o desesperado afasta-se de si próprio, perdendo-se na sombra da ilusão e mergulhando na angústia como fenômeno desconhecido e estranho a si.

Na angústia, o espírito⁶² sempre busca uma esperança, pois o momento delimitado pelo tempo, o presente, o instante⁶³, é insatisfeito. A esperança representa uma busca por algo melhor. A ela, buscamos porque há uma inconformidade com o presente, com a própria vida de modo geral. Sabemos que, de fato, vivemos o possível, que desejamos – talvez aconteça a supressão da angústia – sua eliminação, isto é, o fim desse mal, que pode ser eterno pelo suicídio. Na presença, esperamos que tudo se efetue, que a necessidade se co-pertença ao possível.

Esperar diz respeito ao futuro, à possibilidade, a qual, por sua vez, diferentemente da realidade, sempre algo ambíguo; é possibilidade de progresso ou de recuo, de ascensão ou de queda, de bom ou de mal. O eterno “é”, mas quando o eterno entra no tempo em contato com o temporal ou nele se insere, eles não se encontram no “presente”, pois assim o presente seria ele mesmo o eterno. O presente, o instante, passa tão rápido que, falando propriamente, ele não existe; ele simplesmente é o limite e, portanto, é passado, enquanto que o passado é o que foi presente. Quando então o eterno está no temporal, ele está no futuro (pois não pode agarrar o presente, e o passado afinal já passou), ou na possibilidade. O passado é o real, e o futuro, o possível; eternamente, o eterno é o eterno, mas no tempo, o eterno é o possível, aquilo que há de vir. Por isso, aliás, nós chamamos de futuro o dia de amanhã; mas chamamos igualmente de porvir a vida eterna. O possível é, enquanto tal, sempre algo duplo, e o eterno se relaciona, na possibilidade, de igual forma à sua dualidade. Por outro lado, quando o homem a que o possível diz respeito se relaciona de maneira igual ao duplo aspecto do possível, dizemos que ele fica na expectativa (KIERKEGAARD, 2005, p. 281-282).

⁶¹O eu não é determinado: ele se determina, isto é, ele se escolhe. Ser determinado não seria ser eu. Esta liberdade é responsabilidade, e existir é estar repleto de paixão pela liberdade, intimamente conscientes de que somos infinitamente responsáveis pelo que escolhemos vir a ser em caráter definitivo (FARAGO, 2006, p. 87).

⁶² A síntese de alma e corpo deve ser instituída pelo espírito, mas o espírito é o eterno e só existe, pois, o quando institui também ao mesmo tempo a primeira síntese: a do temporal e do eterno (KIERKEGAARD, 1979, p. 138).

⁶³ O instante é essa coisa ambígua em que se tocam o tempo e a eternidade: tal contato institui o conceito de temporal, em que o tempo não mais cessa de repelir a eternidade e a eternidade não mais cessa de penetrar o tempo (KIERKEGAARD, 1979, p. 135).

Nessa co-pertença entre a necessidade e o possível como expectativa, o realizar-se do indivíduo religioso reflete-se no dado concreto da existência. Em tudo o que lhe acontece, espera a possibilidade do Absoluto. Seu desespero angustiante não lhe permite em hipótese alguma que renegue o mundo, não representa uma insatisfação de indiferença com a exterioridade, mas sabe que o desespero é o único meio de superar a melancolia de uma angústia infinita, pois, nesse sofrimento, o homem encontra, de forma plena, a sua interioridade. Porque o desespero não é uma insatisfação com o que lhe é exterior, mas com seu próprio interior, a incapacidade de não administrar sua vida a partir das necessidades mais profundas que habitam seu eu. Ele é um nada a ser construído a partir dos anseios que brotam das cavernas subterrâneas da existência, dos recôncavos do ser humano. Ao entender que a vida é mais do que a aparência lhe confere, é a mais pura humanidade de si gritando para existir em toda a sua força interior que lhe compete.

Dada essa compreensão, entendemos que pensar o sofrimento a partir da existência estática ou ética, com efeito, não é algo necessário, de modo que, o desespero não passa de uma transição para outro momento da vida, podendo muito bem viver sem vivê-lo. Para o homem religioso, o desespero não é uma exceção, mas fator decisivo para tal estágio, pois aí revelar-se-á a sua interioridade, sua subjetividade de forma concreta. Caso contrário, Abraão não teria se tornado um cavaleiro da fé, isto é, adquirido sua interioridade – subjetividade. Quando o homem reconhece seu sofrimento, isto é, que a existência comporta desafios, depara-se com o incógnito que há em si mesmo. Por isso, “quanto mais sofrimento mais vida religiosa e o sofrimento permanece” (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 55).

O prazer que o esteta tanto buscou como fundamento de sua existência não confere nada mais que o gozo em si mesmo, a escassez de uma verdade eterna. Em semelhante postura, nos deparamos com o ético:este essencialmente se relaciona com o dever para com o geral. Ambos sofrem a transubstanciação causada pela angústia compreendida pelo cavaleiro da fé. Se agíssemos pelas esferas da razão estética e/ou moral, poderíamos chegar ao pressuposto de que “não é a verdade que governo o mundo, mas as ilusões” (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 62), para

certos indivíduos, as ilusões são as regras que os governam. Por esse motivo, admiram os espetáculos, o luxo das coisas e o que elas podem representar por momentos.

Quando nos permitimos viver segundo as ilusões do mundo, tendemos ao desgaste. Solapa-nos um amontoado de sentimentos negativos tendenciosos a governar nossas decisões. Prendemo-nos ao sofrimento que não confere sentido à vida, mas nos rouba qualquer possibilidade de mudança ou decisão capaz de construir nossa autoafirmação como sujeitos aptos ao ato de existir para a felicidade. As coisas simples da existência, como o próprio ato de conviver consigo mesmo, desvanecem numa idealização, numa abstração tão insuportável ao homem, a ponto de ele instaurar em torno de si uma repulsa a toda a existência; vê-se incapaz de construir relações de boa convivência consigo e com o seu próximo. Tudo lhe é melancólico. Seu espírito histérico e desesperado busca sair das mediações da própria melancolia na tentativa de superar sua personalidade reprimida pelo desgaste da vontade de viver. Sobre esse estado de espírito melancólico, Kierkegaard afirma:

Que é, então, a melancolia? É a histeria do espírito. Na vida humana chega um momento em que a imediação, por assim dizer, madurou e na qual o espírito exige uma forma superior em que quer apoderar-se de si mesmo como espírito. O homem enquanto espírito imediato, é função de toda a vida terrestre e o espírito, concentrando-se, por assim dizer, sobre si mesmo, quer sair de toda esta dispersão e transfigurar-se em si mesmo. A personalidade quer tomar consciência de si mesma em sua validade eterna. Se isso não suceder, o movimento permanece contido e, se a personalidade é reprimida, então surge a melancolia. Muito se pode fazer para mergulhá-la no esquecimento... Mas a melancolia permanece. Na melancolia, existe algo de inexplicável. Quem tem sofrimentos e preocupações conhece a sua causa. Quando se pergunta a um melancólico qual a razão da sua melancolia, o que o oprime, responderá que não sabe, que não pode explicá-lo. Nisso consiste o infinito da melancolia. A resposta é inteiramente exata, pois, desde o momento em que se a conhece, a melancolia deixa de existir, enquanto que o sofrimento do aflito não cessa pelo fato de conhecer a causa da aflição (KIERKEGAARD *apud* REICHAMANN, 1971, p. 123).

A superação dessa histeria do espírito só é possível por um salto qualitativo, isto é, a fé, a qual confere uma forma superior de vida. A fé também é algo inexplicável, assim como a melancolia, esse sofrimento do espírito. Porém, na incognoscibilidade da fé, dá-se uma resposta a essa enfermidade da alma. Sai-se da perspectiva de uma experiência dada numa relação quantitativa. Não se sabe os porquês da causa dessa enfermidade, mas vive-se com a inquietação de uma inconformidade entre a

interioridade e a exterioridade. As realidades não se harmonizam, mas geram desconforto entre o que imaginamos e o que, de fato, estamos vivendo. A ânsia por algo melhor, embora não saibamos o que seja esse algo, gera-nos as contrariedades, uma vez que nos damos à percepção de que o nosso pensamento não responde à inquietação que brota a todo instante com todo vigor. É justamente esta a luta do indivíduo, a conquista de si perante as intempéries da existência. Essa melancolia é a ausência da alegria subjetiva presente no indivíduo. De fato, para responder a existência, não é preciso a posse de muitas coisas, senão a posse de si mesmo perante muitas coisas que nos são oferecidas e nos roubam de nós mesmos. A fé, perante a enfermidade da melancolia, é a resposta e a capacidade da posse de si.

O ponto culminante de Abraão é a aquisição da posse de si. Seu desespero sublime encontra-se no fato de ele crer em meio ao absurdo, ou seja, o absurdo consiste no pressuposto de que seu acreditar está inserido na realidade desprovida de dados históricos, muito menos é conhecido pela cognição objetiva. Não há uma lógica que nos permita entender plenamente essa esfera existencial. Todo discurso sobre o crer de Abraão é incapaz de revelar os elementos que pertencem a esse momento. Os pontos cruciais que levam a crer fogem ao entendimento categórico, suspendendo os juízos de valores. Pode parecer que a fé seja uma não-resposta aos problemas sociais; todavia, serão as soluções sociais uma resposta ao problema da subjetividade? Uma sociedade perfeitamente organizada, movida pelo desenvolvimento, pela tecnologia, pela ordem e progresso, rica em cultura, tem resolvido a dor humana? Tem superado o sentimento de esvaziamento pertencente ao indivíduo no seu sentir ontológico? São visões de mundo diferentes apenas. Sua cognoscibilidade só se concretiza no momento onde o indivíduo toma consciência de si mesmo e do mundo. Se o Cavaleiro da fé agisse diferente, seria um herói trágico dando ao *cômico* um ar de eternidade. Segundo Kierkegaard, a grandeza de Abraão encontra-se na crença para com o Absoluto.

Mas Abraão acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo. Se tivesse duvidado, agiria de outro modo, teria mesmo realizado um ato magnífico. Acaso poderia ter feito outra coisa? Dirigir-se-ia à montanha de Moriya; partido a lenha, teria acendido a pira, puxado a faca e gritado assim a Deus: Não menosprezes este meu sacrifício, de todos os meus bens não é este o mais precioso, bem o sei; que significa de fato a vida de um velho em comparação com a do filho da promessa? Mas é o melhor que posso oferecer-te. Depois enterraria a faca no próprio peito. O mundo tê-lo-ia admirado e

nunca o seu nome seria esquecido; mas uma coisa é suscitar justa admiração e outra é ser a estrela que guia e salva o angustiado (KIERKEGAARD, 1979, p. 120).

O patriarca, isto é, Abraão, a quem foi prometido ser pai de uma grande nação incontável como a areia do mar e como as estrelas do céu⁶⁴, no plano religioso, estabelece uma relação diferente da qual realizaria nas esferas estética e ética. A fé de Abraão é crer numa promessa humanamente irrealizável. Crer, para ele, não é obedecer à Lei e suas obras de conduta, mas assumir o justo compromisso de confiar nas promessas de Deus, embora apenas com a garantia do acreditar. No caso da moralidade, chamaríamos de assassinato de Isaac, uma desgraça, pois o primogênito, o filho da promessa, seu único filho teria sido terrivelmente esfaqueado pela aberração de seu pai. Uma lástima sem precedentes... Nunca se tinha ouvido falar de algo semelhante até então. Nesse caso, Abraão deveria ser julgado, condenado, visto que a moralidade o obriga, no seu dever, a amar acima de tudo seu filho, pois isso é belo e satisfaz o geral.

O esteta não encontraria nenhuma beleza nesse ato, tornar-se-ia algo escrupuloso no sacrifício de Isaac, não haveria nenhum prazer nisso. Portanto, é preferível esquecer tal acontecimento, pois Abraão transforma o herói trágico num monstro da pior espécie. Todavia, no estágio religioso, o ato do patriarca é visto como um sacrifício. É entendido na verdade da fé. Sem esse paradoxo, só há em Abraão, ou em qualquer outro homem, a mera brutalidade de querer matar seu filho. Só há o ato como sacrifício quando realizado pela transformação da infinitude, vista numa expressão de interioridade, onde o homem orienta-se para dentro de si na busca da relação com Deus e consigo próprio, desfazendo-se da transformação de finitude, à qual se orienta para a exterioridade com a finalidade de construir-se como sociedade. Mas é preciso o caminho inverso como afirma Kierkegaard:

E a transformação da infinitude (que é o homem oculto da interioridade, que se oriente para dentro, para a relação com Deus, e nisto se distingue daquela interioridade que se orienta para fora) é a transformação que o Cristianismo

⁶⁴ Abrão respondeu: “Meu Senhor Iahweh, que me darás? Continuo sem filho...” Abrão disse: “Eis que não me deste descendência e um dos servos de minha casa será meu herdeiro”. Então foi-lhe dirigida esta palavra de Iahweh: “Não será esse o teu herdeiro, mas alguém saído de teu sangue”. Ele o conduziu para fora e disse: “Ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as podes contar”, e acrescentou; “Assim será a tua posteridade”. Abrão creu em Iahweh, e lhe foi tido em conta de justiça (Gn, 15, 2-6).

quer realizar por toda parte, e por isso também quer transformar toda forma de amor em assunto de consciência. Por isso se considera erradamente o propriamente cristão quando se acha que é uma forma particular de amar o que ele, excepcionalmente, quer tornar num assunto de consciência. Não se pode, absolutamente, tomar algo de particular como questão de consciência; ou se torna tudo numa tal coisa, como o faz o Cristianismo, ou simplesmente nada. Com a força interior que a consciência tem para expandir-se ocorre o mesmo com a onipresença de Deus: não se pode restringi-la num sítio particular; pois isto significa precisamente negar sua onipresença. E assim restringir a relação da consciência a algo particular é o mesmo que negar a relação de consciência absolutamente (KIERKEGAARD, 2005, p. 166).

É justamente pelo viés do amor, um movimento subjetivo, ampliado numa comunicação-cristã-existencial, que o homem religioso atua. Tal movimento leva em consideração o próximo e sua condição humana. Por isso, fala-se de sacrifício em Abraão. Sua ação nunca é egoística, mas silenciosa, numa atitude de quem busca compreender-se em meio ao geral, para relacionar-se com o outro através do amor ao próximo. Portanto, o sacrifício de Abraão é compreendido pelo Paradoxo como amor a Deus e ao próximo que se lhe apresenta. Condição fundante do se perceber no mundo, isto é, ter consciência que a fé é a necessidade de uma prática humana perante um mundo desumano. O amor ao próximo, expressão máxima de um indivíduo subjetivo que toma consciência da sua realidade, é relação intransferível. Kierkegaard afirma: “Deus é que depositou amor no ser humano, e é Deus que deve determinar o que é o amor em cada circunstância” (KIERKEGAARD, 2005, p. 152). Este autor analisa a relação do pai com o filho pelo viés da promessa que Deus havia feito. Acredita nessa condição para apresentar o amor ao próximo como resultado da construção da identidade do sujeito, que, tomando consciência de sua singularidade, não lhe resta senão viver a partir da prática do amor. Por isso, Kierkegaard afirma: “Para determinar o que é o amor, inicia ou com Deus ou com o próximo a doutrina do amor que é essencialmente cristã; já que é preciso partir de Deus para no amor encontrar o próximo, e no amor ao próximo é preciso encontrar Deus” (KIERKEGAARD, 2005, p. 167). Só pôde Abraão viver o amor ao próximo porque ganhou a si mesmo perante a multidão. Tirando a máscara do conceito de sociedade, essa que vela a identidade do sujeito, o indivíduo apresentado por Kierkegaard consegue libertar-se, para ganhando a si mesmo, efetuar sua relação com o próximo. Não perdendo a si mesmo, ganhou o outro no encontro da existência, pois viver é a necessidade de ser o que se é existindo como subjetividade.

Essa experiência não nos é dada pela argumentação da razão estética ou ética. Ambas apresentam indivíduos sistemáticos, movidos em suas tagarelices, muito elogiados pelo geral; suas lógicas são profundamente coerentes. Kierkegaard, em sua ironia, chega a elogiar tais sujeitos racionais na pessoa de Hegel, afirmando que o sistema hegeliano é um prodígio, e os que conseguem se comparar a esse alemão, merecem toda reverência possível, mas preocupar-se com Abraão é uma perda de tempo, pois nada nele é atraente, sendo ele mesmo obscuro e paradoxal. Isso para afirmar que dizer a subjetividade é um desafio impossível, porém é preciso dizer algo sobre. Ela é mais interioridade: condicionada pelas suas próprias razões subterrâneas, fogem-nos as explicações. Nós a sentimos, mas não conseguimos explicá-la. Ela mesma é paradoxal e obscura, não dita, não discursiva, é muito mais existencial, experimentada nos sentidos internos. Porém, se queremos dizer, pouco discurso temos. Os outros modos existenciais são ironizados por Kierkegaard da seguinte maneira:

Compreender Hegel deve ser muito difícil, mas a Abraão, que bagatela! Superar Hegel é um prodígio; mas que coisa fácil quando se trata de superar Abraão! Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que apesar de todos os meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro. Sigo todo esse estudo sem dificuldade, muito naturalmente, e a cabeça não se ressentiu por isso. Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a subsistência da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado. (KIERKEGAARD, 1979, p. 126).

Tais heróis trágicos (sistemas teóricos) são possíveis de penetrar seus pensamentos. Entretanto, o mesmo não acontece com os de Abraão, porque nele se encontra um paradoxo, o qual reafirma a decisão do sujeito frente às coisas contingentes: essas se compreendem a si mesmas em suas finitudes, enquanto que, a fé é sempre uma possibilidade que há por vir, escondida em um segredo, pois, justamente, a “essência da fé consiste em ser um segredo, em ser para o indivíduo; se a fé não é conservada como um segredo por cada indivíduo, mesmo quando ele a confessa, então

este não crê, de maneira nenhuma” (KIERKEGAARD, 2005, p. 44). Sendo a fé um segredo, ela está dada na subjetividade do existente; não há para si instrumentos capazes de medirem sua eficácia, sua essência, seu segredo⁶⁵. Essa incognoscibilidade, sendo

⁶⁵O primeiro dos três *problemata* em Temor e Tremor propõe em seu título a seguinte questão: “Há uma suspensão teleológica do ético?” O capítulo começa com um contraste entre o universal e o indivíduo particular. Kierkegaard faz referência explícita a uma seção no livro de Hegel, a Filosofia do direito, obra sobre ética e filosofia política publicada em 1821. Vimos anteriormente que Hegel estava interessado em explorar o que ele chamava de “vida ética” de um povo; por exemplo, os gregos antigos. Essa era a grande esfera de elementos interconectados da ordem social pública: ética, direito, costumes tradicionais, práticas religiosas, e por aí vai. Essa concepção da ética é o que Kierkegaard associa com o universal. É universal, pois é algo que todos conhecem e do qual todos participam intuitivamente. Deveres éticos são definidos como normas culturais. Segundo essa visão, sabemos que quais são nossos deveres éticos simplesmente ao atentar para o que as tradições e costumes de nossa sociedade nos dizem. Nesse sentido, a ética é, por definição, o que o costume estabelecido dita. Para alguém que defende essa visão, o grande pecado é agir em contradição com a ética universalmente aceita. Quando alguém age por seus próprios interesses egoístas e desconsidera os deveres universais que o vinculam, então se age antieticamente. As necessidades e desejos individuais são sempre subordinados às exigências de sua cultura. Se eu furto, o faço porque dou mais valor aos meus próprios desejos de que às exigências da minha cultura, e então o resultado é tanto imoral quanto ilegal. Dito em uma linguagem filosófica, se eu cometo esse crime, eu ponho o indivíduo (meu desejo pessoal) acima do universal (sociedade, lei, costume). Isso parece inteiramente incontroverso. Mas Kierkegaard dá um exemplo que torna esse quadro consideravelmente mais complexo. Ele tenta entender o sentido e as implicações da história de Abraão e Isaac em Gn 22. Isaac é o único filho de Abraão, que aparentemente está destinado a ser o próximo grande patriarca a liderar o povo. Mas Deus ordena a Abraão que sacrifique seu filho no Monte Moriá. É desnecessário dizer que isso, presumivelmente, foi muito perturbador para Abraão, pois significava não apenas matar seu filho amado, mas também acabar com sua linhagem familiar. Mas Abraão pretende obedecer a Deus e levar Isaac ao Monte Moriá, onde ele prepara tudo para o sacrifício. Então, no momento crucial, quando chega a hora de realmente sacrificar Isaac, um anjo aparece e o interrompe, e lhe dá um carneiro para sacrificar em vez do filho. Kierkegaard ressalta que essa história suscita questões complicadas para a concepção de ética que acabamos de discutir. Segundo a ética universal, é errado e ilegal matar alguém, isso para não falar em pais matando seus próprios filhos. Assim Abraão está agindo de forma eticamente errada quando visto dessa perspectiva. É como se ele, como um indivíduo, estivesse atropelando a ética universal da comunidade. Mas Abraão recebeu uma revelação de Deus, que exige que ele, nesta única ocasião, deixe de lado as regras, práticas e tradições comuns que governam a ética de seu povo. É isso o que Kierkegaard quer dizer com a frase “a suspensão do ético”. Em outras palavras, Abraão recebeu uma revelação de Deus que exige que ele ponha de lado, neste caso, as regras e práticas universais e as tradições que governam a ética de seu povo. Para cumprir a ordem de Deus, Abraão deve suspender a ética e agir, por assim dizer, com base em algo maior do que ela. Ele chama isso de uma suspensão “teleológica”, pois a ética é suspensa por um *telos*, ou fim maior. Kierkegaard indica que, sob o ponto de vista de Hegel, teríamos que considerar Abraão um assassino. Mas parece haver algo meio incerto nisso, já que queremos considerar Abraão um homem fiel e piedoso que está simplesmente obedecendo a vontade de Deus. Porém, segundo a visão da ética universal, não há nada maior do que o universal, e assim a ideia de uma revelação divina como razão para suspender a ética não pode realmente se reconhecer. Esta tensão é o ponto-chave interpretativo do texto. À primeira vista parece que Kierkegaard, por via do autor pseudônimo, quer diretamente defender a visão de que pode haver uma suspensão do ético em casos como esse. Parece que ele quer criticar a visão universal da ética como demasiado estreita, já que ela não consegue levar em conta as exceções às regras. O que é interessante no texto, porém, é que ele não apresenta qualquer argumento de forma direta. Ele não tenta enumerar as razões pelas quais Abraão é justificado ao fazer o que fez. Ao contrário, ele diz diretamente que isso não pode ser feito. O terceiro dos *problemata* é dedicado a uma análise do silêncio de Abraão, e Kierkegaard chega à conclusão de que Abraão não tem escolha a não ser manter-se calado sobre as motivações de seu ato. Seria errado se ele tentasse convencer as pessoas que ele estava agindo justamente, pois estava meramente cumprindo a ordem que recebeu de Deus. Ele não tenta elaborar argumentos desse tipo, pois tudo se reduz a uma questão de fé, e fé é algo privado. A fé concerne ao indivíduo singular, mas a

experimentada no dado concreto da existência, tem sua revelação no sacrifício de ser enquanto sujeito subjetivo, que não explica nada de si mesma, mas afirma de si mesma a condição de ser no existindo do indivíduo. Dado esse fato, podemos perguntar onde está o desespero do Patriarca? Sua angústia? Como relaciona-se com Deus? É verdade que o desespero é inerente a todo homem, mas, no caso de Abraão, seu estado de enfermidade, essa angústia se dá na reflexão sobre si mesmo e sobre Deus pela categoria da fé. É no estágio religioso que o homem Abraão e todas as demais subjetividades podem entender o significado máximo da existência, porque desperta para si a compreensão de que o ato de existir exige que o sujeito esteja a todo tempo dando sentido à concretude da vida. Que essa subjetividade transmutável, despersonificada pelas contingências dadas na angústia da vida, tenha a capacidade de conhecer-se a si mesmo no contato com a infinitude.

3.3 O cristianismo: um des-velamento da fé

As obras kierkegaardianas não nos deixam dúvidas sobre a sua problemática em relação ao cristianismo de sua época. Tal autor enfrenta uma luta diária com a Igreja Luterana de seu país. Vê mais um cristianismo estatal exalado dos sermões dos pastores⁶⁶, um discurso dogmático e pouco se encontra da espiritualidade cristã como a vivida pelos mártires do cristianismo primitivo, que morriam para as posses da sociedade hedonista, para abraçarem a fé no Cristo, despido de suas vestes deste mundo

linguagem consiste de universais. Então, se Abraão tentasse articular sua fé verbalmente, ele acabaria inevitavelmente descrevendo-a com universais. Sua descrição seria assim uma inevitável distorção do que ele realmente quisesse expressar. Abraão não pode transmitir a ninguém sua própria fé privada. Ela é algo não discursivo e inefável. Assim Abraão deve simplesmente executar o seu ato e manter-se calado sobre ele. Abraão sabe muito bem que deve aceitar as consequências dele se for pego e processado legalmente, mas sua fé incomunicável e individual é mais importante do que as consequências que podem advir se seu desafio às leis de deveres universais (STEWART, 2017, p. 171-174).

⁶⁶Kierkegaard olha para os altos oficiais da Igreja e descobre que eles estão muito longe de fazerem sacrifícios por sua fé. Eles não correm nenhum risco de serem perseguidos. Em nenhuma hipótese eles terão que arriscar suas vidas. Pelo contrário, eles estão entre os mais respeitados membros da sociedade, e recebem regularmente um salário do Estado. Kierkegaard argumenta que isso é totalmente incompatível com a verdadeira natureza do cristianismo que se pode encontrar no Novo Testamento. Em vez de perder suas vidas e seus meios de subsistência por serem cristãos, os sacerdotes estão recebendo seu sustento com isso. Em vez de serem os párias detestados da sociedade, os sacerdotes são seus principais sustentáculos. Kierkegaard acredita que isso é uma distorção fundamental da verdadeira natureza do cristianismo. Ele exige que os sacerdotes reformem-se a si mesmos para se adequarem às duras exigências do cristianismo do Novo Testamento, ou que desistam de se chamarem a si mesmos de cristãos (STEWART, 2017, p. 241-242).

do poder institucional, da teologia que se atreve a explicar a fé, Deus, Cristo e outros mistérios existenciais⁶⁷. Diante dessa inquietação, Kierkegaard se propõe a dizer a si mesmo da necessidade de se tornar um cristão. Mas do que viver um cristianismo de banco de igreja, obediente às palavras vazias dos discursos teológicos da época, onde se tinha como finalidade apresentar um discurso de poder e manipulação social, ele optará por criticar tais posturas e, incisivamente, questionará a Igreja Dinamarquesa, e porque não dizer, os cristãos de ontem e de hoje. Mas o que significa ser cristão?⁶⁸

Para chegar ao cerne da problematização levantada por Kierkegaard no âmbito do cristianismo, a figura de Abraão serve-nos de espinha dorsal. Para este autor, tanto o refletir sobre si mesmo e sobre Deus sem o conteúdo da fé é impossível, pois oculta o próprio desespero. Não aceitar a finitude como caminho de abertura para a infinitude é esperar sempre por um telos abstrato, é negar o atemporal como dado real, acreditando que o temporal seja a expressão máxima de todas as coisas. O importante é reconhecer essa dupla categoria de finitude e infinitude na relação com o Paradoxo, a exemplo de Abraão. No momento em que se via preso nas preocupações finitas, reconheceu, no instante seguinte, a imprescindível presença da infinitude, possibilitando-lhe a crer no absurdo da vida, para, afinal, encontrar-se no Absurdo da fé. Para chegar ao Paradoxo da fé, é preciso passar pelo absurdo paradoxal em que consiste a existência humana. Diante disto, eis a atitude de Abraão:

Mas o que fez Abraão? Não chegou nem demasiado cedo, nem demasiado tarde. Albardou o burro, seguindo lentamente o caminho marcado. Durante todo esse tempo conservou a fé, acreditou que Deus não lhe queria exigir Isaac, estando, no entanto, disposto a sacrificá-lo se tal fosse indispensável.

⁶⁷A sede inconsciente de Deus, implícita no tormento existencial, é o negativo precisamente da mesma coisa que Kierkegaard denomina fé, fio de Ariadne capaz de nos fazer sair do caos interior e do isolamento que acarreta pela escuta recentrada sobre a interioridade capaz de um fecundo silêncio. A solução acessível a esse ser essencialmente problemático, o homem, é a fé paradoxal, a do cristianismo, que postula a encarnação como a conciliação de tempo e da eternidade, aqui e agora, naquilo que Kierkegaard chama de o Instante. Ora, o cristianismo fica sufocado e é traído pela institucionalização (FARAGO, 2006, p. 102).

⁶⁸Milhares e milhares levam um nome, com o qual se assinala que eles escolheram esta orientação que eles pertencem ao Senhor Jesus Cristo, a partir do qual se chamam cristãos, e que eles são servos dele, quer sejam de resto senhores ou servidores, escravos ou livres, homens ou mulheres. Eles se chamam a si mesmo de cristãos, e eles se chamam também por outros nomes, mas todos estes assinalam a relação para com esta orientação. Eles se denominam crentes e assinalam com isto que são homens caminhantes, estrangeiros e peregrinos no mundo. (cf. Hb 11, 13): pois não se reconhece um caminhante com tanta certeza pelo bastão em sua mão (muita gente poderia afinal segurar o cajado, sem ser um viajante), como o chama-se a si mesmo de crente com certeza mostra que se está em viagem, pois fé significa justamente: o que eu procuro não está aqui, justamente por isso eu creio (KIERKEGAARD, 2018, p.79).

Acreditou no absurdo, porque tal não faz parte do humano calculo. O absurdo consiste em que Deus, pedindo-lhe o sacrifício, devia revogar a sua exigência no instante seguinte. (KIERKEGAARD, 1979, p. 128).

O homem religioso, isto é, aquele que se tornou cristão, segundo Kierkegaard, deve estar disposto a acreditar no Absurdo, visto que todo cálculo humano é incapaz de dar respostas a todas as perguntas existenciais, às quais nem sempre tem respostas prontas ou conclusivas, mas apenas devem ser vividas em suas dimensões mais profundas. O que move o homem não são suas respostas exatas, mas os mistérios das perguntas insondáveis em suas questões finais. O estágio religioso representa a convivência com as incertezas da própria vida, pois, vivendo como cristão, conscientiza-se da sua individualidade perante a exatidão do discurso dogmático. A vida não pode ser um dogma, a fé também não o é. O cristianismo é, sobretudo, a adesão mais insegura que o indivíduo pode ter em suas mãos: ao mesmo tempo, é o remédio mais próprio às angústias do coração e a decisão mais forte que se pode tomar diante das incertezas da vida, segundo nossa percepção.

Isso não representa uma recusa à finitude das coisas, mas, ao contrário, pelo movimento da fé, em sua relação com o Absoluto, deve-se buscar, depois de efetuar o movimento atemporal, a importância do finito. Nesse caso, quando damos relevância a atemporalidade, estamos pensando que “a fé não constitui, portanto, um impulso de ordem estética, é de outra ordem mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação. Não é o instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida” (KIERKEGAARD, 1979, p. 136), que está em movimento de ação. O entendimento sobre o significado do conceito de “paradoxo da vida” pode ser encontrado em vários fragmentos nas obras kierkegaardianas. Em um dos *Discursos Edificantes de 1434*, intitulado *Adquirir sua Alma na Paciência*, esse autor enfatiza a importância da paciência como fundamento para o conhecimento de si e a compara como uma pobre arte a ser exercida, mas bem longa de ser efetuada. De fato, requer muita paciência tal caminho. É pela paciência que se vive o paradoxo da vida, e não há como negar essa possibilidade.

Assim será o homem religioso: deve exercitar-se nessa pobre arte, compreender “que a vida deve ser adquirida e dever ser adquirida na paciência... porque a paciência é

uma força da alma necessária a cada homem para alcançar aquilo que deseja na vida” (KIERKEGAARD, 2007, p. 11). É pela força da alma que a subida do patriarca até a montanha de Moriya é efetuada no silêncio, na paciência paradoxal do entendimento humano. Ela é executada na contradição da alma, a fim de adquiri-la, revestindo-se de sua profunda interioridade, sem a possibilidade de comunicar o incomunicável que ocorre no momento em que está sendo vivenciado. Preservando-se a si mesmo no intuito de ganhar a si mesmo, para, logo em seguida, se perder nessa mesma autocontradição do temporal e do eterno, que se dá no interior de si mediante seu autoconhecimento. Nesse *Discurso de 1843*, encontramos a seguinte afirmação que embasa nosso pensamento apresentado nesse discurso:

Mas o interior é, na sua expressão mais geral: a alma ... A alma é, assim, a auto-contradição do temporal e do eterno e, portanto, aqui pode possuir-se e adquirir-se a mesma coisa ao mesmo tempo. Mais ainda: se a alma é esta contradição, ela só pode ser possuída no modo de ser adquirida e adquirida no modo de ser possuída. A mesma contradição pode também exprimir-se de outro modo: quem vem nu ao mundo não possui nada, mas quem vem ao mundo na nudez da alma possui, no entanto, a sua alma, a saber, como aquilo que deve ser adquirido, e não a tem fora de si como algo de novo haja de ser possuído (KIERKEGAARD, 2007, p. 16).

Dados esses fatos correspondentes à autocontradição do temporal e do eterno, isto é, da alma e de como ela pode ser adquirida para possibilitar esse conhecimento em si, Kierkegaard enfatiza na obra *O Desespero Humano* que “homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação” (KIERKEGAARD, 1989, p. 11). E continua sua argumentação, dizendo que “o homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade, é em suma uma síntese” (KIERKEGAARD, 1989, p. 11-12). O autor já havia afirmado essa ideia em *O Conceito de Angústia*, dizendo que o “homem é uma síntese de alma e corpo, simplesmente, esta torna-se inatingível se os dois elementos não se unirem num terceiro termo. O terceiro termo é o espírito” (KIERKEGAARD 1979, p. 66). Nessa mesma afirmação, segue-se de forma abreviada, mas com imensurável peso para a existência humana em *Adquira sua Alma na Paciência*. Kierkegaard observa que:

A sua alma é uma auto-contradição entre o exterior e o interior, entre o temporal e o eterno. Ela é uma auto-contradição, pois isso mediante o qual

ela é aquilo que é consistente precisamente no fato de ela querer exprimir em si a contradição (KIERKEGAARD, 2007, p. 21).

Nesses três discursos sobre a alma, Kierkegaard está fazendo uma ponte com o homem da esfera religiosa, demonstrando que, no ato da contradição de si, o indivíduo passa a trabalhar suas potencialidades com a intenção de reafirmar a sua personalidade, uma vez que ela esteve desfigurada pelas vivências estéticas e éticas. A contradição entre os termos, a relação que ambos estabelece, representa a tomada de consciência frente às encruzilhadas do mundo, e que, sem essa autocontradição, o movimento *fides* seria impossível, encontrar-se-ia perdido no mundo das contingências. Cabe ao homem, e unicamente a si enquanto ser ímpar, que *Adquiria sua Alma na Paciência*, afim de relacionar-se consigo, com Deus e com o mundo, pois, sem esse alcance, a vida tende a tornar-se uma vivência estética, desprovida do conhecimento de si mesmo. Nesse intervalo do temporal e do eterno, o indivíduo é um nada⁶⁹, uma subjetividade que carece de sentido, visto que está jogado entre dois termos. Portanto, ainda continua a ser um espaço vazio, está desprovido de uma realidade real. Para sair desse vazio ontológico e tornar-se indivíduo existencial, é preciso efetuar a relação entre a eternidade e a finitude para possuir a si, a sua alma como condição primordial de existente real. Para Kierkegaard o importante é que:

Ela deve ser possuída e adquirida simultaneamente; ela pertence ao mundo com propriedade ilegítima, pertence a Deus como verdadeira propriedade, pertence ao próprio homem como propriedade, isto é, como propriedade que deve ser adquirida. Então, ele adquire – se efetivamente adquire – a sua alma subtraindo-a ao mundo, tornando-a de Deus, por si mesmo (KIERKEGAARD, 2007, p. 21).

É notável que o *corpus kierkegaardiano* seja repleto de termos religiosos, isso devido ao problema de a religião ocupar um espaço importante na vida do autor, sobretudo porque a religião deve conduzir o homem a Deus e não apenas sucumbi-lo nos problemas mundanos, isto é, aos anseios do Estado Dinamarquês, sustentado pelo discurso teológico dos pastores, que se beneficiavam materialmente de suas posições na Igreja, os mesmos agiam como novos sofistas do saber; Kierkegaard seria o novo

⁶⁹O nada tem um papel decisivo no plano do existente, chamado a se confrontar com o nada para não se distrair da própria existência (REGINA, 2016, p. 113).

Sócrates⁷⁰. A esse momento, estão preocupados os estetas e os éticos, enquanto o religioso está voltado a como manter a serenidade da vida diante de tais fatos, sem corromper a mensagem existencial proposta pelo cristianismo, principalmente porque a verdade proposta por essa religião diz respeito à verdade existente ao indivíduo crente. Essa verdade foi dada por Deus no instante. Cabe ao sujeito que edificou sua subjetividade entender essa possibilidade da verdade efetuada no instante, para que consiga desvendar as dificuldades comuns ao ato de existir. O indivíduo religioso deve preocupar-se em harmonizar os elementos que compõem esses atos; dispensar as preocupações mundanas referentes apenas aos interesses postulados pelo é preciso ter para ser, mentalidade essa que não garante a edificação do indivíduo. O cavaleiro da fé tem outros interesses, como ser para ter, como ser homem existencial para ter em si sua existência real e não uma vida burlada por terceiras opiniões. Em sua ironia, Kierkegaard nos diz:

E eis-me tranquilamente sentado, em minha casa. Fora, tudo é agitação, todo o povo é percorrido por uma vaga de nacionalismo; cada um fala em sacrificar a sua vida e sangue, cada qual está disposto a isso, mas levado pela onipotência da opinião. E eu permaneço sentado na calma do meu quarto (depressa não de denunciar-me, sem dúvida, a minha indiferença à causa da nação), não conheço senão um perigo: o que ocorre a religiosidade. Mas com esse perigo ninguém se preocupa – e ninguém duvida do que se passa em mim (KIERKEGAARD *apud* PAULA, 2009, p. 871).

A crítica do autor dinamarquês à sociedade é marcada por sua recusa a envolver-se nos problemas de ordens nacionalista e política, que, para ele, soam como um problema de opiniões interessadas em privilegiar interesses dos grupos, firmando a posição dos interesses particulares das vozes capazes de manipular a existência que passa a ser contada como aglomerações de pessoas, sem levar em consideração a

⁷⁰Kierkegaard estava atento a essa polêmica de Sócrates com os sofistas retratada em muitos diálogos de Platão. Ele via muitas pessoas na Copenhague de sua própria época, as quais considerava versões modernas dos sofistas. Elas alegavam que conheciam o cristianismo e que o ensinavam, ao mesmo tempo que se beneficiavam materialmente de suas posições na Igreja. Enquanto gozavam uma vida de conforto e de segurança financeira, elas ensinavam uma versão do cristianismo que Kierkegaard achava profundamente problemática. Além do mais, ele também considerava sofistas os acadêmicos e os cientistas pelo fato de afirmarem ter descoberto a verdade definitiva sobre todas as coisas, mas, ainda assim, não possuírem a devida humildade em relação ao conhecimento. Kierkegaard então decidiu usar o método de Sócrates para expor as fraquezas dessas pessoas excessivamente confiantes e presunçosas (STEWART, 2017, p. 33).

particularidade do indivíduo que sofre a rejeição da sociedade manipulada pelo discurso midiático das vozes dos intelectuais ou dos movimentos partidários.

Contudo, ao que se refere à religião cristã vista como uma extensão do Estado, Kierkegaard é veemente crítico, pois percebe uma manipulação da política para benefício próprio. A religião dava um suporte de credibilidade às autoridades políticas, que, assim, propagavam a imagem perante a sociedade de que eram pessoas praticantes da religião. Mas apenas era uma máscara para ludibriar a massa, a fim de ganhar o respeito, a popularidade, isto é, a credibilidade perante seus eleitores. Ora, em nosso contexto isso é bem comum. Em festas de padroeiros, sobretudo, em cidades do interior, os políticos se esmagam para saírem à frente do andor, ou, quando em campanha política, como é comum eles irem aos cultos, às missas e comungarem com rosto angelical, embora se digam a-religiosos e apoiem o fim do cristianismo. Usam o nome de Deus acima de tudo e de todos para a autopromoção de si mesmos, embora, depois, sejam contra o “Cristianismo do Novo Testamento”.

Seus adeptos, contudo, não veem problema nisso, pois tudo se pode fazer com as religiões, desde que cada um dos envolvidos seja eleito para o bem da nação. Na verdade, diria Kierkegaard, para o bem de um grupo específico e manipulador da massa que, em seu ópio mais agudo, passivamente aplaude o teatro da política partidária. Contra o teatro religioso dos líderes religiosos ou políticos, Kierkegaard busca apontar a essência do cristianismo diante das inúmeras tendências errôneas, tanto de caráter filosófico como teológico. Tendências que pretendem levar o homem crístico a acreditar numa ideia descontextualizada da verdadeira identidade cristã, isto é, da fé como pressuposto para alcançar o estágio religioso. Com efeito, sua análise filosófica busca separar o cristianismo do poder temporal, a fim de libertar cada indivíduo, dando-lhe a possibilidade de tornar-se responsável pela própria vida, mediante suas decisões de escolhas. Na sua percepção, mais do que ser um cristão, é fundamental tornar-se cristão.

Ele não pretendia afirmar explicitamente o que ele pensava que o cristianismo era. Em vez disso, com seus textos, Kierkegaard queria ajudar os outros a chegar à sua própria concepção de cristianismo. Kierkegaard queria evitar dar a impressão de que ele pretendia ensinar as pessoas, e de que elas só precisavam seguir suas instruções. Acreditava que o cristianismo só tinha sentido se o próprio crente tivesse uma experiência com ele. Portanto, uma crença vicária baseada somente na autoridade dos ensinamentos de outra

peessoa era insuficiente e até mesmo enganadora. Em vez disso, Kierkegaard insistia que o cristianismo se refere totalmente a uma relação interior de cada indivíduo, e seu objetivo, então, era ajudar as pessoas a encontrar essa relação em si mesma. Portanto, assim como Sócrates, Kierkegaard acreditava que ele poderia facilitar esse encontro, mas, em última instância, era a outra pessoa quem estaria tendo o trabalho de descobrir a verdade, ou a relação interior, por si mesma (STEWART, 2017, p. 38).

Essa aceitação de ter que decidir por si implica no surgimento do indivíduo religioso, o verdadeiro crístico, livre das amarras estatais, dos dogmas eclesiais e teológicos, de uma sociedade meramente representativa. Nessa sociedade, as pessoas não fazem outra coisa senão representações e são julgadas por tais atitudes pela multidão, que é uma coletividade cujos rostos são inexistentes. Ter essa percepção diferenciada da multidão, ou seja, distanciar-se do geral, correspondia a Kierkegaard ao estágio da interioridade, onde ele pudesse passar além do senso comum, enxergar as coisas com mais criticidade, com um olhar além do seu tempo, justamente porque o indivíduo de hoje é um reflexo do que postulou esse filósofo nos meados do século XIX. Temos um indivíduo amarrado ao politicamente correto, padronizado pelas leis, supostamente corretiva a todos, desejo de um poder de aquisição que o faça ser parte da sociedade de fato, sem ficar à margem do mercado. Nesse contexto, todos brigam por igualdade, mas cada um quer ter o seu “*Iphone*”. Porém, o discurso é igualdade para todos, sendo que o poder favorece os grandes, e a massa de pessoas continua uma multidão e passeata que sustenta o privilégio dos que foram escolhidos pela eleição direta, quando não grupos se auto elegem como representação de si mesmos e não em função do bem comum de cada pessoa. Assim está o indivíduo, uma soma de números, alguns esquecidos nas suas necessidades básicas, solitários na sua dor de serem sujeitos de si mesmos, sem a máscara da coletividade. Para ver além dos limites do idealismo alemão, de uma sociedade estatal, de um cristianismo discursivo abstrato, era preciso encontrar um local silencioso, que pudesse refletir silenciosamente os problemas existenciais e que fosse longe das preocupações triviais apontadas pelos supostos sábios dinamarqueses. Kierkegaard encontra esse lugar, era um local chamado “Recanto dos Oito Caminhos em *Gribs-Skov* – Floresta do Abutre⁷¹”, contudo, esse

⁷¹In *Vino Veritas*, 2005.

Recanto⁷² apontado pelo autor pseudônimo William Afham pode ser adquirido pelo indivíduo em qualquer sociedade onde esteja. Ao tomar conhecimento da necessidade de se fazer silêncio, o indivíduo – que já se tornou ou está em processo – religioso caminha no caminho solitário, afastando-se das coisas barulhentas e triviais, as quais se submetem o esteta e o ético. Portanto, viver o cristianismo é uma constante luta pela afirmação da subjetividade, a mesma se dá no interior de si.

“Ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo”, portanto, amor a Deus é ódio ao mundo, e amor ao mundo é ódio a Deus; portanto, este é o imenso ponto de litígio, ou amar ou odiar; portanto, este é o lugar onde deve ser travado o combate mais terrível que se leva a cabo no mundo, e onde fica esse lugar? No interior de um ser humano. Por isso, talvez muitas vezes aquele que percebeu a luta em seu próprio interior ficou parado, ele parou e procurou uma distração no observar a fúria dos elementos e as batalhas da natureza, porque sentia que esse combate era afinal de contas como um brinquedo, dado que é indiferente se vence a tempestade ou se vence o mar. Sim, por que, de fato, combatem a tempestade e o mar, e pelo que eles combatem, a rigor? É diferente com o combate terrível no interior de um ser humano, quer se combata por milhões ou por uns centavos, combate-se de tal modo que um ser humano, amando-os, há de preferi-los a Deus: a luta é a mais terrível de todas, pois aí se luta pelo que há de mais elevado (KIERKEGAARD, 2018, p. 61).

Sendo um cavaleiro da fé, a exemplo de Abraão, o indivíduo em sua subjetividade deve buscar o silêncio poderoso da interioridade, mergulhar em si mesmo com a finalidade de poder conviver com o todo que o cerca, de tal modo que a reflexão sobre a exterioridade seja emersa de sua interioridade, como que ganhando a si mesmo para, logo em seguida, ganhar o geral. Essa “luta terrível interior” se dá na controvérsia da decisão. A escolha é um problema a ser resolvido na esfera da fé, no acreditar em Deus, no tornar-se cristão. A luta travada no interior é difícil mediante a possibilidade da escolha. A decisão requer que a interioridade faça uma opção que só pode acontecer no ato de existir. O indivíduo, mesmo que almeje não escolher, o que lhe subtrairia o ato

⁷²Não há dúvida de que o mundo, ou todo que dele faz parte, nunca se apresenta melhor do que quando é visto a partir de um recanto, em segredo; e também não há dúvida de que tudo o que de audível existe ou venha a existir neste mundo soa mais amável, mais encantador, se for ouvido a partir de um recanto, onde se fica em segredo para escutar (KIERKEGAARD, 2005, p. 28).

de existir, é sempre requisitado pela decisão. Viver é uma decisão, e a eleição⁷³ tornar-se a arte de ser.

Portanto o ser humano deve escolher. Terrível é a luta, a luta no interior de um ser humano entre Deus e o mundo; a magnífica periculosidade da condição está em possuir a escolha; mas qual é então a bem-aventurança que é prometida, quando se escolhe corretamente, ou, o que dá no mesmo, o que deve o homem escolher? Ele deve escolher o reino de Deus e sua justiça. Por este ele deve renunciar a tudo, completamente indiferente que este tudo seja milhões ou centavos; pois também aquele que escolhe centavos de preferência a Deus, escolhe Mammon. Só quando o homem, embora, trabalhe e teça, é totalmente como o lírio que não trabalha nem tece; só quando o homem, embora semeie e colha e guarde em celeiros, é totalmente como o pássaro, que não semeia nem guarda no celeiro: somente então ele não serve a Mammon (KIERKEGAARD, 2018, p. 64).

Difícil tarefa da realidade é saber lidar com a luta interior que nos exige a maturidade e, com isso, ganho da subjetividade. De todas as lutas, nada se compara com a tarefa de construir a subjetividade humana. O sujeito exigido pela decisão vê-se na condição da escolha. Escolher é outro problema: o que se deve escolher? Na difícil decisão, sobra apenas o silêncio do vazio instalado na consciência daquele que tem de escolher. “Todo o problema reside na temporalidade, no infinito”, afirma Johannes de Silentio, um dos pseudônimos de Kierkegaard, pois engana-se ao escolher, um problema corriqueiro que muitos de nós vivemos. Somos tendenciosos a infinitizar a finitude: fazemos dela o centro da vida por excelência, e só nos reportamos à infinitude quando estamos fatigados do temporal. Infinitizamos a finitude quando não sabemos lidar com a morte, com a velhice, com as doenças, com a pobreza material, com o fracasso humano de modo geral. Em cima dessas ojerizas, buscamos infinitos meios para camuflar nossos limites, pois fomos conduzidos a crer que a existência é anterior à

⁷³El instante de la elección es para mí de la mayor seriedad, no tanto en razón del escudriñamiento de aquello que en la elección se presenta separado, no en razón de la variedad de pensamientos enlazados a cada término, sino, porque se corre el riesgo de que, en el instante siguiente, ya no esté a mi alcance poder elegir, que algo que ya ha sido vivido deba volver a ser vivido; uno se equivoca, en efecto, si cree que alguien puede mantener por un instante su personalidad en blanco o, en un sentido aún más estricto, detener e interrumpir la vida personal (KIERKEGAARD, 2007, p. 154-155). Tradução Livre: “O instante da eleição é para mim da maior seriedade, não tanto em razão do escrutínio daquilo que na eleição se apresenta separado, não em razão da variedade de pensamentos ligados a cada termo, mas, porque se corre o risco de que, no instante seguinte, já não está em meu poder eleger, que algo que já foi vivido deva voltar ser vivido; com efeito, estamos equivocados se acreditamos que alguém pode manter por um instante sua personalidade em branco ou, em um sentido ainda mais estrito, deter e interromper a vida pessoal”.

essência, e, portanto, o que vale é o momento que estou no aqui e agora. Não há porque pensar uma futura realidade, só nos basta o instante. Acreditava, Kierkegaard, que sem a transcendência da imediatidade das ações humanas, a vida passa a um determinismo, agindo o sujeito apenas por impulso, esquecendo em que consiste a essência da existência. Romper esse vazio, poderosa fórmula mágica onde “cresce a tranquilidade à medida que cresce a sombra, à medida que cresce o silêncio” (KIERKEGAARD, 2005, p. 29) é o segredo para todo ser humano que se compreende como singularidade no mundo das efemeridades. E nisso Abraão foi grande. No silêncio, isto é, na aquisição da subjetividade, consiste a verdadeira ação que faz romper a tagarelice trivial para, em seguida, concretizar a relação homem e Deus. Se assim não ocorressem as coisas, o desespero seria sumamente uma esfera patológica, dado na esfera psicofísica, um mero acaso das decepções do sujeito por acreditar em si como único ponto fixo de todo o universo, enquanto que, em *In Vino Verita*, ele é único, se podemos falar assim, um ponto não fixo no mundo⁷⁴.

⁷⁴O problema do mundo moderno é que logo que tentamos articular quem somos, imediatamente caímos no problema de que há muitas outras pessoas que compartilham exatamente as mesmas características. Quando eu digo, por exemplo, que sou uma pessoa que gosta de ler sobre filosofia ou uma pessoa que se interessa pelo pensamento de Soren Kierkegaard, eu não disse realmente nada que pudesse definir algo do que sou como um indivíduo, pois há muitas outras pessoas no mundo que compartilham exatamente essas mesmas propriedades. Torna-se então mais urgente a questão de determinar o que é que faz de mim singularmente quem sou. Frequentemente nos identificamos por nossas roupas, nossos estilos e nossos pertences. Mas pense nisso por um instante. Quando olho para mim mesmo, vejo que estou vestindo esta camisa, estas calças, estes sapatos. Mas nada disso é unicamente meu nem expressa alguma coisa sobre mim. Tudo isso é produzido em massa, e se eu fosse às ruas provavelmente não demoraria a encontrar gente vestindo as mesmas peças. Antes da época da produção em massa, artigos como esses eram feitos por artesãos. Cada um desses artigos era único, e os indivíduos que os possuíam tinham literalmente algo singular. As técnicas de produção em massa da Revolução Industrial levaram à produção em massa de roupas para a maioria de nós, e as poucas pessoas que ainda têm poder aquisitivo para mandar fazer roupas exclusivas pagam quase sempre somas substanciais pelo privilégio de expressarem sua individualidade assim. Desde a Revolução Industrial, virtualmente tudo é feito em quantidades massivas por máquinas. O mundo hoje é feito, como era então, por máquinas repetidoras que produzem tudo ao nosso redor em formas predefinidas. O perigo é que cada um de nós tenha se tornado só mais um produto dessa máquina... Muitas pessoas tentam se revoltar contra essa uniformidade e afirmar sua individualidade em face desse tipo de conformidade por meio de penteados, tatuagens, *piercings*, e por aí vai. Mas aquilo que começa como uma expressão individual frequentemente acaba se tornando mais um modismo passageiro: são tantas pessoas usando as mesmas coisas, que nada de único ou individual é expressado. Esse é o nosso problema do século XXI. Os românticos no tempo de Kierkegaard já previam isso há mais de dois séculos. Eles lutavam para afirmar o valor do indivíduo contra as forças da conformidade, mas eles não poderiam imaginar os desafios que enfrentamos hoje. A maioria de nós acredita que há algo de especial e único que faz de nós o que somos. Mas o que é isso, e como podemos expressá-lo? Quando não conseguimos responder essas questões, sentimo-nos desorientados e perdidos no mundo. Sentimo-nos perdidos, pois não podemos obter nenhum consolo na comunidade ou em grupos sociais, já que eles solapam nossa individualidade e nos tornam membros sem rostos de um todo maior.

É na compreensão dessa contradição entre a temporalidade e atemporalidade que o estágio religioso surge. Nessa autocontradição, o desespero é o máximo da angústia humana, pois comporta toda a existência de forma concreta, a ponto de, por esse acontecimento, o sujeito estar em correlação plena com Deus. Ao contrário, seria o desespero uma mera finitude da realidade onde “todo prazer é egoísta” (KIERKEGAARD, 2005, p. 78), justamente porque se vive do desejo estético ou moral, pois nada mais louvável do que ser esteticamente elegante e moralmente um observador dos princípios coletivos. Por muitos, pretendeu-se enquadrar o cristianismo nesse modelo. Dado como um discurso elegante, apoiador dos princípios do Estado, da oratória dos eruditos entendidos como mensageiros de Deus. Esses, achando-se irrevogáveis transmissores da verdade, levaram o cristianismo ao esvaziamento, gerando um desencanto, um descompromisso entre o crente e o Cristo. Não há mais os fiéis, mas, sim, os admiradores da capacidade intelectual do pregador. Sobrou do cristianismo história fabulosa, e esvaziou-se a fé do compromisso. São esses valores raízes que Kierkegaard questiona a partir da esfera do homem religioso. Para readquirir esse encantamento pelo cristianismo, é preciso passar pela provação⁷⁵ da fé.

Mas só é possível compreender essa autocontradição graças ao movimento paradoxal da fé, visto que, nesse processo, há a renovação que passa da não-verdade para a verdade dada pelo “deus”, e, nisso, compreendemos perfeitamente o sacrifício de Isaac. Esse sacro-ofício exigido a Abraão comporta implicações subjetivas, as quais o indivíduo deve decidir-se perante suas escolhas, por si mesmo e pelo amor ao próximo no tu deves amar do mandamento presente nas *Obras do Amor*.

O mandamento não é algo de novo no sentido casual, nem uma novidade no sentido novidadeiro, e nem qualquer coisa nova no sentido da temporalidade. O amor também existiu no paganismo; mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade: e tudo se tornou novo. Que diferença entre aquele jogo de forças do sentimento e do instinto e da inclinação e da paixão, em suma: da imediatidade, aquelas coisas magníficas cantadas pela poesia,

Esse é um problema moderno, onde cada indivíduo é deixado por sua própria conta (STEWART, 2017, p. 120 - 121).

⁷⁵ Esta categoria, provação, não é estética, ética ou dogmática; é inteiramente transcendente. Só um saber sobre a provação que soubesse que ela é provação encontraria seu lugar numa dogmática. Porém, logo que um tal saber entra em jogo, a elasticidade da provação vê-se enfraquecida e a categoria passa a ser efetivamente outra. A categoria da provação é absolutamente transcendente e coloca o homem numa relação puramente pessoal de oposição a Deus, numa (78) relação tal que o homem não pode dar-se por satisfeito com uma explicação em segunda mão (KIERKEGAARD, 2009, p. 120-121).

em meio a sorrisos e lágrimas, em meio a desejos e saudades, que diferença entre tudo isso e a serenidade da eternidade, do mandamento, em espírito e verdade, em sinceridade e auto-abnegação (KIERKEGAARD, 2005, p. 41).

Relacionar-se com esse mandamento real implica dizer que o indivíduo religioso foi salvo pelo segredo da fé⁷⁶ mantida em si mesmo. Ela a salvou para a eternidade, mesmo estando inserido no tempo, e não poderia ser o contrário. A esse respeito, fica claro que, em obediência incondicional, o homem deve amar a Deus. Embora possa parecer danoso aquilo que Ele exija do cavaleiro da fé, sim, danoso até para a sua própria causa, o saber da eternidade, contudo, não tem comparação exata com a capacidade cognoscível do ser humano, e sua Providência não se vê na obrigação de ser absorvido plenamente pela paixão paradoxal da inteligência. Se não fosse assim, não haveria o Paradoxo, de tal sorte que o indivíduo religioso só tem que obedecer ao Incompreensível amando. Por isso, o cristianismo não é uma lógica, mas uma adesão dada a partir do encantamento pelo Cristo, que exige do indivíduo a morte de suas certezas para abraçar a incerteza da fé, custando apenas a capacidade de construir sua subjetividade na subjetividade da fé. É desta forma que Abraão é sumamente compreensível, mesmo agindo fora do geral, pois ele só tem um dever absoluto, o de obedecer amando, relativizando, assim, todos os outros deveres que possam existir. Kierkegaard se dá conta de que todos os indivíduos não são geralmente capazes de fazer as mesmas coisas. Portanto, o geral é capacidade de uma mesma decisão ser efetuada por todos os sujeitos, mas isso, na percepção kierkegaardiana, é insustentável. Cada indivíduo tem respostas diferentes frente às necessidades que a vida lhe impõe. Nem todos são aptos a se casarem, serem professores, médicos, ter filhos, etc. Sobre essa problemática, Le Blanc diz:

O ético e o religioso não podem ser fundidos porque não é dado a todos os homens realizarem o geral, ou seja, casar-se, assumir uma posição social, etc. – foi esse o caso do próprio Kierkegaard. Alguns não conseguem se relacionar com os outros: o segredo que carregam neles levam-nos a fechar-se e a buscar antes a relação com Deus do que a relação com a sociedade. Compreendido como relação com o Absoluto, o pecado é, portanto um

⁷⁶ Fé significa precisamente a inquietude profunda, forte, bem-aventurada, que impulsiona o crente, para que ele não possa aquietar-se neste mundo, de modo que se ele se aquietou completamente também cessou de ser um crente; pois um crente não pode assentar-se calmamente, tal como a gente se assenta com o cajado na mão, um crente caminha adiante (KIERKEGAARD, 2018, p. 79).

princípio de individuação que impede realizar o geral (LE BLANC, 2003, p. 70).

Sua ação é paradoxal justamente porque se encontra debruçado no agora da fé, nessa “aspiração metafísica” sem muito valor sistemático. Mas confessamos que as ações movedoras do indivíduo têm mais dessas aspirações do que qualquer outro objeto idealista. Ele busca incansavelmente significar a sua existência, a fim de ultrapassar os conceitos deterministas conjecturados pelos sistemas teóricos. Sair do âmbito de geral é uma necessidade existencial de se sentir um ser único, subjetivo, que busca corresponder aos anseios mais profundos de si. Isso se dá mediante a paixão paradoxal da fé, capaz de mover o indivíduo na contradição do que está posto pela sociedade. O indivíduo toma consciência de que precisa quebrar com esses postulados de caráter positivista. Nenhum espírito absolutizado é capaz de provocar no cavaleiro da fé, isto é, no indivíduo, uma mudança radical, uma transformação construída desde a raiz das estruturas existenciais do próprio sujeito. É imprescindível a presença dessa autocontradição proposta por Kierkegaard, para que o sujeito saia do nada, desse vazio e passe a estabelecer a relação entre o finito e o atemporal. Estaríamos perdidos, sem rumo e sem identidade, se não houvesse essa autocontradição na contradição mundana. O que nos move como sujeitos é justamente esse anseio pelo Desconhecido que está aí por vir. Isso nos faz diferentes do geral, pois, de uma forma ou de outra, chamemos como quiser, pois aqui damos o nome de fé, somos impulsionados pelos paradoxos vitais e, sem esses, não seríamos capazes de construir o novo, ficaríamos condenados à imediatidade dos fatos, jogados no vazio repetitivo das representações do herói trágico, “porém, essencialmente o trágico consiste em o homem não poder obter ressarcimento algum, e a dor no seu sofrimento é propriamente a de tal sofrimento ser sem sentido, coisa que é terrível bastante” (KIERKEGAARD, 2005, p. 94).

Essa mudança do sofrimento sem sentido para um sentir as coisas, das quais o eu toma consciência da presença que lhe afeta, acarretará numa nova realidade existencial, onde o pensamento especulativo, princípio da filosofia moderna, o “*cogito ergo sum*” perderá o seu espaço para o entendimento existencial da vida, pois é verdade que nenhum pensamento absoluto é capaz de responder à origem do sofrimento humano. Existir é muito mais do que um pensamento sobre alguma coisa, sendo, ao contrário, um

confronto direto consigo e com o todo. É efetuar a condição de ser individual comprometido consigo mesmo em seu silêncio. É conjugar a si mesmo como responsável pela transformação do existir. Compete a este solitário a coragem de debruçar-se sobre o paradoxo presente nele e vivenciá-lo em sua grandeza paradoxal, a fim de alcançar a fé representada por Abraão como a última esfera da existência. Não obstante, a vida sempre comporte incertezas – e a fé é a maior de todas elas –, requer-se o convívio com a incerteza apresentada pelo Absoluto Possível, para que sejamos transfigurados à multidão sem rosto. É possível ao homem se encontrar acima do geral se ele abraçar a fé como paradoxo. O pseudônimo Johannes de Silentio afirma:

A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo lhe superior) e sempre de tal maneira que, note-se, é o Indivíduo quem depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o Indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o Indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto (KIERKEGAARD, 1979, p. 142).

Abraão não está perdido. O estágio religioso, apontado por Kierkegaard, não é uma ideia metafísica, mas uma proposta real, disponível ao indivíduo real e corajoso. É uma proposta àqueles que conseguem conviver com as incertezas e problemas existenciais sem se perderem na finitude das coisas, àqueles que compreendem o eterno sem medo da necessidade do possível⁷⁷, fazendo desse momento uma explosão de combustão para dar mais movimento ao dinamismo vital de si. Portanto, qualquer indivíduo pode tornar-se um cavaleiro da fé, desde que encontre *in fides veritas*. Tal absurdo só é possível segundo um dever absoluto, onde a resposta é acarretada por uma verdade existencial, *Adquirir sua Alma na Paciência*, como cumprimento desse dever absoluto, sobretudo porque, ao nos virarmos para o outro lado da vida, nos deparamos com a estética e a moralidade, ambas presas no campo da desgastante finitude humana.

⁷⁷“Possível” vem do latim posse, que deriva de *potis esse*, que significa “ser patrão de”, “ter em seu poder”. O possível: o que “eu” posso fazer e realizar na experiência concreta e vivida. O “Possível” para Kierkegaard não remete a um juízo sobre o advir das coisas ou o sobreviver de um estado de coisas, mas caracteriza o existir do homem. A vida não é apenas *bios*, que tem seu movimento próprio do nascimento à morte. A vida do homem é existência, é relação com o mundo e com os outros; é preocupação com sua sobrevivência, é antecipação e projeto, desenvolvimento de um programa que está se escrevendo, saída fora de si da vida, é essa continuidade contrariada por descontinuidades, as das escolhas que é preciso efetuar o tempo todo. O existir é contingência absoluta: o existir não conhece outra necessidade a não ser a das escolhas exigidas por um existir livre sem determinação (LE BLANC, 2003, p. 48).

Devolvemos a possibilidade, pelo Paradoxo, de repensar a existência em suas infinitas possibilidades, visto que não há ser humano acabado, mas sempre em processo de construção em infinitas dimensões dadas pela própria existência. É dessa forma que Kierkegaard compreende a vida: nunca em uma razão estética ou ética, mas em uma misteriosidade a ser vivida na fé por meio dos desafios e esperanças. É preciso acreditar, isto é, crer na verdade subjetiva, presente no interior de si, pois, só assim, alcançaremos a superação do mero ato de existir, passando à consciência de nós mesmos na relação com o Paradoxo, onde o homem e Deus contradizem o próprio ato do pensamento puro especulativo e, até mesmo, quem sabe, a própria existência. Pois a fé não representa uma segurança na existência, mas a possibilidade contraditória do conhecimento em si na busca de experimentar o eterno. A fé é esse Possível Absoluto, um Paradoxo existencial nunca esgotado.

A história de Abraão torna-se, segundo Kierkegaard, um modelo para os cristãos. Através da obediência e do silêncio que viveu Abraão, a fé religiosa do cristianismo não pode ser transmitida como um discurso onde se pode aprender em conceitos lógicos como possuir a fé. Muito menos é possível ter uma aquisição da fé a partir dos fundamentos universais da ética ou da filosofia, sobretudo da teologia. É justamente o contrário, que o singular, nesse caso, o indivíduo religioso, encontra-se para tornar-se superior à sociedade. O comportamento de Abraão, dado na obediência e no silêncio, é o verdadeiro caminho, embora seja marcado pelo que há de mais contraditório e paradoxal. Mesmo assim, continua a ser recomendado por Kierkegaard. O homem religioso age em função do Absurdo, pois, tanto a fé como Deus, estão no mesmo nível do que se entende por Absurdo. Por mais se que tente dizer algo, nada foi dito ou explicado. Se a pretensão fosse explicar, não estaríamos falando de um paradoxo, mas de algo lógico ao entendimento. Portanto, o cristianismo é esse contraponto não explicável, imensurável às categorias da razão. Não é uma ciência acadêmica, mas uma ciência da alma, que trata da subjetividade do ser humano, de seu eu. Portanto, a fé não resolve nada, mas deixa em aberto outro problema: crer ou não ter fé.

Como essa teoria meio estranha da fé é relevante para nós no mundo de hoje? No fundo, a questão fundamental em Temor e Tremor é a relação da fé religiosa com o mundo secular, com suas leis, costumes e tradições. Abraão é

um grande modelo da piedade e da fé religiosa, mas suas ações o levam potencialmente a conflitos com as leis de seu povo. É possível pensar que isso é só uma velha história que não tem relevância hoje, pois ninguém atualmente pensaria em fazer sacrifícios humanos. Mas quando se pensa melhor sobre o assunto, rapidamente se percebe que, de fato, essa é uma questão central e não resolvida em nosso próprio tempo (STEWART, 2017, p.176).

O problema religioso continua em aberto. A história de Abraão, quando mal interpretada, torna-se um motivo para matar e radicalizar o nome de Deus, para tratar o outro como infiel ou inimigo. Com essa mentalidade, faz-se bombas humanas, destrói-se a vida do outro, ou se lhe joga no inferno, porque o outro tem uma fé que não é a minha enquanto realização da minha vontade de ser superior na religião pela força da agressão fideísta ou a-religiosa. Pela má compreensão do problema religioso, mata-se de todos os lados. Então, como transmitir o cristianismo as pessoas? O sermão deveria ser uma forma qualificada para isso. Porém, a fé apresentada pelo cristianismo, adquirida pelo homem religioso, não pode vir de um sermão com caráter de palestras ou uma explanação dos conceitos dogmáticos da religião. Mas aquele que fala deve apropriar-se do evento sobre o qual fala, e aquele que escuta deve apropriar-se do testemunho através do sermão que é uma apropriação, pois a fé vem pelo ouvir que se apropria para entender com o coração que se encantou com a mensagem.

Em nosso tempo, a importância das ciências faz os pastores de bobos, transformando-os em uma espécie de sacristãos de professores que também servem à ciência e consideram que pregar está abaixo de sua dignidade. Não surpreende, portanto, que o sermão tenha decaído, no consenso geral, ao nível de uma arte muito pobre. Pregador, entretanto, é a mais difícil de todas as artes, e é propriamente aquela arte que Sócrates elogia: a de saber dialogar. É óbvio que para isso não será preciso algum dos fiéis responda, nem tampouco haverá qualquer vantagem em se introduzir alguém como interlocutor. O que Sócrates a rigor criticava nos sofistas, segundo sua famosa distinção de que estes sabiam falar, mas não dialogar, era que podiam dizer muitas coisas sobre qualquer assunto e, não obstante, careciam do momento da apropriação. A apropriação é justamente o segredo do diálogo (KIERKEGAARD, 2010, p. 18).

Aparece nessa citação a crítica kierkegaardiana realizada ao modo como os pastores estão tratando suas funções nos cultos da Igreja para o povo. Não se apropriando dos Evangelhos, ou seja, dos Textos Sagrados, os pastores em seus sermões

utilizam-se da erudição acadêmica para transmitir conhecimento intelectual⁷⁸. Porém, os ensinamentos do Cristo estão longe do que falam e do que vivem. As pessoas presentes não se sentem contempladas, e Kierkegaard é uma dessas pessoas. Por isso, o modelo de Abraão dado na obediência e no silêncio fala mais que as inúmeras palavras ditas a partir dos púlpitos eclesiais. É verdade que o cristianismo não pode ser ensinado, mas transmitido pela experiência de fé. Contudo, o que é perceptível nos altares da Igreja Luterana é uma doutrina estética e moralista baseada em especulações como se fosse uma doutrina filosófica⁷⁹ que agrada as necessidades do Estado, lembrando que os pastores, nesse contexto, são funcionários e recebem do governo sua remuneração. Portanto, não é um cristianismo paradoxal, mas uma religião estatal sob um verniz de cristianismo. Se a Igreja se comporta assim, então, como alguém pode se tornar cristão? É essa pergunta que Kierkegaard tenta responder em sua difícil tarefa de escritor, “o difícil não é compreender o que seja o cristianismo, mas sim o tornar-se e o ser um cristão” (KIERKEGAARD, 2016, p. 274).

Essa é a dificuldade percebida por Kierkegaard ao analisar o cristianismo de sua época, chamando cada indivíduo a investigar sua consciência, isto é, sua vivência no mundo, perceber-se como um cristão ou como alguém necessitado de tornar-se um e ser um cristão. Pois qual é a finalidade do cristianismo na vida do ser humano? É negar sua realidade? Não, pelo contrário é afirmar a existência de cada indivíduo e relacionar-se com ele em sua interioridade. Nas *Obras do Amor*, Kierkegaard dá pistas importantes da transformação que o verdadeiro cristianismo realiza na vida do sujeito. Recusando as indulgências desse mundo, isto é, a vida frívola, dada pelo encantamento dos ganhos que se possam conquistar como honrarias ao mérito, a reflexão a partir da vida religiosa,

⁷⁸ Mas é verdade também que há um grande número de líderes religiosos fundando templos, que carecem um mínimo de conhecimento (filosofia, teologia, sociologia, religião, psicologia, etc). Para esconder essa má preparação intelectual, dizem ser inspirado por Deus a tal missão. Desconfia-se do discurso do improvisado, e às vezes do charlatanismo dentro das religiões.

⁷⁹ A questão sobre o que é o cristianismo tem, portanto, de ser levantada, mas isso não pode ser feito de modo erudito, e de jeito nenhum partidário, (VII 321) na pressuposição de que o cristianismo seja uma doutrina filosófica, pois aí, a especulação seria mais do que parte, ou simultaneamente parte e juiz. A questão tem, portanto, de ser levantada na perspectiva da existência, e tem de poder ser respondida, e respondida brevemente. Ou seja, embora se admita que um teólogo erudito empregue toda sua vida para investigar de modo erudito a doutrina da Escritura e da Igreja, seria afinal uma ridícula contradição caso um existente que perguntasse o que é o cristianismo, na perspectiva da existência, gastasse toda a sua vida deliberando sobre isso – pois, quando então ele deveria existir nele? (KIERKEGAARD, 2016, p. 88).

isto é, do cristianismo⁸⁰ propõe ao sujeito a condição de afirmar sua subjetividade a partir da decisão de si e do silêncio interior.

O modo como está sendo vivido o cristianismo é a grande recusa de Kierkegaard. Um modo fácil, leviano. Já não se vive o que foi testemunhado pelo Cristo. Sua comunicação existencial foi interpretada de modo errôneo; adulterou-se a mensagem do Evangelho, ficando apenas as interferências dos pregadores nos sermões de suas igrejas. Por isso, a difícil tarefa de tornar-se cristão. No relativismo da religião, nas constantes mudanças e facilidades impregnadas em toda a sociedade moderna, opta-se por um cristianismo medíocre, descompromissado, introspectivo e utilitário. Não seria também notado por Kierkegaard o qualitativo da fé no atual cristianismo, mas a abstração que forma a ideia de Deus em uma doutrina filosófica⁸¹, preocupada em responder as interrogações da época, pois “a nossa época é essencialmente razoável, sem paixão, que voa fugazmente como entusiasmo e hilária sagacidade e indolência”⁸². Por isso, ele afirma que tornar-se cristão de fato é a difícil tarefa do indivíduo. Não se pode confundir essa afirmação como sendo impossível ser cristão. Ao contrário, é contra a facilidade que muitos se dizem ser cristãos que Kierkegaard formula sua crítica à religião da época. Não é dificultar a necessidade de “ser”, mas assolando as raízes infundadas que sustentam os funcionários do Estado que administram a Igreja Luterana e seus ensinamentos ao povo que se pode chegar aos ensinamentos do Evangelho.

⁸⁰ O Cristianismo não pretendeu derrubar governos de seus tronos para assentar-se ele mesmo no trono, no sentido exterior ele jamais combateu por um lugar no mundo, ao qual ele não pertence (pois no espaço do coração, se acaso aí encontra um lugar, não ocupa absolutamente um lugar no mundo), e contudo transformou infinitamente tudo aquilo que deixou e deixa subsistir. Pois assim como o sangue lateja em cada nervo, assim também o Cristianismo quer impregnar tudo com a relação da consciência. A transformação não ocorre no exterior, não é na aparência, e contudo tal transformação é infinita; como se um homem, em vez de sangue em suas veias tivesse aquela seiva divina com a qual o paganismo sonhava – assim o Cristianismo quer insuflar a vida eterna, a divindade, no gênero humano (KIERKEGAARD, 2005, p. 161).

⁸¹ Migalhas filosóficas argumenta que o cristianismo é baseado em paradoxo como Deus tornando-se homem, o infinito tornando-se finito, o eterno tornando-se temporal. Porque essas ideias são inerentemente contraditórias, elas impedem uma doutrina positiva, ao invés de conduzir o sujeito a ela. Kierkegaard acredita que o cristianismo nunca poderia ser compreendido pela mente humana, ou seja, explicado por uma pessoa a outra. Em vez disso, ele deve ser simplesmente aceito pela fé na interioridade do coração. Isso parece ser o que Climacus quer dizer no texto com “comunicação existencial”, que é justamente o oposto de uma comunicação objetiva, direta ou simples de um fato sobre o mundo. Em vez disso, uma comunicação existencial tem a ver com algo paradoxal, contraditório e absurdo – uma comunicação baseada na experiência vivida, mais do que no falar e no ouvir (STEWART, 2017, p. 206).

⁸² La nostra è un'epoca essenzialmente ragionevole, riflessiva, senza passione, che avvampa fuggacemente d'entusiasmo e sverna sagacemente in indolenza. (KIERKEGAARD, 2013, p. 25).

Não se prega mais o Cristo humilde e pobre como possibilidade do escândalo. Mas uma figura poderosa e triunfante. Enfatizam-se mais os milagres como uma afirmação do poderio de Cristo, do que sua vivência amorosa com os discípulos e o povo que o procurava buscando um alento. Tende-se a ter mais confiança na imagem de um Cristo sobre-humano, possibilitador de riquezas, do que na sua condição de servo, encarnado na humildade da humanidade. Negar essa encarnação da natureza humana e divina, isto é, homem-Deus, é falsear a possibilidade do escândalo, suprimir a contraditoriedade da fé. Por esses motivos e outros, Kierkegaard atacou os pastores e bispos da Igreja Luterana, chamando-lhes de homens corruptos, hipócritas e lhes acusando de distorcerem a mensagem cristã, o “Cristianismo do Novo Testamento”, ao optarem por um modo de vida sem pobreza evangélica e sem o martírio:

Com “Cristianismo do Novo Testamento”, Kierkegaard parece se referir à forma de cristianismo praticada por seus primeiros seguidores, como está registrado no Novo Testamento. Ele ressalta que o cristianismo daquela época, quando a religião era recém-nascida e começava a se espalhar pelo mundo fazia grandes exigências para os crentes. Os primeiros cristãos viviam na pobreza e eram frequentemente martirizados por sua fé. Eles eram ridicularizados e detestados pela sociedade romana em geral. Naquela época, no mundo romano antigo, identificar-se como cristão era arriscar a própria vida. Os cristãos tinham que se encontrar as segredo para celebrar seus cultos. Nessa situação, a crença era uma situação muito difícil. O cristianismo era então uma religião pequena e marginalizada, e as crenças de seus seguidores também os expunham ao ostracismo social. Portanto, para Kierkegaard, ser uma testemunha da verdade do cristianismo requer consideráveis sacrifícios (STEWART, 2017, p. 241).

A recusa ao modo que nega o paradoxo da fé é a grande necessidade de Kierkegaard para trazer à tona a verdadeira essência do cristianismo, pois não se pode dialogar com o cristianismo por dinheiro, por obrigação, senão por uma verdade apaixonada, por um encantamento causado pela fé. Isso se torna mais do que transmissão de uma doutrina, mas um apropriar-se pelo diálogo da fé como paradoxo. Embora aleguem que ensinam o verdadeiro cristianismo, não passam tais pastores de sofistas modernos, pois ensinam pelo lucro financeiro, pelo *status* social. São religiosos a partir do conhecimento das letras, dos livros, dos jornais e revistas teológicas ou filosóficas. É comum alguém ter uma opinião formada sobre Deus, mas, a Ele, ninguém viu. O discurso é sempre uma ideia conceitual ou a partir do cristianismo de rua, isto é, do “achismo”, para criticá-lo ou para defendê-lo. O problema surge novamente: quem o

defende, não o pratica; quem critica não faz outra coisa a não ser isso, pois não desce de sua criticidade para transformar o que precisa ser renovado. Ao contrário, dita a partir da sua cadeira de julgamento, perde tempo julgando a realidade, diz isso sem se comprometer com a mudança a partir de si. É uma crítica conceitual, não de inserção com o outro sofrido, massacrado, negado. A ideia assegurada pelo “achismo” ou pelas notas de roda pé de comentaristas eloquentes pretende assegurar o que é o cristianismo, ou resumi-lo a uma placa de Igreja. Para Kierkegaard, é possível achar os caminhos errados que pretendem levar ao Cristo, os desvios do cristianismo pelos seus seguidores, que afirmam suas ideias pessoais e abstratas. É possível, inclusive ainda hoje, crucificar o Cristo e dizer do cristianismo tudo o que se possa querer falar, mas é justamente nessas tagarelices que o Cristo continua a representar ao indivíduo a elevação máxima da sua dignidade, a compreensão direta do sujeito singular. Não é verdade que as ciências buscam dizer quem é o ser humano? Constroem-se teorias, discursos, fábulas, enfim. Sabemos quem ele é. Porém, não aceitamos quem é, sobretudo quando se manifesta em seu comportamento, modo de pensar, suas atitudes, seus erros, seus limites; sempre estamos a julgar, pela estética, pela ética, pela religiosidade doutrinal, isto é, uma religiosidade objetiva.

Mas é, sobretudo, esse sujeito não aceito que o “Cristianismo do Novo Testamento” optou. O cristianismo mal interpretado, ou seja, mal vivido, tateia uma representação de Deus ou pretende negar a existência Dele. O filósofo existencialista ateu Jean-Paul Sartre foi adepto dessa vontade da negação de Deus, quando interpretou o conceito de angústia de Kierkegaard a partir do episódio de Abraão. Sartre quis dar provas da não existência de Deus: “Um anjo ordenou Abraão que sacrificasse seu filho:... ‘Você é Abraão e sacrificará seu filho’. Mas cada um pode se perguntar antes de tudo: ‘É realmente um anjo e eu sou mesmo Abraão? O que é que me prova?’”(SARTRE, 2014, p. 22). Quando isso acontece, para Kierkegaard, é a consequência da captação na imanência perante a necessidade de seu próprio (do sujeito) desenvolvimento objetivamente, como se deixasse flutuar sua imaginação para além da afirmação de provar ou não a existência de Deus. Para o cristianismo apontado por Kierkegaard, essas são questões irrelevantes. Talvez dissesse ele que Sartre continua a explicar bem o existencialismo, porém não o sujeito religioso que fez o salto da fé. Abraão não pergunta se era um anjo ou se Deus existia ou não; ele acreditou, Sartre

desacreditou. Assim como tantos outros pensadores e teólogos que bem discutem a humanidade, porém poucos sabem de si mesmos, mas querem dar conta de explicar o silêncio e a obediência de Abraão. Mas o que mesmo disse Abraão quando lhe foi exigido o sacrifício pela fé? Nada! Vazio está o discurso. Encontra-se apenas o silêncio e a interpretação nossa sobre ele. O cristianismo é justamente, na visão de Kierkegaard, essa incompreensão doutrinal, metódica e dogmática, que reluz como uma comunicação direta ao indivíduo. Onde cessa a linguagem explicativa e passa-se a adoração⁸³, isto é, o indivíduo vive diante de Deus. Esse indivíduo não é este ou aquele, mas todo o que honra a sua existência. É nessa condição de existir que o cristianismo atua. Sem tirar da realidade humana, mas, pelo contrário, compreendendo essa realidade, o cristianismo manifesta toda a sua força e grandeza. Isso acontece, contudo, em meio às contradições e paradoxos, conforme vai se transformando o ato de viver.

Tal comunicação existencial que é o cristianismo não se pode dar de modo neutro ou isolado, mas na relação do existente mediante a própria existência que carece de significado. Segundo o pensamento de Kierkegaard, Deus é absoluta condição do indivíduo. De tudo que o sujeito possui, nada lhe pertence em absoluto. Apenas uma realidade em absoluto não pertencente pelos potenciais externos, mas mediante a sua interioridade possui a eternidade que dá a condição ao temporal de alcançá-la. Portanto, há um telos absoluto pelo qual se deve viver ou morrer, isto é, uma causa absoluta que sustenta toda a realidade a partir da interioridade do indivíduo, onde sua subjetividade em nível qualitativo é transformada em relação ao poder da imediatidade.

Os sermões dos púlpitos da Igreja Luterana não agradam o crente Kierkegaard. Vendo a disparidade do cristianismo especulativo, além do descompromisso e tibieza que não alimentam o fervor nos demais membros da Igreja. Pelo contrário, cria-se uma letargia na alma do povo crente, sem falar do malabarismo que fazem os pregadores e o desinteresse pela paixão da verdade que se encontra no Evangelho, pois estes não leem com os olhos do coração, mas do intelecto. Kierkegaard, na obra *A Repetição*, através

⁸³ Adoração é o máximo para uma relação com Deus, já que as qualidades são absolutamente diferentes. Mas a adoração significa justamente que, para ele, Deus é absolutamente tudo, e aquele que adora é, por sua vez, o que deve ser absolutamente diferenciado. O que deve ser absolutamente diferenciado se relaciona com seu *τελος* absoluto, mas, *eo ipso*, também com Deus (KIERKEGAARD, 2016, p. 129-130).

do pseudônimo Constantin Constantius, faz um elogio ao personagem bíblico Jó⁸⁴, que nos sugere uma crítica aos pastores, que tinham apenas o desprezo do autor pelos seus sermões e pelo modo de vida interessado no favorecimento próprio, a fim de, firmarem um *status* social perante os poderosos da época. Isso para mostrar a dificuldade de torna-se cristão de fato e não de direito⁸⁵. Por esse motivo, sobretudo, Kierkegaard tentou lançar uma reflexão consistente e coerente sobre a verdadeira postura de um indivíduo cristão e sobre a verdade proposta pelo cristianismo a todo ser humano que se deixa conduzir pela proposta do Cristo. Segundo essa observação do autor, ainda nos tempos hodiernos, o cristianismo continua, segundo o modelo apresentado por algumas igrejas, grupos ou associações, que se dizem inspiradas no Cristo, a ser uma religião do ser, mas não do tornar-se cristão. É preciso revisitar suas atitudes e seus discursos nesse mundo secularizado onde se vive uma mudança de era. Não se pode continuar com um cristianismo de barganha, mas de testemunho como era dado no primitivo Cristianismo do Novo Testamento.

⁸⁴ Cada palavra dele é alimento e roupa e remédio para a minha miserável alma. Ora uma palavra dele vem acordar-me da minha letargia, despertando-me para uma nova inquietação, ora vem apaziguar a infrutífera fúria no meu interior, pondo fim ao que à de atroz na muda náusea da paixão (KIERKEGAARD, 2009, p. 113).

⁸⁵ Toda pessoa dotada de um pouco de discernimento que considere com sinceridade o que se chama a cristandade, ou o estado de um país dito cristão, deve, certamente, bem depressa cair numa grande perplexidade. Que significa que tanto milhares de homens se digam cristãos sem mais dificuldades! Como podem obter este nome inúmeros de homens, cuja imensa maioria, segundo tudo leva a crer, vive sobe categorias tão diferentes, como o demonstra a mais superficial observação! Como o podem eles, homens que talvez nunca vão à igreja, nunca pensam em Deus, nunca pronunciam o seu nome, senão para blasfemar. Como o podem eles, homens que nunca compreenderam que poder ter na sua vida uma obrigação para como Deus, e que fazem de uma certa integridade física o máximo do seu ideal, se nem mesmo a acham absolutamente necessária! Todos, no entanto, até os que negam Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecidos como cristãos pelo Estado, são enterrados como cristãos pela Igreja, são enviados como cristãos para a eternidade! (KIERKEGAARD, 1986, p. 37-38).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de termos realizado um consistente aprofundamento nas obras kierkegaardianas, chegamos a algumas conclusões. Este trabalho se propôs a analisar, a partir do pensamento kierkegaardiano, “A fé como pressuposto para conhecer Deus”. Fizemos o percurso apresentado pelo autor e chegamos ao entendimento de que Deus é uma comunicação existencial dada pela fé ao crente que, despedido de suas hipóteses lógicas, lança-se no Absolutamente-Diferente, vivendo uma relação paradoxal, suspendendo toda a imediatez da segurança elaborada pelo intelecto, e agora jogado na contradição da fé que apostou no possível pelo salto qualitativo, mediante uma exigência radical feita por Deus, que foi sacrificar toda a racionalidade abstrata para ancorar-se na providência.

No primeiro capítulo investigamos a questão da subjetividade, como ela se constitui. Foi apresentado o estágio estético e suas implicações não favoráveis a tomada de consciência de existir para si, mas para as coisas imediatas. Onde não se consegue erigir uma subjetividade, mas uma abstração, uma idealização de um indivíduo subjugado pelos interesses efêmeros de uma realidade não alcançável. Há recusa a subjetividade do indivíduo, porém, há a busca por uma personalidade que é produto de um imaginário social.

Já o segundo capítulo, tratamos da noção de Deus e a questão da fé, quando apontam a necessidade de um salto qualitativo para superar o estágio ético. Portanto, a fé é a condição para um telos absoluto. Assim, a condição de compreender Deus está além das normas sociais ou doutrinárias, mas fundamenta-se na busca pela verdade subjetiva que está oculta no interior de cada sujeito. É no ato da decisão mediante a fé que se constrói a subjetividade. Quando é dada a relação entre o finito e o infinito o meramente existir é superado pela vivência com o Paradoxo.

O terceiro capítulo apresentou a relação entre cristianismo, indivíduo e Deus por meio da fé. A constituição do estágio religioso onde apresenta Abraão como o cavaleiro da fé, o expoente do crente. A subjetividade em toda a sua força existencial. Além das críticas feitas ao cristianismo luterano, foi apresentado que é por meio do Cristianismo

do Novo Testamento que Kierkegaard se nutriu para apresentar sua necessidade de tornar-se cristão, não somente a si, mas a todo sujeito é dada a condição, desde que parta desse princípio, e não dos malabarismos doutrinários ou teóricos das instituições.

Após ter investigado, a partir de algumas obras do *corpus kierkegaardiano*, a ideia de Deus e a constituição da subjetividade do indivíduo, percebemos que para afirmar a existência de um sistema teórico fechado em si mesmo, sobretudo se ele se propõe a averiguar e explicar a constituição existencial do indivíduo ou o fenômeno religioso, neste caso, o cristianismo, é imprescindível requerer o diálogo com outros saberes.

Os sistemas não investigam a vivência das pessoas no seu cotidiano. O tempo do cientificismo mecanicista dá-se na técnica por si mesma. O otimismo intelectual reina ligeiramente nos centros culturais com a singela certeza de ter explicado tudo, uma vez que têm a falsa noção de que nada pode escapar aos olhos dos seus microscópios da razão instrumental. Ora, ciência não é apenas o mensurável, mas também o imensurável, desde que obedeça ao rigor do método ao qual se propõe, à linguagem acadêmica, baseada nas teorias científicas.

Assim, nossa pesquisa, mediante as abordagens filosóficas, teológicas e antropológicas do pensamento de Kierkegaard, buscou tratar o tema proposto a partir da solicitação dos estudos das Ciências da Religião, segundo os critérios da pesquisa científica.

Temos o pressuposto existencial de não pensar a humanidade como descrente, isto é, atéia, desinteressada à presença de Deus ou dos deuses, ou ignorar a ideia do sagrado no contexto da humanidade. Até podemos, na fragmentação das experiências, encontrar uma ou outra pessoa que se intitule descrente das instituições religiosas, mas não generalizar o ateísmo. Vemos a religião como uma necessidade ontológica do indivíduo, da humanidade. Damo-nos conta de que tudo o que somos hoje deriva de tudo o que foi o mundo nos primórdios que antecederam nossa era contemporânea.

Parafrazeando Meslin (1992), na obra *A Experiência humana do divino*, o indivíduo se define no mundo e para com seus semelhantes a partir de uma religião,

pois ela empresta sentido e constitui uma fonte real de informações para seus fiéis. Tudo era muito misturado, cultura, religião, ciência. Percebemos que as informações fundantes da vida humana encontravam seus elementos na vida religiosa que o povo vivia. Não havia os compartimentos científicos de hoje, onde tudo é bem delimitado pelo campo do conhecimento, do saber. Tudo se cruzava nos emaranhados das coisas, tudo era sagrado, pois tudo era vida em sociedade.

A religião, como ato criador da experiência mística, tem a capacidade da ligação humana com o sagrado. Se o parto, o nascer, é uma ruptura da vida com o colo materno, a religião é religação da vida com o colo divino, esse sagrado que gera o mistério da vida, fazendo-nos respirar sua presença cá entre nós. A religião é uma experiência vivida na peregrinação; o indivíduo é um ser a caminho, um eterno procurador de Deus, pois ele é um ser a caminho como afirma Beckhauser (2007), na obra *Religiosidade e piedade popular, santuários e romarias*, quando analisa o fenômeno religioso da peregrinação dos féis aos lugares sagrados da religião.

A vivência da peregrinação causa-nos certas rupturas existenciais. Parece-nos que a existência é permeada por rupturas. É bom que algumas aconteçam, por exemplo, os recém-casados precisam de seu lar, de sua casa, de suas atividades independentes da sua antiga realidade familiar, pois devem construir uma nova, educar seus filhos, garantir seu sustento familiar. São essas e outras rupturas necessárias ao crescimento humano e afetivo do casal.

Porém, há rupturas existenciais forçadas segundo o interesse capitalista ou intelectual, quando pretendem impor à sociedade um desligamento do ser com o sagrado apresentado pela religião. E, então, começam a sacralizar o bem de consumo, transferido a ele a dimensão antropológica do sagrado. Essa tentativa de ruptura vive sempre um dilema: ora consegue, ora não. Tem-se dado conta do mistério envolto na humanidade, e ele não se limita há um produto materializado comercialmente. Sabemos, porém, que o sagrado em suas diversas manifestações precisa ser materializado pelo sujeito que vive a experiência religiosa. É preciso em alguns momentos, ouvir, tocar, sentir o perfume, ver o sagrado. Por isso, a humanidade cria dança, música, iconografia, imagens, incenso, velas, roupas... Enfim, todo o espaço religioso é uma construção do desejo coletivo de materializar a presença do sagrado.

Não devemos pensar a religião como a compreensão ou o discernimento de vários aspectos humanos: geográfico, histórico, social, psicológico, econômico? Se dissermos que a religião é uma necessidade ontológica, estamos a dizer que é imprescindível à construção da identidade pessoal e, até mesmo, coletiva do indivíduo praticante, pois afirmamos que a função da religião é submeter-se a explicar o indivíduo, o mundo e o cosmo e ao mesmo tempo justificar o lugar que o homem nela ocupa. Mais encantador ainda, é pensar a religião tanto a nível micro como macrocosmo: porque é transcendente aos limites da observação, sempre haverá o mistério a surpreender o sujeito de fé.

Fica, assim, a religião limitada ao campo individual e privado, isto é, uma atitude pessoal e subjetiva. É bem verdade que, em nossa cultura ocidental, procura-se observar e determinar alguns pontos da sociedade cientificamente, dando à ciência a capacidade de se santificar, ou a religião a capacidade de se des-velar um pouco. Sim, a ciência ajuda a pensar os comportamentos sociais da religião, a fazer observações pontuais sobre diversos aspectos econômicos, históricos, psicológicos, etc. Isso é prestar uma grande ajuda, até mesmo para desfazer a ingênua compreensão de que a religião seja algo neutro e uma realidade metafísica, exata em si mesma, quando, na verdade, as Ciências da Religião possibilitam aprofundar um conhecimento mais aguçado da religião enquanto pesquisa e dado fenomenológico vivido em nosso contexto. Observamos que a sociedade secularizada não reconhece mais na religião sua função de coesão sociocultural, nem a regularização ética das relações inter-humanas, pois cabe mais ao Estado esse papel social e a religião assume o caráter de um conhecimento mediato ou uma cura de algo psicossomático.

O curso das Ciências da Religião nos faz entender que a religião enquanto dado humano precisa ser compreendida como tal, a ponto de permitir-se autoconhecer-se, não podendo colocar-se alheia à realidade que a circunda, nem abster-se da necessidade de autocorrigir-se, conforme as transformações sociais de cada época. A realidade histórica como possibilidade do agir diz que a religião não é transcendental, mas um grupo humano que busca no sagrado transcendente um outro sentido para existência de si. A fé que sustenta toda experiência religiosa é de uma outra esfera que a cultura, mas não é um conhecimento nem uma prática à margem do conhecimento e da prática cultural sem

relação com ela, mas inserida na cultura e parte do conhecimento de um povo, transcende a incapacidade da técnica de responder as dores da consciência ou do coração angustiado. A existência da religião se apresenta como uma necessidade à sociedade, vista que ela contribui para fundar e consolidar as estruturas das sociedades humanas. Nesse processo construtivo, a ciência, utilizando-se da hermenêutica, contribui para apresentar a verdadeira matriz fundante de cada religião. Usa-se, portanto, de uma abordagem que possa favorecer a compreensão do papel da religião na sociedade inserida.

Visto o processo de secularização que permeia a sociedade atual, sobretudo quando há a humanização do divino, a divinização do humano e, ao mesmo tempo, a divinização do capital, cabe a religião repensar seu modelo, seu parâmetro de relação com a sociedade vigente. Diante desse fato, sabemos que a relação do homem com o sagrado é sempre uma experiência interpretativa do sujeito. No mesmo ritmo, encontramos o conhecimento científico, o qual é um conhecimento interpretativo da realidade sujeito a refutações, corroborações. Sua validade está em ser verificável e refutado, pois, assim, gera na ciência a ideia de progresso.

Quanto mais avança a ciência na busca do conhecimento, mais se dá conta que há um vasto conhecimento oculto que foge aos olhos dos aparelhos de medição dos laboratórios. Por isso, a ciência é movimento, isto é, corroborar para refutar. Ela é uma interpretação de uma parcela observável da sociedade, e não diz tudo da vida. Nessa perspectiva, apontamos a atuação da religião: uma interpretação da vida na busca de conferir sentido à existência vazia do homem. Ciência e religião dialogam, completam-se na busca de sentido às inquietações humanas, quando saem de seus conhecimentos metafísicos, isto é, de suas verdades únicas. Todos erram e acertam, precisamos encontrar os elementos que nos unem mais do que os que nos separam.

Esse é o itinerário kierkegaardiano, questionando a técnica filosófica, o fato de atribuir a Deus uma condição metafísica, atributos filosóficos, fez com que esse autor deixasse um legado para as gerações de estudiosos. Legado esse que não deixa de ser questionado por estudiosos da atualidade como é o caso de Vito Mancuso (2014), na obra intitulada *Eu e Deus*. Esse autor não concorda com a perspectiva de Kierkegaard, o qual no episódio de Abraão promove a suspensão e ultrapassa a universalidade da ética

e entra na particularidade da religião, a qual pretende valer mais que a universalidade ética. Mancuso, ao analisar esse episódio, afirma que a vontade divina se apresenta como algo terrível e desumana à consciência do indivíduo, pois o Absolutamente-Diferente tem o dom de solicitar atos impensáveis, como a morte do próprio filho.

Porém, para a religião, importa não o bem em si, mas a obediência, a ligação com o Absoluto, suspendendo a universalidade ética, mas mantendo a relação do indivíduo com Deus. Mancuso está interessado no bem em si. Esse Deus que exige sacrifícios desumanos e contraditórios à universalidade ética é um conflito à consciência do autor. Ele vê nessa tradição uma elaboração institucional da ideia de Deus. A quem é preciso recusar, pois ao recusar a ideia, está na realidade desfazendo o princípio de autoridade que faz persistir as religiões em suas bases. Esse Deus, segundo Mancuso, judaico ou católico, fere a integridade da liberdade de consciência do indivíduo e sua relação social com o outro.

Seu questionamento é: de qual Deus estamos falando? No sacrifício de Isaac, ele percebe um Deus intransigente e agressivo à esperança humana, cheio de si mesmo, de sua vontade, autossuficiente, que impõe seu querer pelo poder de Ser. Acredita que tal abordagem teológica é sustentada pelas Igrejas, que apresentam a imagem de um Deus carrasco, vingativo. Pelo discurso do medo, as igrejas impuseram suas vontades para subtrair a liberdade de muitas pessoas. Até mesmo o ato de ter fé está restrito aos dogmas das igrejas, ou se acredita na autoridade delas ou o indivíduo está desligado de Deus, pois não aceita a doutrinação eclesiástica proposta pelo magistério de cada denominação. A intenção é criar nos sujeitos a manipulação pelo critério da obediência à autoridade religiosa. Tal imagem não passa de uma construção arbitrária e intencional da vontade de manipular a sociedade dos crentes ali frequentadores. Sabemos que o conceito de Deus é um trabalho histórico das religiões, sobretudo em nosso caso, o cristianismo que busca os elementos do judaísmo.

De encontro à indagação de Mancuso, apresentamos outra visão da interpretação do sacrifício de Abraão. Sabemos da liberdade religiosa de cada indivíduo, e como isso pode implicar em contradições frente aos costumes estabelecidos pelas leis da sociedade. Então, entra o limite que Mancuso chamou de suspensão da religião pela universalidade da ética, visto que a liberdade religiosa não é ilimitada, mas deve

obedecer à lei natural do Estado. Afirmarmos que a proposta de Kierkegaard não comunga como as aberrações praticadas em nome de Deus. Por exemplo, os terroristas e assassinos modernos que dizem matar em nome de Deus e, para isso, fazem divulgação de seus atos, usam-lhes como ações contra os Estados totalitários, ou como reivindicações políticas partidárias ao negar a atual conjuntura política como corrupta ou injusta ou outros atos públicos.

No caso de Abraão não há nenhuma atitude favorável a tais fenômenos modernos. Sua condição de crente é viver o silêncio da fé: sem comunicar, mantém-se no paradoxo e na contradição de acreditar em Deus, sem fazer dessa realidade uma promoção capaz de explicar seu ato, usando a falácia da autoridade para explicar sua decisão. Ao contrário, Abraão não usa o discurso, nem ações públicas para se justificar e defender de suas atitudes, pois a fé não se justifica: ou se acredita ou não. Por isso, em Abraão, não há interesses ou vantagens humanas. Não está sendo conduzido por acreditar, sacrificando Isaac, na mudança da sociedade tornando-a mais justa ou fraterna. Assim, recusa as considerações utilitaristas em nome de Deus. Portanto, não acreditamos em certas justificativas ou defesas possivelmente encontradas na fé religiosa. Se isso acontece, há uma distorção gerada por uma perversa má interpretação do relato de Abraão e sua relação com o Absoluto da fé.

Entende Mancuso por “absoluto” outra ideia que não é a de Kierkegaard. Uma experiência voltada para o bem, a ideia e a prática do bem. Sua relação é consigo mesmo dada na fonte de energia vital, a qual o move a ser um homem correto em suas atitudes humanas. O Absoluto de Kierkegaard é a condição de ser enquanto indivíduo que constrói sua identidade se destruir o outro, mas afirmando-se enquanto sujeito tende a se imergir nas *Obras do Amor*. A condição de amar não é a norma universal, mas a relação com Deus o coloca diante da necessidade de testemunhar o Paradoxo, do sair de si parar fazer o outro descobrir sua condição existencial.

Mancuso desacredita do Deus metafísico, visto como “ser perfeitíssimo criador e senhor”, também renega a ideia de Cristo como absoluto. Dados estes fatos, suspender o princípio metafísico da religião é sua labuta, tendo em vista sua opção pela suspensão da religião institucionalizada para afirmar o princípio universal da ética. É clara a recusa desse italiano a toda institucionalização religiosa que pretende apresentar a ideia de

Deus a partir dos parâmetros da autoridade eclesial. Mesmo compreendendo que Kierkegaard venha de uma tradição luterana, acredita que seu *Temor e Tremor* seja tendencioso a criar um Deus que gera problemas perante os princípios universais da ética. Mancuso re-anuncia “a morte de Deus”, renegando todo princípio fundamentalista da tradição religiosa ou bíblica. Mancuso entra na ideia da controvérsia religiosa, e, ao mesmo tempo em que nega, se afirma católico, pois percebe a Igreja como sua comunidade, sua igreja. Descrente da autoridade eclesiástica, consegue ver o “cristianismo na sua essência eterna”, apresentado como uma filosofia do amor, visão do mundo à luz do primado do amor, teoria e prática do amor, testemunha o sentido da liberdade a partir da ideia do amor.

Ora, tal ideia desse italiano pode ser contemplada no conjunto da “ópera dinamarquesa” de Kierkegaard. Quando o dinamarquês apresenta a categoria do “Tu deves amar”, talvez como um imperativo categórico, que, na relação entre os indivíduos, Deus é o elo a estabelecer a condição de amar, sobretudo, “Tu deves amar o teu próximo”. A fonte originária do amor não é a medida do meu querer, mas da capacidade de investigar a consciência e, na prática da justiça e do direito, exercer a ação; tal eleição do dever Kierkegaard interpreta como condições dadas pelo Absolutamente-Diferente. Então, o indivíduo deve amar até mesmo além da morte, isto é, como amar o que não mais possuímos enquanto posse materializada na aquisição do objeto. O amor deve existir mesmo quando a morte nos tira as pessoas amadas, isto é, amamos não somente com a posse dos olhos ou das mãos, mas devemos amar mesmo no desinteresse gerado pela ausência. Kierkegaard é adepto da moralidade refletida a partir da interioridade do sujeito, em contraste à ética ou moralidade estabelecida acriticamente pelos costumes da tradição familiar, seja dos pais, ancestrais ou da sociedade. A moralidade refletida pressupõe que o indivíduo reflita conscientemente por si mesmo e seus atos.

O ser-energia, perspectiva de Mancuso (2014), como força vital é seu postulado para sustentar sua teoria a respeito do sentimento ético que o move na vida a tomar as decisões mais acertadas, isto é, como ele mesmo afirma, demasiadamente humana. Quando lemos Kierkegaard em suas obras, e não apenas em uma ou outra obra, entendemos o conjunto da sua “ópera dinamarquesa”. Só a partir desse contexto mais

amplo, é-nos possível perceber as semelhanças entre Mancuso e Kierkegaard. Ambos criticam o falso cristianismo apresentado e vivido pelas instituições de suas épocas. Recusam o conceito de Deus formulado pelas autoridades eclesiásticas, buscam um cristianismo que esteja fundamentado em sua “essência eterna”. Discordam das atitudes dos bispos de suas igrejas ao trazerem para dentro das instituições o peso de suas vontades como princípio delimitador para se dizer quem é ou deixa de ser cristão. Superam a burocracia e a dogmática eclesiástica.

Hão de concordar que, por exemplo, a verdade postulada por um concílio sobre a fé é uma verdade objetiva, e isso não tem nada haver com a relação do indivíduo com o cristianismo. Porém, alguns pensadores não rejeitam a razão como forma de conhecer Deus, e não acredita na ideia do relativismo. Para confirmar essa ideia, postulam que não há, como no caso de Kierkegaard, nenhuma suspensão teológica da ética; ao contrário, afirma uma suspensão ética da religião. Então, Kierkegaard continua solitário e alguns estudiosos subtraem-se no universalismo da ideia. Porém, sem o julgamento de quem está certo ou errado, dizemos que o sujeito é um elemento constituinte da verdade.

Por fim, percebemos que a proposta kierkegaardiana não está esgotada, mas, nas controvérsias das teorias das ciências que buscam postular ideias para explicar a realidade, ou dar sentido a ela, continua a levantar questões interessantes para o atual cenário religioso. Favorece o questionamento do fenômeno religioso apresentado na sociedade atual. Precisamos investigar mais as condições propostas pelas religiões, nesse nosso caso, o cristianismo, que influencia por mais de séculos a nossa sociedade Ocidental. A temática não está fechada: continua em aberto a problemática da fé e sua relação com Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KIERKEGAARD, Soren. **Adquira sua Alma na Paciência: dos Quatro Discursos Edificantes 1843**. Trad. Nuno Ferro, M. Jorge de Carvalho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.

KIERKEGAARD, Soren. **A Repetição**. Trad. José Miranda Justo. Ed. Relógio D'Água: Lisboa, 2009.

KIERKEGAARD, Soren. **As Obras do Amor**. Trad. Álvaro L. M. Valls. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

KIERKEGAARD, Soren. **Das Profundezas: Preces**. Trad. J. F. Regis de Moraes. São Paulo: Paulinas, 1990.

KIERKEGAARD, Soren. **Desespero a Doença Mortal**. Trad. Ana Keil. Porto: Rés, 1989.

KIERKEGAARD, Soren. **Discursos Edificantes em Diversos Espíritos – 1847**. Trad. Álvaro L. M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

KIERKEGAARD, Soren. **In Vino Veritas**. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2005.

KIERKEGAARD, Soren. **La Nostra Epoca**. Trad. Dario Borso. Brecia: Morcelliana, 2013.

KIERKEGAARD, Soren. **Los Lirios del Campo y las Aves Del Cielo**. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.

KIERKEGAARD, Soren. **Migalhas Filosóficas ou um Bocado de Filosofia de João Clímacus**. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Soren. **O Conceito de Angústia**. Trad. Álvaro L. M. Valls. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, Soren. **O Conceito de Angústia**. Trad. João Lopes Alves. 2ª edição. Ed. Presença, 1979.

KIERKEGAARD, Soren. **O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates**. Trad. Álvaro L. M. Valls. 2ª edição. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

KIERKEGAARD, Soren. **O lo Uno o lo Outro: Um Fragmento de Vida II**. Darío González. Madrid: Trotta, 2007.

KIERKEGAARD, Soren. **O Matrimônio**. Trad. Rodolfo Konder. Rio de Janeiro: Laemmert S.A, 1969.

KIERKEGAARD, Soren. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, Soren. **Pós-Escrito Conclusivo não Científico às Migalhas Filosóficas, Vol. I**. Trad. Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Soren. **Pós-Escrito Conclusivo não Científico às Migalhas Filosóficas, Vol. II**. Trad. Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2016.

KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

OUTRAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Introdução ao Existencialismo**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins, 2006.

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard: Construção do Estético**. Trad. Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 21ª Ed. São Paulo: Paulus, 2009.

BECKHAUSER, Alberto. **Religiosidade e piedade popular, santuários e romarias: desafios litúrgicos e pastorais**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BOFF, Leonardo In ECKHART, Mestre. **O Livro da Divina Consolação**. 5ª Ed. Trad. Raimundo Vier, OFM. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

CARTONE, Carlo. **A Reviravolta Planetária de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1995.

CRUZ, São João da. **Obras Completas**. Org. Frei Patrício Sciadini, O.C.D. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

ECKHART, Mestre. **O Livro da Divina Consolação**. 5ª Ed. Trad. Raimundo Vier, OFM. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**. Vol. I. Trad. Enio Paulo Giachini. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, Petrópolis: Vozes, 2006.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Trad. Ephaim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Trad. Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Loyola, 2001.

GABRIEL, Leo. **Filosofia de la Existencia: Kierkegaard, Heidegger, Jasper, Sartre: Diálogo de las posiciones**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade**. 2ª Ed. Trad. Pergentino Stefano (coord.). Petrópolis: Vozes, 2005.

MANCUSO, Vitor. **Eu e Deus: um guia para os perplexos**. São Paulo: Paulinas, 2014.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino**. Petrópolis: Vozes, 1992.

PAREYSON, Luigi. **Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento**. Trad. Vinícius Honesko. São Paulo: Loyola, Mosteiro de São Bento de São Paulo, 2017.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Introdução e notas de Ch. – M. des Granges. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PASCUAL, André-Pedro Sánchez. **Kierkegaard Vivo**. Madrid: Alianza Editorial, 1968.

PAULA, Márcio Gimenes de. **Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

REGINA, Humberto. **Kierkegaard**. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

REICHMANN, Ernani. **Kierkegaard: Textos Selecionados**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1971.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad. J. B. Kreuch. 4ª Ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

SCIACCA, Michele Federico. **História da Filosofia III: do século XIX aos nossos dias**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

STEWART, Jon. **Soren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Trad. Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

TEOFILO URDANOZ, P. O. **Historia de la Filosofia V: Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

TROIFONTAINES, Roger. **El Existencialismo y El Pensamiento Cristiano**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1950.

VALLS, Álvaro e FERREIRA, Gabriel. **Kierkegaard: Compêndio**. 1ª edição. São Paulo: LiberArs, 2015.

VALLS, Álvaro Luís Montenegro. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

<http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2015/02/A-felicidade-eterna-prometida-pelo-cristianismo.pdf> acessado em 13/05/2019.