

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**A DIALÉTICA DA FÉ COMO ESCOLHA PESSOAL:
Uma leitura da obra “Temor e Tremor” de
Sören kierkegaard.**

Marieta Moura de Pinho

BELO HORIZONTE
2010

Marieta Moura de Pinho

**A DIALÉTICA DA FÉ COMO ESCOLHA PESSOAL:
Uma leitura da obra “Temor e Tremor” de
Sören kierkegaard.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador:
Professor Dr. José Carlos Aguiar de Souza

**BELO HORIZONTE
2010**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P654d	<p>Pinho, Marieta Moura de</p> <p>A dialética da fé como escolha pessoal: uma leitura da obra “Temor e Tremor” de Sören Kierkegaard / Marieta Moura de Pinho. Belo Horizonte, 2010. 111f.</p> <p>Orientador: José Carlos Aguiar de Souza Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.</p> <p>1. Kierkegaard, Sören, 1813-1855. 2. Subjetividade. 3. Existencialismo. 4. Angústia. 5. Indivíduo. 6. Fé. I. Souza, José Carlos Aguiar de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 141.32</p>
-------	--

Marieta Moura de Pinho

A dialética da fé como escolha pessoal: uma leitura da obra
“Temor e Tremor” de Sören Kierkegaard.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza

Prof^a. Dra. Magda Guadalupe dos Santos

Prof. Dr. Lindomar Rocha Mota

Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls

Belo Horizonte, 14 de abril de 2010.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela graça que me concedeu de repensar o sentido da minha existência.

Ao meu orientador, prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza, agradeço de modo muito especial pela competência, atenção e por seus comentários valiosos no acompanhamento e revisão desta dissertação.

A todos os professores, pelo empenho no ensino da ciência da religião durante o curso de pós-graduação.

Aos que, em sua singularidade, direta ou indiretamente, contribuíram para a construção desta dissertação.

À minha família, pelo carinho e compreensão.

Aos colegas e às colegas de Mestrado, pela convivência fraterna.

“Arriscar-se produz angústia, mas não arriscar-se é perder-se a si mesmo.
Arriscar-se no seu mais elevado sentido é precisamente ser autoconsciente.”

Sören Kierkegaard

RESUMO

O homem kierkegaardiano é um indivíduo angustiado pelas questões relativas ao sentido da existência e à escolha pessoal na busca de autotranscendência. A existência concreta de cada indivíduo é marcada por estágios ou movimentos existenciais: estético, ético e religioso. Somente no estágio religioso o indivíduo obterá resposta para a busca de uma inteireza capaz de responder à angústia da existência. Considerando a posição de Kierkegaard em relação ao sistema religioso de sua época, constatamos que ele procura uma verdade pessoal, um ajustamento crítico e existencial do homem ao seu mundo, o que não se pode conseguir por meio de teorias que terminam em construções sistemáticas, mas, sim, através da vivência individual reflexivamente orientada. O “salto da fé” e a escolha existencial para a transcendência representam o esforço para compreender o que Kierkegaard nos diz a respeito do paradoxo em que a fé é vivida por força do absurdo. A importância fundamental do pensamento kierkegaardiano é enfatizada no que se refere à constituição e construção da subjetividade humana, ressaltando a existência individual e concreta, assim como a liberdade da escolha frente às situações vividas pelo indivíduo e o quanto isso suscita o sentimento de angústia no cotidiano. Para Kierkegaard, existir é engajar-se satisfatoriamente nas categorias da existência e vencer os obstáculos da vida, entre eles a angústia.

Palavras-chave: Kierkegaard. Subjetividade. Existência. Angústia. Indivíduo. Fé

ABSTRACT

The kierkegaardian man is an individual anguished with questions related to the meaning of existence and to his personal choice in searching for self transcendence. The concrete existence of any individual is marked by stages or existential movements: esthetic, ethic and religious. Only after reaching the religious stage he will have an answer to the search of a state of wholeness fit to stand up to the anguish of existence. As we consider Kierkegaard's position regarding the religious system of his time, we find out that he seeks a personal truth, a critical and existential adjustment of the human being to his world, which cannot be achieved by means of theories that lead to systematical constructions, but rather through a reflectively oriented grasp of the life experience. The "leap of faith" and the existential option for transcendence represent an endeavor to understand what Kierkegaard means when he refers to the paradox in which Faith is lived on the absurd account. The basilar importance of the kierkegaardian thought is emphasized in regard to the constitution and the construction of human subjectivity. The freedom of choice in face of complex situations can rouse an anguish feeling in the daily life of a human being. In Kierkegaard's view, to exist means to engage satisfactorily in the categories of existence and to triumph over life's obstacles, anguish included.

Key-words: Kierkegaard. Subjectivity. Existence. Anguish. Individual. Faith.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	09
2. KIERKEGAARD E OS SISTEMAS FILOSÓFICOS.....	13
2.1 Estilo e método desenvolvidos por Sören Kierkegaard.....	13
2.1.1 <i>Kierkegaard: o Mestre da Ironia e da sedução dos Escritos</i>	22
2.1.2 <i>A ironia socrática e o conceito de ironia em Kierkegaard</i>	24
2.2 A razão como garantia da realidade: nem só o racional é viável	29
2.3 Kierkegaard, o indivíduo e a existência: a verdade subjetiva.....	29
2.4 Os sistemas filosóficos dos tempos de Sören Kierkegaard.....	32
2.5 A reação de Kierkegaard ao hegelianismo.....	38
2.6 O conceito de absoluto.....	41
2.7 Kierkegaard e o fato absoluto.....	43
3 ANGÚSTIA E DESESPERO.....	45
3.1 A natureza problemática do homem através do confronto das suas relações com o mundo.....	46
3.2 Angústia e fé: a vertigem do possível.....	49
3.3 O desespero na vida humana: desespero de salvação e desespero de perdição.....	52
3.4 Kierkegaard e a antropologia entre angústia e desespero.....	56
3.5 A filosofia após Kierkegaard: a estrutura da crítica kierkegaardiana.....	59
3.6 Angústia e Liberdade.....	64
4 A EXISTÊNCIA E O INDIVÍDUO EXISTENCIAL.....	66
4.1 Os três estádios da existência: construção da personalidade.....	68
4.2 O estádio estético: a sensibilidade como conteúdo da nossa existência	72
4.3 O estádio ético: uma orientação para a liberdade responsável	74
4.4 Temor e Tremor: uma reflexão hermenêutica.....	75
4.4.1 <i>A fé e o paradoxo existencial</i>	77
4.4.2 <i>Pode haver uma suspensão teleológica da moralidade?</i>	78
4.4.3 <i>Existe um dever absoluto para com Deus?</i>	79
4.4.4 <i>Justifica-se moralmente o silêncio de Abraão?</i>	80
4.5 O estádio religioso: o indivíduo e sua relação com o absoluto.....	83
4.5.1 <i>A fé como escolha existencial para a transcendência</i>	86
4.5.2 <i>Kierkegaard e o suposto salto da fé</i>	86
4.6 A crítica ao cristianismo.....	89
5 CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIA.....	102
ANEXOS.....	109

1 INTRODUÇÃO

O estudo do pensamento de Sören Kierkegaard é um desafio a todos aqueles que estão interessados em conhecer melhor a pessoa, a obra e a influência que exerceu em seu tempo. Considerando a sua posição em relação ao sistema religioso, é importante o resgate de sua teoria, mormente em face da atualidade da sua visão do ser humano. Sua obra ‘Temor e Tremor’ revela um gênio capaz de inspirar, ainda hoje, a compreensão humana do mundo e da vida.

A questão da liberdade do homem e da liberdade de Deus, que nos coloca na posição de alçar o “salto” ao totalmente outro, o finito no infinito, cativa e apaixonada. Por outro lado, a fé, essa dádiva divina, exige uma resposta livre do homem, que, em sua existência, necessita de uma escolha, embora não seja capaz de justificá-la. Em ‘Temor e Tremor’ estamos diante da dialética da fé e razão como possibilidade da existência humana.

O trabalho de elaboração desta pesquisa desenvolverá uma hermenêutica crítica e reflexiva que faça uma análise a partir da obra ‘Temor e Tremor’, de Sören Kierkegaard, buscando determinar o ser humano em seus estágios existenciais frente aos questionamentos da fé cristã, na profunda compreensão de homem e mulher como ser humano paradoxalmente temporal e eterno. Assim, no transcorrer da pesquisa deverá ser desvelado o pensador Sören Kierkegaard e especialmente analisada a sua influência na comunidade acadêmica com base no enfoque dado à dinâmica dos três estágios concernentes à proposta que surge do desafio da dialética da fé na existência.

Os fatos que envolvem a vida de Sören Kierkegaard desencadeiam um voltar-se para a vida interior, um perscrutar íntimo de seu existir, reconhecendo as verdades eternas, marcas indelévels em sua existência. Seu pensamento evolui a partir dos estágios que ele analisa e se apresenta como um movimento existencial: do estético para o ético, do ético ao religioso. Portanto, esta é uma pesquisa cuja temática é significativa para o estudo da Ciência da Religião, por abordar um autor cristão que desenvolve os elementos fundamentais para embasar a dialética da fé como escolha pessoal.

Para acompanhar o fio condutor do pensamento do autor, torna-se imprescindível uma investigação adequada das bases de uma ortodoxia cristã e de suas contradições existenciais, tendo em vista a sua postura filosófico-teológica, que se configura como forte questionamento à postura “cristã” em sua contemporaneidade.

Pensar dialeticamente significa às vezes, para Kierkegaard, lidar filosoficamente com uma idéia cujos pressupostos não estão à nossa disposição, um movimento na esfera existencial, uma reflexão sobre o ser humano na busca da verdade que ele compreende como subjetividade.

Diante da diversidade da temática escolhida e da complexidade existencial do autor, é essencial estabelecer alguns elementos imprescindíveis para a realização e compreensão da tarefa que se pressupõe ser o autor mesmo quem estabelece: analisar as questões que envolvem a existência e o indivíduo em sua singularidade.

Colocado diante da obra, o leitor a julgará e fará também o seu autojulgamento. Uma empreitada que, inicialmente, exigirá todo esforço, em razão da complexidade e atualidade do pensamento do autor, levando-se em conta, em uma segunda etapa, as implicações do posicionamento do autor enquanto pensador radicalmente religioso cristão, até, ao final, serem observadas as características de ‘Temor e Tremor’, considerada a obra-prima de Kierkegaard e inserida em sua produção “estética”.

O título escolhido para a dissertação, **A dialética da fé como escolha pessoal**, quer apontar para a seguinte perspectiva: o significado do conceito de escolha apresenta-se desprovido de critérios e o indivíduo torna-se capaz de optar pela fé como absurdo e paradoxo, um salto demonstrado por Kierkegaard através dos estágios existenciais.

Quanto ao subtítulo, **Uma leitura da obra ‘Temor e Tremor’ de Sören Kierkegaard**, indica tratar-se de um estudo que aborda questões existenciais apresentadas, de um lado, pela razão como sistema responsável por oferecer explicações sobre tudo, inclusive sobre o indivíduo, de forma universal e absoluta; e, por outro lado, pela compreensão da fé como algo que escapa à reflexão sistematizada, o que Kierkegaard demonstra através do estágio religioso. A passagem do estágio ético para o religioso encontra-se no episódio bíblico referente a Abraão e Isaac, uma transgressão absoluta da moralidade.

Primeiramente focalizaremos o estilo e o método presentes nas obras de Sören Kierkegaard, a idéia central em sua tese de 1841 e o fio condutor da temática, marcas na construção das suas obras posteriores. Procederemos ainda a uma abordagem sobre o conceito de fato absoluto, que o autor desenvolve em ‘Migalhas Filosóficas’, obra de 1844, como uma relação pessoal com a fé cristã.

Em seguida, a partir das obras ‘Conceito de Angústia’ (1844) e ‘Desespero Humano’ ou ‘A Doença Mortal’ (1849), a angústia e o desespero serão compreendidos

como uma possível passagem para a recuperação espiritual e a fé. A angústia, como realidade constitutiva do ser do homem, e o desespero, experiência universal com que, num dado momento da vida, todo homem há de deparar-se, são categorias cuidadosamente trabalhadas pelo autor, ressaltando que tanto a angústia quanto o desespero estão sempre ligados à existência. A angústia, que entre os judeus manifesta-se no conceito de culpa frente à lei moral, tornou-se uma força positiva no homem, guiando-o à fé e de volta a Deus.

Ao focar a obra ‘Temor e Tremor’, será necessário perceber o desenvolvimento dos *stadier*¹ como estágios progressivos, estados psicológicos, ou estilos de vida pessoal: a responsabilidade pelas opções que caracterizarão toda a existência do indivíduo; a idéia do ‘salto da fé’ como decisão livre; um estágio diferente, um paradigma novo, um *telos* diferente, em que a existência se tornaria uma nova criação, “*Por isso, se alguém está em Cristo, é uma nova criatura*” (2Cor 5,17). Nele, encontra-se o enfoque dado pelo autor ao movimento existencial em direção à vida e à reflexão filosófica.

Uma pesquisa bibliográfica concernente ao tema ajudará a fundamentar melhor este trabalho, abordando-se inicialmente a contextualização, o momento histórico, situação vital ou particular, o *Sitz im Leben* em que se desenvolveu o pensamento e a produção literária do autor, os seus conflitos e os de seus contemporâneos, já que a sua experiência de fé em nível familiar e eclesial levou-o a criar uma forma peculiar de compreensão do homem no mundo em busca de sentido para a existência, em sua procura pela transcendência.

Haverá, assim, a possibilidade de articular a dialética da fé como escolha pessoal baseada na conduta de Abraão que caminha até o monte Moriá, demonstrando o absurdo da sua opção e a entrega de sua finitude, que a razão não pode explicar e sim a fé, que necessita, contudo, da assistência divina. Para Kierkegaard, a razão pode explicar o absoluto, mas não pode explicar o absurdo que é a própria fé com sua lógica e organização e, por isso, diferente da razão.

Na sequência do trabalho, retomar-se-á o pensamento do autor a partir dos *stadier* que refletem as fases por que passam a existência e o espírito humano, quanto ao

¹ Segundo Ricardo Quadros Gouvêa (2000), os *Stadier pa Livets Vej* da filosofia de Kierkegaard foram traduzidos e interpretados como estágios ou estações da dialética no caminhar para a existência autêntica. São etapas ou fases pelas quais passa o ser humano ao fazer uma reflexão sobre si mesmo, na opção pelo seu “próprio eu”. Toda a sua obra é fundamentada sobre este esquema *Stadier pa Livets Vej*. Quando de sua leitura percebemos um crescimento gradual em termos de consciência e visão da vida.

desejo do transcendente. Por fim, serão revistos os passos anteriores e, em uma consideração, em forma de síntese, apresentar-se-á o eixo fundamental que determina a concepção de fé cristã como uma forma paradoxal, um salto para a fé, no nível da liberdade, do compromisso e da responsabilidade do ser humano como indivíduo.

2 KIERKEGAARD E OS SISTEMAS FILOSÓFICOS

Apresentaremos aqui o que há de mais significativo no pensamento de Sören Kierkegaard através de suas obras, a evolução das ideias, suas críticas e polêmicas, que deram origem a reflexões existenciais de cunho marcante na filosofia e na teologia de seu tempo, embora não tenha sido compreendido por aqueles que, como ele, faziam reflexões filosóficas e teológicas. Podemos dizer que Kierkegaard desempenhou um papel importante no desenvolvimento inicial do pensamento existencialista.

Para justificar a escolha dessa temática, desenvolveremos uma reflexão que permita uma análise compreensiva e a hermenêutica dos conceitos do cristianismo. Entre tantos conceitos que sua obra desenvolve, procuraremos citar com prioridade aqueles que nos levam a perceber a relação entre o eterno e o temporal como paradoxo absoluto.

Analisaremos então o estilo e o método presentes nas obras do autor Sören Kierkegaard, a ideia central expressa em sua tese de 1841 e o fio condutor da temática como marcas no desenvolvimento de seus escritos posteriores.

2.1 Estilo e método desenvolvidos por Sören Kierkegaard

O pensamento kierkegaardiano formou-se não tanto por assimilação de influências estranhas, mas por um profundo e persistente exame de sua própria personalidade, através de uma luta de consciência, cada vez mais intensa e cada vez mais exigente, perante as condições, não da existência em geral, mas do seu próprio existir individual.

Em Kierkegaard, como em muitos outros autores contemporâneos, manifesta-se uma reação característica, da individualidade concreta, como produto das referências que atuaram no seu pensamento. Portanto, a sua filosofia é precisamente ele próprio, voluntária a tal ponto que *“o existir como indivíduo e a consciência refletida desse existir chegam a ser para ele condição absoluta da filosofia e até a sua única razão de ser”* (JOLIVET, 1961, p. 34).

Os temas fundamentais do pensamento kierkegaardiano têm sido desenvolvidos e, por vezes, contestados por parte das novas formas existencialistas, como demonstra Jolivet. O fracasso dos sistemas, o paradoxo e o absurdo, o desespero e a angústia, o abandono do *homo naturalis* e o compromisso do *homo christianus*, o sentido do risco e o drama do indivíduo, o valor exclusivo da subjetividade e a incerteza absoluta do “objetivo”: eis os temas de Kierkegaard que, depois, ao lado de certos princípios estabelecidos por outros filósofos, como Nietzsche e Husserl, viriam a ter ressonâncias imprevistas no contexto das novas doutrinas existenciais. “*Suas teses passaram a explicar-se num clima que já não é o clima kierkegaardiano*” (JOLIVET, 1961, p. 31).

Enfocar as origens do existencialismo de Kierkegaard é penetrar um campo duvidoso, pois a única realidade existencial de Sören Kierkegaard é a própria existência, ou seja, “*a sua personalidade concreta, o indivíduo que já era antes de se decidir a ser unicamente Indivíduo - esse indivíduo que tomou o “Indivíduo” como tema central de sua doutrina*” (JOLIVET, 1961, p. 33).

Na avaliação de France Farago, a filosofia de Kierkegaard toma por empréstimo da geometria e da álgebra seus esquemas formais, para pensar e expor a complexidade reflexiva que é toda existência quando adquire consciência de si mesma. Sua filosofia “*impõe um certo deslocamento à idéia da existência como síntese, colocando o problema do homem em termos de relação*” (FARAGO, 2006, p. 84). Uma relação reflexiva entre alma e corpo por intermédio do espírito, que constitui o eu, a singularidade de cada um. Mas o homem não se reduz a uma relação simples. Sua estrutura é mais complexa e essa complexidade reflexiva é a existência humana. “*É a totalidade de sua finitude que deve relacionar-se com o infinito*” (FARAGO, 2006, p. 85).

Segundo Farago, o pensamento de Kierkegaard, para alguns autores, deve ser estudado como um conjunto de enunciados suscetíveis de serem submetidos à análise e à crítica filosófica. Para outros, Kierkegaard foi um apaixonado pela subjetividade, que não poderia ser explicado nem reduzido a outras referências a não ser a partir da sua condição de ter-se constituído e autoproclamado um autor pessoal e responsável, porque, para ele, “*a verdade do cristianismo não é objetiva, pois revela o sujeito a si mesmo*” (FARAGO, 2006 p. 15).

Na obra ‘O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’, Kierkegaard mostra aos seus leitores, com precisão e coerência, um roteiro da evolução do seu pensamento “*como num drama em que a sucessão das cenas e dos atos obedece*

a um plano rigorosamente definido” (KIERKEGAARD, 2002, p.12). Ele mesmo declara que sua obra tem como objetivo precípua o tornar-se cristão. Era necessário utilizar a maiêutica², mas o homem assim transformado deveria converter-se em testemunha. As diferentes etapas de sua existência pessoal seriam correspondentes aos diferentes aspectos de sua obra, de tal modo que resolveu, assim, transformar a sua vida de acordo com a transição onde colocava o problema religioso. “Decidiu, portanto, ele, mestre da ironia, alterar a dialética do seu modo de vida e tornar-se a presa dos ironistas” (KIERKEGAARD, 2002, p. 22), ao investir contra a panfletagem de ‘O Corsário’³, do que se aproveita para esboçar a sua autobiografia, falando da melancolia e do papel essencial que a personalidade do pai desempenhou em sua vida.

Kierkegaard foi frequentemente assaltado por uma idéia que o perseguia. Insistia em dizer que a Providência era a responsável pela elaboração de sua obra, pensando, destarte, que:

A Providência o investiu de uma missão: a de dizer que a cristandade não é mais do que uma sociedade mundana vivendo na ignorância do temor e do tremor e fazendo de Deus aquele de quem se espera que terá o bom gosto de não usar nenhum rigor para com as faltas a que o homem se atribuía boa consciência de ter sucumbido com lucidez e com o conhecimento de causa. (KIERKEGAARD, 2002, p.12).

No entanto, a produção anterior de Kierkegaard, quer tenha sido literária ou estritamente filosófica, ter-se-ia desenvolvido em consonância com uma ordem minuciosamente estabelecida e correspondente às exigências particulares do método da comunicação indireta. Talvez só mais tarde “pôde dar à sua obra anterior a ordem que lhe interessava e que nos apresenta como um plano pré-determinado” (KIERKEGAARD, 2002, p. 13).

² Maiêutica significa o método socrático, cuja pretensão é indicar a palavra ao ouvinte de modo que ele descubra a realidade em si mesmo. Trata-se de sugerir que a palavra tenha a função de “parteira” – maiêutica – de ajudar que o ouvinte se dê conta da realidade em questão. Sócrates não pretendia inculcar a verdade naqueles que o escutavam, mas que suas palavras os estimulassem a dar a luz à verdade que os habitava.

³ O Corsário – Semanário político, essencialmente liberal, fundado por Meir Aaron Goldschmidt. Ele agredia o regime absolutista, o partido conservador, a censura e tudo quanto em si tivesse o menor sabor reacionário. Goldschmidt era um jovem admirador de Sören Kierkegaard, cuja genialidade logo reconheceu. Poeta, novelista e escritor satírico, poucos contemporâneos livraram-se de suas críticas. Um incidente marcou a vida de Kierkegaard, pois Goldschmidt usou tanto da caricatura como da sátira pessoal, em represália a críticas de Kierkegaard ao jornal. Kierkegaard ficou profundamente abalado, ao ser exposto em situações ridículas e difamatórias aos olhos do povo (MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DE DINAMARCA. Peter P. Rohde. Tradução: Daniel Kraemer/Vibeke Pentz-Möler, s/d).

Esse método, inspirado por Sócrates e Cristo, é designado para elucidar o autoexame do leitor, a fim de começar o processo de transfiguração existencial que é requerido pela fé cristã. Seu propósito é fazer o leitor apropriar-se do texto objetivamente, sendo esse texto desdobrado em si mesmo, em camadas com enigmas e paradoxos, à maneira de um espelho em que o julgamento do leitor do texto equivale a um autojulgamento.

Os diferentes trabalhos das autorias⁴ são relacionados um ao outro dialeticamente para o leitor chegar ao portal da fé cristã. O que Kierkegaard quis dizer com “autoria” compreende duas séries paralelas de textos: de um lado, obras pseudonímicas que propositadamente seguem a trajetória dialética dos estágios existenciais; de outro, discursos edificantes publicados sob o próprio nome, sobre textos bíblicos dirigidos a um público leitor presumidamente cristão. A autoria pseudonímica adota principalmente um tipo existencial cujo modelo é o esteta romântico alemão – o dândi irônico, cuja maior preocupação é evitar o tédio e manter um interesse intelectual pela vida e os prazeres sensuais. Ironicamente, o esteta é consumido pela melancolia, considerando sua maior felicidade a própria infelicidade. A “primeira autoria”, que teve início após duros ataques sofridos por Kierkegaard em razão de sua polêmica com o jornal ‘O Corsário’, compreende alguns trabalhos pseudonímicos, a começar pelos assinados como Anti-Climacus, e discursos de cunho edificante. Caracteriza-se por reintroduzir vários conceitos da autoria estética, transfigurados pela luz da fé cristã, dos quais os mais significativos são o desespero, versão transfigurada da angústia, e o amor.

O método da comunicação indireta requer atenção meticulosa a cada palavra e para a trajetória dialética da obra inteira. Sua sutileza é tal que, por vezes, quase leva Kierkegaard ao tormento, e ele tem de confiar na intervenção de Deus para saber se seria ou não apropriado publicar os trabalhos que havia escrito.

Apesar de Kierkegaard deixar ‘O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates’ fora de sua autoria, esse escrito funciona como um importante prefácio para o corpo do trabalho. De acordo com a teoria dos estágios existenciais contidos na autoria, a ironia funciona como *confinium*, uma área limítrofe entre a estética e o ético. Mas ela também funciona como um ponto de entrada para o estético.

⁴ De acordo com Gouvêa (2000), a expressão ‘autoria’ apresenta vários sentidos dentro do *corpus* Kierkegaardiano. O que hoje é chamado de ‘autoria de Kierkegaard’ foi por ele usado provavelmente para sua produção após 1843, compreendendo trabalhos estéticos pseudonímicos e discursos edificantes até 1846.

Kierkegaard argumenta em sua tese que a ironia é uma parteira no nascimento da subjetividade individual. Ela é uma estratégia que se distancia, que dobra a experiência imediata, para criar um espaço de autorreflexão. Em Sócrates ela está encarnada como negatividade infinita, uma força que corrói toda opinião recebida para deixar os interlocutores do mestre grego encantados e responsáveis por seus próprios pensamentos e valores. Ou seja, a ironia socrática força seus interlocutores a refletirem sobre si mesmos e a se distanciarem criticamente de seus valores imediatos.

Na expressão de Jean Brun, ao prefaciá-lo o ‘O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’, “*não só a obra faz o autor como o autor faz a obra*”, considerando que Kierkegaard afirma ser a sua produção estética e literária decorrente de um irresistível impulso criador interno, pois lhe era forçoso escrever assim. Por outro lado, um elemento ético e religioso lhe é dado, desde o princípio, de certa forma inconsciente. “*A curva de sua obra constitui o reflexo do próprio desenvolvimento do seu caráter e da formação da sua personalidade*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 13).

Para ele, seria dever declarar, tão categoricamente quanto possível, em que consistia a sua produção, a sua pretensão como autor. Em suas palavras:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor (ou atividade de autor), relaciona-se com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (KIERKEGAARD, 2002, p. 22).

Kierkegaard afirma ser de grande importância se explicar como autor, não só por não poder falar sobre o caráter íntimo e pessoal de sua obra, como também por não lhe ser possível tornar pública a sua relação com Deus. Para ele, tal relação é nem mais nem menos que a vida interior de cada homem, despida de todo o caráter oficial, como se encontra em cada um. No entanto, não é justificável impor a alguém o que diz respeito somente à sua pessoa.

O caráter de “*duplicidade*” está presente em sua obra, pois ele mesmo emprega duas palavras distintas, *tvetydighed* e *duplicitet*⁵ (KIERKEGAARD, 2002, p. 27), para provar que esse duplo caráter existe do princípio ao fim, sendo o papel do autor demonstrar a sua realidade com toda a evidência possível. O autor insiste em dizer que

⁵ Duas palavras: uma corrente, de forma dinamarquesa, e a outra, mais rara, do latim, que remetem à “duplicidade”, sentido presente em toda a obra de Kierkegaard.

essa duplicidade é consciente e sabe da sua existência como condição dialética fundamental de toda a obra. Se o leitor não a percebeu, cabe ao autor demonstrar-lhe a sua realidade, por ser ela “*a condição dialética [...] de toda a obra e tem como conseqüência uma razão profunda*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 28).

Esclarece Kierkegaard que a duplicidade inerente à sua obra não é fruto de seu amadurecimento como autor, estando presente desde o início. Como ele próprio explica: “*a duplicidade foi esta: A Alternativa... e Dois discursos edificantes*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 28). Ou seja, o religioso está presente desde o princípio e o estético permanece ainda no último momento. É o que evidencia o aparecimento, em 1848, de um artigo de estética denominado ‘A Crise e a crise na vida de uma atriz’, após dois anos de produção de escritos unicamente religiosos, os ‘Discursos edificantes sobre diversos pontos de vista’, de março de 1847, e os ‘Discursos cristãos’, de abril de 1848. A estes trabalhos edificantes, assinados como *Magister* Kierkegaard, seguiu-se o referido artigo estético, sob pseudônimo, a título de testemunho e de confronto para, no final, explicar o conceito de duplicidade.

O conceito de duplicidade que perpassa toda a obra kierkegaardiana demonstra o papel do autor e a sua realidade com a máxima evidência possível, pois sobre essa duplicidade ele está informado melhor do que qualquer outro leitor. Para entender Kierkegaard não é preciso entender sua própria pessoa, mas o método de comunicação indireta que desenvolveu e aplicou em toda a sua obra. Entretanto, mais que simplesmente um método opcional, trata-se de uma escolha necessária.

Os pseudônimos que Kierkegaard usa em algumas obras são, na verdade, expressão de um recurso, com o qual o autor deseja não aparecer na autoria nem se expor através das opiniões desenvolvidas em tais obras. Ele usa o método da “comunicação indireta” em toda a sua obra heteronímica. Em ‘Temor e Tremor’ percebemos claramente a sua intenção, ao incitar o leitor a uma escolha, colocando-o em contato com uma possibilidade que não pode ser apresentada diretamente.

Essa estratégia já pode ser percebida no prólogo de sua obra ‘Temor e Tremor’, quando a comunicação indireta está presente: “*Aquilo que Tarquínio, o Soberbo, queria significar com as papoulas do seu jardim, o filho compreendeu-o, porém o mensageiro não*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 01). Nesse mesmo prólogo, encontramos outro modelo de comunicação indireta, quando o autor inicia o texto com pequenas narrativas. Ele insere várias narrativas dentro de uma grande narrativa, como, por exemplo, o relato da caminhada de Abraão para o monte Moriá, redigido por quatro vezes, começando

sempre com a expressão “*Raiava a manhã*” (KIERKEGAARD, 1964, p. 07). Sua intenção com esse recurso é distrair a atenção dos leitores, que desconsiderariam a obra por achá-la sem importância.

Em ‘Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia’, Johannes Clímacus é o pseudônimo inventado por Kierkegaard, com o qual assinou também o famoso ‘*Post-Scriptum* não-científico concludente às Migalhas Filosóficas’, de 1846, com mais de oitocentas páginas, para dar uma roupagem histórica ao “problema das Migalhas”. Apresenta, já em outra obra, uma biografia com psicologia e lógica próprias; descreve seu nascimento, sua infância e juventude; narra como começou a filosofar, o que conseguiu e o que desistiu de fazer.

Johannes Clímacus, que se autodefine como humorista, é descrito como um autor jovem, de grande capacidade especulativa, uma cabeça filosófica bastante familiarizada com os gregos, além de leitor atento de Descartes, Leibniz e Espinoza. Declara-se “*o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade ocidental e da síntese de cristianismo e filosofia que se supõe ter sido operada por Hegel*” (KIERKEGAARD, 2008, p. 11). Ele procura explicar por que é difícil ser cristão e confessa ser um pensador incapaz de escrever um sistema de filosofia.

Em 1849, Kierkegaard criará um outro pseudônimo oposto àquele, Anticlimacus, autor da ‘Doença Mortal’ e da ‘Escola do Cristianismo’, sendo este um autor cristão.

Kierkegaard propõe uma autointerpretação da sua obra como autor estético e sobretudo religioso, além de redescobrir a sua contemporaneidade relativa à tensão entre “*a massa e o indivíduo*”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 10). Sua obra ‘Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’ apresenta-se antes como balanço de uma atividade, depois como “*um programa de ação*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 11). É um autor que se diz um escritor religioso, diz também que o mundo quer ser enganado e que “*toda a sua obra tem como objeto o tornar-se cristão*” (KIERKEGAARD, 2002, p.11).

A categoria “Indivíduo”, eminentemente kierkegaardiana, constitui a categoria cristã por excelência, que designa ao mesmo tempo o “*Único e cada um de nós*”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 13). A análise desta categoria remete à noção de um Deus pessoal, mas insere-se igualmente num contexto cultural e histórico.

Para Kierkegaard o homem não é um animal precisamente porque o indivíduo é mais do que a espécie. “*A verdadeira abstração é a Multidão, que desconhece o laço*

peçoal e em que reside a mentira” (KIERKEGAARD, 2002, p. 13). O cristianismo pede-nos para amar o nosso próximo, isto é, cada homem, não nos manda amar a multidão, caminho que conduz sempre ao poder temporal e a todas as baixezas da lisonja e da falta de compromisso.

Assim, Kierkegaard afirma que *“o caráter sagrado da pessoa é antes mais a sua relação com Deus”* (KIERKEGAARD, 2002, p. 14). Portanto, o indivíduo, no sentido cristão do termo, está em oposição à multidão. Este é um ponto de vista que Theodor Adorno, filósofo e crítico alemão, da escola de Frankfurt, desenvolve como crítica ao conceito de cultura de massa. Para Adorno, o que existe é uma indústria cultural cúmplice da ideologia capitalista e que, servindo-se do progresso técnico, impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgarem e decidirem conscientemente.

Kierkegaard renuncia publicar o ‘Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’ e crê que *“a providência guiou esta decisão”* (KIERKEGAARD, 2002, p. 18). Somente em 1859, quatro anos após a sua morte, o seu irmão, Peter Christian, bispo de Aalborg, promove a edição do que ele decidira guardar.

Naquela obra, ele traduz a sua atividade como autor, dizendo:

Sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema de tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade ou a pretensão que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (KIERKEGAARD, 2002, p. 22).

No entanto, a sua intenção como autor era a de orientar e certificar e não sair em defesa própria, e por essa razão o seu paradigma é Sócrates, que, diante da multidão chamada a julgá-lo, recusa defender-se e silencia. Ele ainda afirma, em sua obra ‘O Ponto de vista...’, que *“há em mim e na dialética da situação alguma coisa que me impede e torna em si impossível de apresentar “defesa” da minha obra de escritor”* (KIERKEGAARD, 2002, p. 22).

Quando Kierkegaard iniciou seus estudos superiores, a cultura da Dinamarca alimentava-se principalmente de fontes como a filosofia alemã e o teatro *boulevardier* francês. A filosofia romântica de Fichte, Schelling e Schleiermacher não era o ponto forte dos intelectuais dinamarqueses, mas, pelo contrário, os modelos culturais apreendidos e compostos respondiam à demanda do bem dizer e do jogo social.

Nas obras de Kierkegaard encontramos numerosas alusões e citações às obras teatrais da época, que exercerão importante influência em sua configuração da subjetividade diante da pretensão de ser autêntico e verdadeiro naquilo em que consiste a vida social. Assim é demarcada a presença de Kierkegaard em seu contexto cultural:

A título de exemplo da presença em Kierkegaard das referências culturais autóctones, podemos considerar suas citações de ‘Aladim ou a lâmpada maravilhosa’, um dos dramas mais importantes do romantismo, de seu contemporâneo Oehlenschläger [...], que aparecem em ‘In Vino Veritas’ e em ‘Temor e Tremor’ (AMORÓS, 1978, p. 25, tradução nossa).⁶

Para Célia Amorós, os estudos destacam uma presença ativa da mitologia nórdica, com toda a sua capacidade de sugestão, no pensamento de Sören Kierkegaard, reportando-se a Adorno ao assinalar:

As comparações tomadas da mitologia nórdica, que atravessa toda sua obra (até nos escritos posteriores), são mais do que metáforas, traços de uma tradição subterrânea tão pouco identificáveis com o cristianismo como com a filosofia (*apud* AMORÓS, 1978, p. 22, tradução nossa).⁷

Importante realçar a função metafórica do mito, que aponta, deste modo, para a função mística de paradigma antigo, proporcionando imagens que se impõem fortemente para articular a concepção kierkegaardiana do espírito.

O problema do mítico e de sua relação com a dialética preocupou tematicamente Kierkegaard como objeto de investigação em sua tese acadêmica intitulada ‘O mítico nos primeiros diálogos platônicos’. Segundo Amorós, ele sugere:

[...] a existência de uma unidade em Platão da dialética e do mítico, porém, assim como nos primeiros diálogos (o mítico) aparece em contraposição com o dialético, enquanto o mítico se deixa ouvir, ou melhor dizendo, se deixa ver, quando o dialético cala, nos diálogos posteriores o mítico entra em uma relação mais amável com o dialético (AMORÓS, 1978, p. 23-24, tradução nossa).⁸

⁶ A título de ejemplo de la presencia en Kierkegaard de las referencias culturales autóctonas podemos considerar sus citas de ‘Aladino o la lámpara maravillosa, uno de los dramas más importantes del romanticismo, de su contemporáneo Oehlenschläger, [...], que aparecen en ‘In Vino Veritas’ y en ‘Temor y Temblor’.

⁷ Las comparaciones tomadas de la mitología nórdica, que atraviesan toda su obra (hasta nos escritos postreros), son algo más que puras metáforas, huellas de una tradición subterránea, tan poco identificables con el cristianismo como con la filosofía.

⁸ [...] la existencia de una unidad en Platón de lo dialéctico y de lo mítico, pero, “así como en los primeros diálogos (lo mítico) aparece en contraposición con lo dialéctico, en cuanto lo mítico se deja oír, o, mejor dicho, se deja ver, cuando lo dialéctico calla, en los diálogos posteriores lo mítico entra en una relación más amable con lo dialéctico.

Se a dialética corresponde ao mítico poderia então ser definida como uma aspiração, um desejo, um olhar em direção à ideia. Então, para Kierkegaard, “o mítico é o abraço fecundo que envolve a ideia” (*apud* AMORÓS, 1978, p. 23). Percebemos assim, pelo que foi referido a respeito da mitologia nórdica, a profunda compreensão de Kierkegaard sobre as relações entre dialética, mito e imagem.

A dialética detém-se na imagem e evoca o mítico no presente histórico imediato, como o passado mais desejado: a natureza como pré-história; o mito, porém, funciona precisamente como mito na medida em que não é objetivado e percebido como tal.

2.1.1 Kierkegaard: o Mestre da Ironia e da sedução dos Escritos

Durante o período do seu noivado com Regina Olsen, Kierkegaard ocupou-se em escrever a sua dissertação do mestrado em filosofia, ‘O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates’, de 1841, que mais tarde a Universidade de Copenhague passou a reconhecer como tese de doutorado, em 1854.

Como usualmente as dissertações acadêmicas tinham de ser escritas e defendidas em latim, Kierkegaard pediu autorização ao rei para escrever a sua em dinamarquês. Só em parte foi atendido, sendo-lhe permitido escrever em dinamarquês, com a condição de condensar o trabalho em uma série de teses em latim, para defendê-las publicamente, também em latim, antes de ser-lhe concedido o grau. Logo após a defesa de sua dissertação, Kierkegaard desfez seu compromisso de noivado.

Empreendeu, então, a primeira das quatro viagens a Berlim – suas únicas viagens ao estrangeiro, sem contar uma breve passagem pela Suécia. Durante essa primeira estada em Berlim, Kierkegaard escreveu a maior parte do primeiro volume de ‘Ou, Ou – Um fragmento de vida’, de 1843, embora muito do segundo volume já estivesse pronto.

Ao longo da segunda metade dos anos trinta, Kierkegaard aspirou tornar-se parte de um grupo literário importante em Copenhague que estava centrado em Johahn Ludvig Heiberg, autor de Vaudevilles (Os inseparáveis, 1827) e de dramas românticos (O dia dos setes dormentes, 1840), filósofo, estético, editor de jornal e muito respeitado pelos literatos de Copenhague.

A Heiberg era creditada a introdução da filosofia de Hegel na Dinamarca, apesar de algumas conferências sobre Hegel já terem sido feitas pelo filósofo norueguês Henrik Steffens, entre outros. Não obstante, o fato de Heiberg ter publicado trabalhos de Hegel acelerou esta aceitação no curso principal da vida intelectual dinamarquesa.

Pelo fim dos anos de 1830, o hegelianismo já penetrava a filosofia, a teologia e a estética de Copenhague. Isto, obviamente, engendrou alguma resistência, incluindo a dos professores de filosofia de Kierkegaard, F. C. Sibbern e Paul Martin Möller. H. L. Martensen, professor de teologia da Universidade de Copenhague e depois Bispo Primaz da Igreja do povo dinamarquês, apenas cinco anos mais velho que Kierkegaard, estava firmemente estabelecido no grupo literário de Heiberg e antecipou um dos mais caros projetos literários de Kierkegaard – uma análise da figura de Fausto⁹.

Em suas revistas, como parte de sua prática em tornar-se um escritor, Kierkegaard ficara fascinado por três grandes figuras literárias da Idade Média, que, em sua concepção, encarnavam um alcance completo dos tipos estéticos modernos. Essas figuras eram Don Juan, Fausto e o Judeu Errante, encarnando, respectivamente, a sensualidade, a dúvida e o desespero. A publicação de Martensen sobre Fausto esvaziou o projeto literário nascente de Kierkegaard, conquanto mais tarde tenha encontrado expressão no primeiro volume de ‘Ou, Ou - Um fragmento de vida’, de 1843.

Enquanto isto, Kierkegaard continuava a procurar o selo de aprovação de Heiberg. Seu primeiro e mais importante avanço nesse sentido foi um discurso para a associação dos estudantes da Universidade de Copenhague sobre o tema da liberdade de imprensa. Tratava-se de uma resposta satírica a um prévio discurso em favor de leis mais liberais de imprensa, e constitui a primeira advertência feita por Kierkegaard, em uma longa carreira de ataques à imprensa popular, na medida em que ela apoiava a agitação política pela democracia. Nesse caso, contudo, ele parecia motivado mais pelo desejo de exibir suas habilidades do que por um envolvimento realmente profundo com opiniões políticas.

A liberdade da imprensa tinha sido severamente corroída pelo estatuto do Rei Frederico VI, em 1799, e foi ameaçada com total censura pela legislação de 1834. Em 1835, para combater essa possibilidade, formou-se uma associação em prol do uso correto da liberdade de imprensa. Kierkegaard prosseguiu em sua fala com um artigo no

⁹ Enciclopédia Britânica do Brasil Publicações, Rio de Janeiro, 1995. Poema dramático em duas partes, do poeta alemão Wolfgang von Goethe. Baseia-se na lenda de um enigmático Dr. Fausto, que fez um pacto com Mefistófeles. A obra foi publicada em duas partes, a primeira em 1808 e a segunda em 1832, ano da morte do poeta.

jornal de Heiberg, o ‘Copenhagen Flying Post’ (1836). O artigo, publicado sob pseudônimo, era tão inteligente e polido que algumas pessoas se enganavam, pensando que fora escrito pelo próprio Heiberg. Isto contou bastante para ele receber um convite para o salão literário de Heiberg.

Kierkegaard prosseguiu então com alguns artigos pseudonímicos sobre o mesmo assunto. Sua monografia, entretanto, foi uma crítica de setenta páginas sobre o romance de Hans Christian Andersen¹⁰ ‘Somente um violinista’. Isso foi também um movimento estratégico para penetrar no interior do círculo de Heiberg. Andersen despontara como um grande talento nas letras dinamarquesas, tendo publicado poesias, peças e dois romances, que quase imediatamente foram traduzidos para o alemão. ‘Somente um violinista’ abordava um assunto querido ao coração de Kierkegaard: o gênio.

A primeira afirmação de Andersen era que o gênio precisava ser nutrido, ser ajudado, pois podia sucumbir às circunstâncias e desaparecer sem nenhum traço. Já Kierkegaard, discordava disso fortemente, dizendo que a centelha do gênio nunca poderia ser extinta, mas somente aumentada pela adversidade.

2.1.2 A ironia socrática e o conceito de ironia em Kierkegaard.

A ironia em Sócrates vai além de uma “ignorância fingida”, porque pode ser uma atitude crítica zombeteira, sem lealdade, quando na verdade teria de levar a sério aquilo que deveria verdadeiramente ser sério. Em contrapartida, no pensamento kierkegaardiano, a ironia é uma atitude diante da vida, assim como uma maneira de comunicação que exige dois ou mais interlocutores. Exige também assunto e uma série de sinais, tais como acenos, caretas, expressões mímicas. Em sua dissertação de 1841, o mestre Kierkegaard, à guisa de exemplificação, comenta sobre a ironia que:

[...] os círculos mais elevados [...] falam assim de maneira irônica, como os reis e os nobres falam francês para que o povo leigo não compreenda [...] [pois esta elite intelectual] não gostaria de ser compreendida pelo comum dos mortais. Por conseguinte, aqui a ironia não se anula a si mesma (KIERKEGAARD, 2005a, p. 217).

¹⁰ Hans Christian Andersen (1805- 1879). Poeta e contista dinamarquês. Um dos mais célebres autores de contos infantis de todo o mundo, como ‘O patinho feio’, ‘O soldadinho de chumbo’ e muitos outros.

Com efeito, o significado de ironia que perpassa o pensamento dos filósofos Sócrates e Platão vem do grego *eironeia*, cujo sentido de interrogação servia como método de discussão consistente em fingir-se desconhecer o assunto e fazer a interrogação, procurando obter do adversário uma resposta contraditória, para então ridicularizá-lo. No que concerne à retórica, o orador finge desconhecer o assunto e qual a conclusão que deve tirar, para em seguida interrogar a assistência, e ele próprio, respondendo, dar a solução.

Segundo Kierkegaard, em sua dissertação, “*o conceito de ironia veio ao mundo com Sócrates*” (KIERKEGAARD, 2005a, p. 23), tendo a tradição vinculado à existência de Sócrates a palavra ‘ironia’. E também os conceitos, assim como os indivíduos, têm a sua história e não conseguem resistir ao poder do tempo. Sócrates pertencia àquela espécie de homens diante dos quais ninguém poderia dar-se por satisfeito somente com o exterior como tal. Nem seus contemporâneos puderam compreendê-lo em sua imediatez e nisto podemos averiguar quão difícil será fixar sua imagem. Em ‘O ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’, Kierkegaard refere-se a Sócrates como “*aquele que era dialético, pois compreendia tudo à luz da reflexão*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 49).

A dissertação ‘O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates’, de 1841, foi escrita por Kierkegaard quando ainda jovem, com menos de trinta anos, já apresentando uma inteligência brilhante e medindo forças com o grande mestre Hegel, admirado e respeitado como professor. Nessa dissertação, coloca-se em relevo “*a grande abertura da obra kierkegaardiana, inaugurada com um mergulho em Platão e em Hegel, resumindo dez anos de investigação sobre Sócrates e Platão, Kant, Fichte, Solger e Hegel*” (KIERKEGAARD, 2005, p.10). Sua leitura reveste-se de caráter essencial para a compreensão da obra do autor dinamarquês, que a si mesmo se denominava, com alguma ironia, o “*Mestre da Ironia*”, pois com ela recebera o título de “*Magister*”.

A sua dissertação sobre a ironia é resumida em quinze teses, na última das quais ele afirma: “*como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem*” (KIERKEGAARD, 2005a, p. 19), baseando-se na distância entre o interior e o exterior, entre o pensamento e a palavra, entre a proposição e o sentido. Em seu esforço por retratar Sócrates e sob a influência da expressão socrática, “*Só sei que nada sei*”, teria surgido o crítico de Hegel e da

crisandade, culminando no panfleto n. 10 de ‘O Instante’, onde proclama: *“Eu afirmo, e tenho que afirmar, que não sou cristão”*.

A investigação conduz à concepção de Sócrates por seus contemporâneos Xenofonte, Platão e Aristófanes. Ele nos diz que Xenofonte compreendeu mal Sócrates, por ater-se ao que nele é exterior e imediato. Já Platão e Aristófanes percorreram o caminho externo para atingir aquela *“infinitude que é incomensurável com os múltiplos acontecimentos de sua vida”* (KIERKEGAARD, 2005a, p. 27).

Nesse sentido, a análise apresenta um paralelo entre os sinóticos e o Evangelho de João. No primeiro caso, a aparição de Jesus realça o messias judaico, enfocando o lado exterior da aparição de Jesus Cristo (encarnação), ao passo que o evangelista João coloca em destaque, sobretudo, a sua natureza superior, o imediatamente divino (Jo 1,1-18). Isso mostrará que o Sócrates platônico é apresentado no plano ideal e mais alto, enquanto Xenofonte o coloca no que há de prático e imediato. Esta polêmica que envolveu toda a história reduz a questão ao absurdo de suprimir tudo o que havia de perigoso em Sócrates. Não há vestígio da ironia no Sócrates de Xenofonte, mas a sofisticada que, segundo ele, *“é precisamente o duelo infundável do conhecimento com o fenômeno, a serviço do egoísmo”* (KIERKEGAARD, 2005a, p. 35), não pode conduzir a uma vitória, porque o fenômeno voltaria a levantar-se tão logo fosse abatido.

Enquanto para Xenofonte a existência percorre o exterior e não eleva ao número das coisas mais perfeitas, Platão vê em Sócrates uma personalidade detentora imediata do divino. *“O efeito essencial de uma tal personalidade original sobre a geração e a sua relação com esta resulta em parte numa comunicação de vida e espírito”* (KIERKEGAARD, 2005a, p. 37).

Reportando-se a Jesus Cristo, Kierkegaard aponta uma personalidade detentora do divino, como a que Platão via em Sócrates, uma comunicação de vida e espírito. Ao mesmo tempo, na atividade de parteira, exercida por Ferrata, mãe de Sócrates, ele viu uma imagem sensível da atividade liberadora do filósofo grego como um segundo lado da analogia. Portanto, existe uma relação entre o Sócrates platônico e o Sócrates real.

Sócrates está onipresente na obra de Platão que age como seu devedor, porque nada lhe era caro se não viesse de Sócrates – um confidente dos segredos do conhecimento que adquire uma grandeza sobrenatural na concepção do outro, porque *“o pensamento só se compreende a si mesmo, quando é assumido no ser do outro”* (KIERKEGAARD, 2005a, p. 38).

Como Sócrates ligava o homem ao divino, ao mostrar que todo conhecimento é recordação, assim também Platão sente-se numa unidade espiritual com Sócrates. De acordo com Platão, os diálogos são dramáticos e narrativos segundo o Sócrates real e o poético. Sendo difícil separar, nos diálogos, aquilo que pertence a um e outro. Em ‘O Banquete’ e ‘Fédon’, encontramos tudo aquilo que Sócrates diz aos amigos nos últimos dias e o que lhe aconteceu, e apresentando, por isso, um caráter histórico.

Por isto, Sócrates repreende os sofistas com ironia profunda a respeito do “falar” em contraposição ao “conversar” ou o “bem falar” egoístico, abstrato. Na conversação, desde que não se tenha, apenas, aparência de ser conversação, exprime-se de forma determinante sob a forma de pergunta e resposta. Mas que seria perguntar? Para Kierkegaard, designa em parte a relação do indivíduo com um outro indivíduo. Ao perguntar, eu não sei nada e estou receptivo com o meu objeto. Neste sentido, o perguntar socrático possui analogia com o negativo de Hegel, só que “*o negativo segundo Hegel é um momento necessário no próprio pensamento, é uma determinação ad intra (para dentro) e em Platão o negativo se torna visível e é colocado, fora do objeto no sujeito interrogante*” (KIERKEGAARD, 2005a, p. 41). Segundo Kierkegaard,

Em Hegel o pensamento não precisa ser interrogado desde fora; pois este pergunta e responde a si mesmo; em Platão, ele só responde, na medida em que é perguntado, mas se ele vem a ser ou não questionado é uma casualidade, e a maneira como ele é questionado também não é uma casualidade menor. (KIERKEGAARD, 2005a, p.41).

A ironia é uma tônica no discurso de Sócrates, mas ele não mereceria o nome de irônico se apenas se destacasse pela habilidade de falar ironicamente, e bem sabemos que o elemento próprio de Sócrates era o discurso, a conversação, o que parece indicar que o essencial era a sua personalidade, uma harmônica determinação natural que se consumava em uma relação negativa com a ideia.

Nos diálogos ‘O Banquete’ e ‘Fédon’ deparamos com dois momentos de Sócrates, a vida e a morte. ‘O Banquete’ apresenta Sócrates na vida. Aí se encontram a exposição, a dialética e a mítica. O mítico começa quando Sócrates passa a um segundo plano. Ao examinar o desenvolvimento dialético neste diálogo, percebemos que o método consiste em “*simplificar as múltiplas combinações da vida, reconduzindo-as sempre para uma abreviatura cada vez mais abstrata*” (KIERKEGAARD, 2005a, p. 5). As exposições são relacionadas umas às outras, na medida em que são discursos sobre o

amor, brotando de pontos de vista heterogêneos que ocorrem na vida. E todos se acercam do que constitui a essência do amor que, segundo Sócrates, mostra-se invisível como o ponto matemático, uma vez que é abstrata.

Sócrates, ao desenvolver a exposição sobre o amor, no final, usa da ironia, ou de uma figura irônica, já que afirma ser o amor uma busca, uma carência. Desenvolve assim o método, pois mostra não o amor por isto ou aquilo, mas o amor por uma coisa que ele não possui, ou seja, que ele busca a nostalgia. Diferente dos discursos anteriores, o amor é liberado constantemente e reconduzido à sua mais abstrata determinidade.

O amor, além disso, é infinito. Se Deus é amor, ele é amor comunicando-se eternamente de forma concreta, em seu Filho único (1Jo 4,8-9). Ao dizer permanecer no amor, falamos de uma participação em plenitude. Partindo do concreto, Sócrates chega ao que há de mais abstrato e lá onde a investigação deveria começar, ela termina. O amor é nostalgia, busca, não é nenhuma determinação. *“Não é para as categorias que ele reconduz a relação”* (KIERKEGAARD, 2005a, p. 49). Kierkegaard procura tratar o diálogo de Protágoras como para mostrar que *“todo o movimento dialético, que é aqui o único que se destaca, termina no totalmente negativo”* (KIERKEGAARD, 2005a, p. 54).

O que há de essencial no diálogo de Protágoras é naturalmente toda a sua estrutura irônica. O fato de não ter chegado a alguma resposta decisiva para os problemas levantados equivale a dizer que o diálogo termina sem resultado, mas isso não significa um resultado negativo, pois *“um resultado negativo precisa sempre ser um resultado, um resultado negativo em seu estado mais puro e sem mistura só a ironia é que pode proporcionar”* (KIERKEGAARD, 2005, a p. 56).

Se dividirmos os diálogos de Platão, diz-nos Kierkegaard, correto seria seguir a distinção feita por Schleiermacher entre os diálogos, nos quais o dialógico é um elemento essencial e a incansável ironia ora separa, ora liga a disputa e os disputantes. Outros são os diálogos científicos, que se caracterizam por uma exposição objetiva e científica: a ‘República’, o ‘Timeu’ e o ‘Crítias’. Em Sócrates e Platão encontramos uma diferença essencial: para um, o conversar era necessário, enquanto para o outro, não se dialoga, não mais se conversa e também a ironia desaparece.

2.2 A razão como garantia da realidade: nem só o racional é viável.

A reação mais radical contra o idealismo absoluto manifesta-se em Kierkegaard não como negação de Deus em favor do homem, mas como negação da razão em favor da fé, que para os filósofos, torna-se uma questão de suma importância e “loucura para os gentios” (1Cor 1,22-23). O seu ponto de partida é a afirmação da originalidade irreduzível do indivíduo enquanto livre; sua existência singular não pode ser reduzida a nenhuma lei universal, nem sua diferença absorvida numa identidade dialética de finito e infinito.

Na visão kierkegaardiana, *“foi com a categoria o ‘Indivíduo’ que os pseudônimos visaram, no seu tempo, o Sistema, quando tudo na Dinamarca era invariavelmente Sistema”* (KIERKEGAARD, 2002, p. 109). Essa categoria marcou o início da produção que passou a assinar, as obras chamadas obras veronímicas.

Embora avaliasse o perigo representado pelas ciências, na medida em que significavam uma redução do real ao racional, Kierkegaard não pretendia que acerca da razão se deixasse de ter uma ideia elevada, afirmando, porém, *que “a razão não seria capaz de dar conta do processo existencial intrinsecamente dialético”* (FARAGO, 2006, p. 165). Dessa forma vai opor razão e o entendimento à fé, sem diminuir a importância da razão, da racionalidade científica, inclusive para o homem de fé.

2.3 Kierkegaard, o indivíduo e a existência: a verdade subjetiva.

A categoria Indivíduo¹¹ aparece como um Apêndice importante em sua obra ‘O Ponto de vista explicativo de minha obra’. Trata-se de uma categoria eminentemente kierkegaardiana que constitui para ele a categoria cristã por excelência, designando ao mesmo tempo o Único e cada um de nós. A análise dessa categoria remete naturalmente à noção de um Deus pessoal, mas insere-se igualmente num contexto cultural e

¹¹ Em ‘O Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor’, Kierkegaard afirma a categoria Indivíduo como essencialmente elaborada e colocada a serviço da verdade, que exprime resumidamente toda uma concepção da vida e do mundo, opondo-se à de ‘público’ ou multidão. Categoria empregada por Sócrates com resoluta força dialética para desfazer o paganismo bem como a cristandade proclama que esta categoria pretende converter os homens (cristãos) em verdadeiros cristãos.

histórico. Diferentemente de Comte, Feuerbach e Marx, em que surgia o conceito genérico de homem, e a pessoa humana não passava de uma abstração, convertendo-se naquilo em que cada indivíduo se devia dissolver e transformar. Kierkegaard opõe-se a todas as escamoteações da pessoa humana, pois para ele “*o homem não é um animal precisamente porque o indivíduo é mais do que a espécie*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 13). Não será possível ver nas páginas que Kierkegaard consagrou ao indivíduo apenas uma apologia ao individualismo. Kierkegaard sentia que o caráter sagrado da pessoa humana cedo seria considerado uma noção extinta por sistemas filosófico-políticos. Sua principal preocupação, por conseguinte, era realçar que o fundamento do caráter sagrado da pessoa é, antes, a relação desta com Deus.

“*A existência jamais poderá ser apreendida a não ser sob a forma de uma história*”, como Kierkegaard repetia, ou, segundo a expressão de Heidegger, “*como temporalidade*” (JOLIVET, 1961, p. 19).

Apesar de Kierkegaard não ser exatamente um filósofo, pelo menos no sentido acadêmico, ele faz uma reflexão sobre a vida e seu significado, portanto, sobre o sentido da existência. O seu tema foi o indivíduo e a sua existência. O ser humano em sua categoria subjetiva está além do alcance da razão, da lógica, dos sistemas filosóficos, da teologia ou mesmo das “pretensões da psicologia”. “*A noção de verdade subjetiva de Kierkegaard equivale à sinceridade, só que um pouco mais além. Envolve um apaixonado compromisso interior*” (STRATHERN, 1999, 44).

Considerado como alguém que se antecipou ao existencialismo, foi repudiado por muitos. Somente mais de um século após sua morte, surge, em Paris, o filósofo Jean-Paul Sartre, que desperta para “o problema da existência” com suas características - alienação, angústia, absurdo - diretamente ligado ao pensamento de Kierkegaard. Sartre ressalta ser o desespero parte da condição humana, como já havia afirmado Kierkegaard em sua obra ‘Doença Mortal’ (1849), “*em que se propõe investigar o conceito de desespero*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 9).

Era, sem dúvida, alguém cujo pensamento estava muito além de sua época. Alguém que se interrogava sobre o sentido da existência e insistia para que todo indivíduo não só se perguntasse pelo sentido da existência, mas também fizesse da própria vida uma resposta subjetiva a ela.

A questão do ser, a existência subjetiva, provocou muitos pensadores que, valorizando ou ridicularizando a pergunta pela existência e pelo sentido do existir, procuraram construir sistemas filosóficos, como Kant, com “*a razão que acomodava o*

eu subjetivo”, e Hegel, que afirmava “*tudo o que é racional é real e tudo o que é real é racional*” (STRATHERN, 1999, p. 13).

Como entender a existência? Para Kierkegaard, a existência representa a interioridade, uma subjetividade que vai além da linguagem quando se dá o encontro do homem com Deus. Essa é uma reflexão que Jean-Paul Sartre fez a respeito da filosofia kierkegaardiana: uma filosofia na busca pelo sentido da existência que o pensador dinamarquês construiu em oposição ao sistema hegeliano.

Ele combateu essa filosofia naquilo que, como sistema, esvazia a existência humana de todo caráter concreto, dissolvendo-a em puros conceitos racionais. O filósofo dinamarquês defendia a tese de que qualquer esquema particular de conceitos constitui apenas uma possibilidade, entre outras, que depende do próprio Indivíduo em sua capacidade de escolha e não do que ele compreende.

Contra o esforço para condensar a realidade num sistema, a filosofia kierkegaardiana aponta para o princípio de que a existência é uma tensão em direção não a uma realidade pensada, mas ao Indivíduo como categoria essencial da existência.

Para Hegel, a razão aparentemente exerce o primado absoluto e a racionalidade é a etapa mais alta da evolução humana. Seu sistema pretende ser a realização máxima do Espírito Absoluto como Espírito Objetivo, no qual o Indivíduo não passa de uma simples manifestação, sem valor em si.

É contra essa “*concepção do Indivíduo como simples manifestação do Espírito Absoluto*”, elemento a ser incorporado num sistema, que Kierkegaard levanta seus protestos (GILES, 1995, p. 8).

O autor insiste na necessidade da apropriação subjetiva da verdade, enquanto coloca o Indivíduo concreto como raiz profunda da existência, elevando-o a elemento central do pensamento filosófico. Kierkegaard postula sua crítica a Hegel “*no abismo infinito que há entre o Indivíduo, em sua singularidade, e o Espírito Absoluto; entre o tempo em que o Indivíduo deve realizar suas potencialidades e a eternidade que é o próprio Deus, o Indivíduo infinito*” (GILES, 1995, p. 7).

O que distingue Kierkegaard de Hegel é a importância atribuída ao Indivíduo como eixo condutor do seu pensamento, pois o importante não é tanto conhecer a verdade, mas viver uma ideia concreta que seja para o Indivíduo o ideal de uma existência vivida. Contudo, o desafio do pensamento de kierkegaard será a ousadia de sermos Indivíduo; isso, no entanto, apesar do esforço e da responsabilidade, só será possível diante de Deus.

Para Kierkegaard, “o *Indivíduo é energia viva, ativa, autodeterminante, que surge a partir de situações concretas de opção*” (GILES, 1995, p. 7), a qual repercutirá por toda a sua vida. Essa opção é uma missão dirigida a cada homem, uma possibilidade de todos, que transforma o simples Indivíduo em um ser existencial no sentido em que todo homem pode ser: “*deve pôr a sua honra em ser um Indivíduo, e nisso encontrará verdadeiramente a sua felicidade*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 108).

2.4 Os sistemas filosóficos dos tempos de Sören Kierkegaard

No primeiro decênio do século XIX, o pensamento ocidental é marcado pela filosofia de Hegel¹², que já em 1807 começa a publicar artigos e pequenos escritos em sua primeira tentativa de construir um Sistema de filosofia. Nesse sistema, a ‘Fenomenologia do Espírito’ desempenha uma função fundamental: “*é a introdução à ciência que ele apresenta orgulhosamente como Sistema da Ciência*” (HEGEL, 2002, p.13). Durante os anos do seu professorado na Universidade de Iena, Hegel amadureceu o arcabouço do seu sistema no confronto com os grandes mestres do Idealismo alemão, sobretudo Kant, Fichte e Schelling. A arquitetura e a escritura do texto surpreendem por não serem uma meditação no estilo cartesiano, nem uma construção medida e rigorosa como a ‘Crítica da Razão Pura’, nem tampouco um tratado didático como a ‘Doutrina da Ciência’, de Fichte.

Paulo Meneses (2004) diz que entender Hegel significa repensá-lo em nosso idioma. E para isso, usa a imagem “técnica dos corsários” para que seja possível a abordagem de sua obra, considerada um galeão. Nessa perspectiva, torna-se necessária uma verdadeira iniciação que possibilite o mergulhar no seu movimento interno e deixar-se iluminar pelo texto, como numa revelação racional.

Para uma abordagem filosófica de Hegel é preciso conhecer que “*sua posição na história da filosofia e na sua época são indispensáveis para situá-lo, sobretudo em*

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart em 1770. Fez seus estudos secundários no ginásio daquela cidade e em 1783 foi admitido como bolsista interno no Seminário Luterano de Tübingen, tendo em vista sua preparação para o ministério de pastor. Em Tübingen ligou-se em estreita amizade com seus colegas F.W. J. Schelling e F. Hölderlin. Em 1793, tendo renunciado à carreira de pastor, passou a desempenhar o cargo de preceptor em casa de famílias nobres, primeiro em Berna (Suíça), depois em Frankfurt. Escritos dessa época, abrangendo a temática religiosa, filosófica, pedagógica e política foram publicados somente no princípio do século XIX. Hegel foi a Berlim ocupar a cadeira de filosofia de Fichte, que conservou até a sua morte, em 1831.

se tratando de um pensador que deu à filosofia como tarefa pensar seu tempo em conceitos” (MENESES, 2004, p. 6).

O sistema hegeliano vive em estreita unidade com o método que o constrói. Reconhecemos algumas características que constituem dificuldades para quem dele se aproxima: *“uma lógica que é uma metafísica, um discurso que pensa por verbos e não por substantivos, um resultado que só tem sentido junto com o processo que a ele conduziu, a conclusão que é o fundamento de tudo”* (MENESES, 2004, p. 17).

Hegel empreendeu um grande sistema cuja originalidade é seu pensamento dialético. Paulo Meneses (2004) explica a frase tão comentada: “O que é racional, é real-efetivo; e o que é real-efetivo, é racional”; para dizer que o racional existe no íntimo da realidade, sendo que o interno e o externo coincidem no universal concreto. O real, por sua vez, está impregnado de razão, que o estrutura e lhe dá significação.

Para compreender Hegel, Fábio Comparato (2006) partiu de um postulado ontológico fortemente influenciado por Fichte e Schelling, em que o ser só se afirma pela contradição ao seu oposto. Acrescenta ainda ser a realidade conflituosa e não harmônica em sua essência. Para o autor supracitado, ressurge a intuição de Heráclito: *“O conflito é o pai de todos os seres, o rei de todos eles”*. A filosofia hegeliana evoluiu, porém, para uma visão diferente, *“em que se nota a indisfarçável influência da imagem trinitária da divindade, própria da teologia cristã”* (COMPARATO, 2006, p. 306). Os opostos não se aniquilam, nenhum deles sujeita o outro, mas ambos são superados dinamicamente pelo advento de um *tertius*, que os engloba e completa. Aliás, todo o pensamento da época florescente do romantismo alemão, no final do século XVIII e início do século XIX, estava impregnado de religiosidade. Sob o influxo dessa influência, segundo Fábio Comparato, o saber filosófico voltou a buscar o absoluto, próprio da religião, e a religião voltou a procurar a racionalidade, própria do saber filosófico, como havia sucedido no apogeu da Idade Média.

Hegel sustenta que o ser e o pensamento tendem sempre à unidade. A apreensão concreta do real, além dessa busca da unidade, nunca retira o objeto pensado do fluxo temporal em que ele se insere. A dialética hegeliana é dinâmica, é um processo que consiste no movimento de algo que, existindo por si mesmo, contrapõe-se em seguida à sua expressão exterior, para retornar finalmente a si, em estágio mais desenvolvido do próprio ser, prosseguindo o movimento sem cessar. A fórmula é empregada sistematicamente para dar conta de tudo o que existe.

Afirma Fabio Comparato que a finalidade dialética, no pensamento de Hegel, é a apreensão do que é concreto e universal, em oposição ao individual e abstrato. “*A visão concreta da realidade é, portanto, o exato oposto do pensamento analítico, que recorta as partes do todo ao qual elas pertencem, tornando-as, nessa operação mecânica, completamente ininteligíveis* (COMPARATO, 2006, p. 307).

Explica o mesmo autor que toda a filosofia de Hegel apresenta-se nos moldes rígidos de uma tríade dialética. Ela se divide em três partes, correspondentes aos três momentos ou etapas do processo racional, que é, ao mesmo tempo, um processo ontológico: os momentos do Ser, da Natureza e do Espírito. O Ser designa o conjunto dos elementos lógicos de toda realidade e a Natureza é a manifestação do Ser no mundo físico e biológico. No domínio da Natureza, há uma natureza por si, o conjunto das leis físicas; uma natureza para si, o conjunto das forças físico-químicas; e finalmente uma natureza em si e para si, o organismo vivo.

Lima Vaz, em seus escritos filosóficos, afirma a Natureza como matriz de sua autocompreensão:

A Natureza deixa de ser representada estaticamente em sua ordem imutável, oferecendo-se ao indivíduo (e à sociedade) como modelo para instauração de sua própria ordem segundo a antiga imagem da mútua reflexão macrocosmos-microcosmos e passa a ser pensada ou representada como dinamismo criador que se manifesta na infinita profusão de suas formas ou como processo infinito de auto-expressão (VAZ, 2002, p. 366).

Fábio Comparato compreende que, no campo do Espírito, há um espírito por si, ou espírito subjetivo, que é o indivíduo; um espírito para si, ou o espírito objetivo, que é a cultura; e um espírito absoluto, transcendente a todos os outros. “*A dialética é, portanto, a própria vida que nos obriga a pensar dialeticamente*” (COMPARATO, 2006, p.309). Na expressão de Hegel, “*o dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida e de toda a atividade na afetividade*” (COMPARATO, 2006, p. 309), de acordo com a ‘Enciclopédia das Ciências Filosóficas’¹³. O Espírito é a consciência dessa realidade global e dinâmica.

Cada um dos momentos ou etapas do processo dialético, por sua vez, reproduz a mesma formulação triádica. No interior do Ser, há um ser por si (*an sich*), um ser para si (*fur sich*), que é a essência (*wesen*), e um ser que, tendo-se exteriorizado, retorna a si mesmo (*in sich*). A este último momento do ser, Hegel deu, curiosamente, a denominação de conceito (*Begriff*) (COMPARATO, 2006, p. 308).

¹³ Ver nota n. 10 na Obra de F. K. Comparato, p. 308.

Assim, os elementos se subordinam e se decompõem, em três dimensões. “*No campo do Espírito, o espírito subjetivo é por si a alma; para si a consciência; em si e para si, o espírito. O espírito objetivo, que corresponde ao mundo da cultura, é por si direito; para si costumes (Sitten); em si e para si, moral (Moralität)*” (COMPARATO, 2006, p. 309). E o Espírito Absoluto é por si arte; para si, religião revelada (Cristianismo); em si e para si, a filosofia. A religião é parte do Espírito Absoluto, na medida em que ela possui o objeto Absoluto. Todavia, ela não possui a forma absoluta que, na concepção de Hegel, é o conceito.

De acordo com Fábio Comparato, as tríades hegelianas não são esquemas estáticos, mas processos ou seqüências dinâmicas, em que as duas primeiras fases contrapostas se realizam plenamente na terceira fase (*Aufhebung*). Para Hegel, não só o pensamento, mas toda a vida é uma tensão permanente entre elementos contraditórios: “*o universal e o particular, o finito e o infinito, o determinado e o indeterminado, a reflexão e a ação, o concreto e o abstrato, a natureza e a razão, a liberdade e a necessidade, o ser e o dever-ser, o ideal e o real, o divino e o humano*” (COMPARATO, 2006, p. 309). Na concepção triádica de Hegel a fase do Espírito existe como ascensão histórica do humano ao divino sendo, pois, uma elevação das duas primeiras fases.

Na sua proposta ética, em oposição ao abstracionismo de Kant, Hegel continua afirmando que a vida humana é essencialmente histórica, ou seja, ela se transforma no curso de um processo evolutivo constante. Além disso, ela se desenvolve em meio a contradições permanentes: “*entre o natural e o ideal, entre a sensibilidade e a razão, entre os fatos e as normas*” (COMPARATO, 2006, p. 310).

A função da ética consiste, pois, em uma unidade englobante, que representa para Hegel o espírito encarnado ou, em sua denominação, o espírito objetivo, o qual é superado pelo espírito absoluto. Hegel estava sempre preocupado em “*compreender a vida humana no fluxo histórico*” (COMPARATO, 2006, p. 313).

Segundo Lima Vaz, a evolução do pensamento de Hegel, que procede das intuições da juventude à sua configuração em Sistema nos tempos de Iena, tem sido interpretada sob diversos aspectos.

O acesso dialético ao Sistema é apresentado por Hegel segundo dois roteiros: o primeiro, exposto na *Fenomenologia do Espírito*, que segue o progresso da *consciência* desde sua primeira e imediata oposição ao objeto até o Saber

absoluto, sobre cuja pressuposição o Sistema se edifica, sendo assim a *Fenomenologia*, a *dedução* do conceito da Ciência pura; o segundo, que tem *começo* no elemento do puro pensamento, procede segundo a necessidade intrínseca de seus momentos, tendo sido nele já suprimida a oposição da consciência, realizando-se portanto seu desenvolvimento no domínio da *Ideia* ou do *Absoluto* (VAZ, 2002, p. 374-375).

Para Lima Vaz, ao pensar o ser como história, o Idealismo alemão irá oferecer uma solução original, propondo um novo fundamento ou uma nova estrutura ontológica que, de Descartes a Kant, vinha orientando o caminho da filosofia moderna e que se propunha fazer da ética a forma exemplar da Metafísica do ser. A ontologia do ser como história, pensada na perspectiva do dever-ser ou segundo a estrutura teleológica da própria história como tarefa propriamente humana, terá diante de si um novo problema: a articulação dialética entre a necessidade do dever-ser e a liberdade (ou criatividade) do sujeito histórico.

É à luz desse problema que os grandes sistemas do Idealismo alemão, particularmente os de Fichte e de Hegel, não obstante a grandiosa estrutura racional de sua construção, devem ser interpretados como filosofias da liberdade, isto é, sistemas das razões da liberdade, entendida segundo toda a amplitude e as exigências de sua natureza ética (VAZ, 2002, 367).

De Fichte a Hegel, os artífices dos grandes sistemas do Idealismo alemão tomam sobre si a tarefa preliminar de superação do dualismo entre Natureza e Liberdade implicado nas premissas kantianas, que o próprio Kant tentara atenuar na Crítica do Juízo, mas sem questionar seus fundamentos críticos. Ora, tal tarefa não pode ser cumprida “*sem a posição de um absoluto real como princípio unificador e fundante do Sistema*” (VAZ, 2002, p. 368). Para Fichte e para Hegel:

O Absoluto deverá ser pensado segundo as formas de sua manifestação na história. O Absoluto se manifestará então como realidade fundamentalmente ética, recebendo a Ética seu estatuto definitivamente metafísico e vindo o sujeito humano, como portador do *ethos*, a ser visto como lugar ontológico, no qual o Absoluto se manifesta necessariamente como História e onde se articula a dialética fundamental de identidade e da diferença ou da imanência e da transcendência que deve definir o modo da presença do Absoluto no sujeito (VAZ, 2002, p. 368).

Ainda na análise de Lima Vaz, o pensamento de Fichte¹⁴ é caracterizado por alguns autores como idealismo moral, designação que corresponde à orientação

¹⁴ Johann Gottlieb Fichte nasceu no Oberlausitz em 1762 de família pobre, mas recebeu excelente formação no ginásio de Pforta e como estudante de Teologia em Iena e Leipzig. A partir de 1791,

profunda de seu caminho filosófico e à primazia absoluta da Razão prática que é seu fio condutor. O sistema de Fichte edifica-se sobre um fundamento metafísico (no sentido transcendental do termo ou de uma metafísica da subjetividade), que é exposto nas sucessivas versões de sua obra principal ‘Doutrina da Ciência’ e que situa a manifestação originária do Absoluto na afirmação incondicionada do Eu.

O Eu fichtiano termina por abranger assim o horizonte universal do Ser, o que leva o filósofo a pensá-lo cada vez mais como um Eu supraindividual e, finalmente, a assumir como ponto de partida do Sistema o próprio Absoluto ou Deus (VAZ, 2002, p. 369).

Essa evolução da ‘Doutrina da Ciência’ se reflete nas concepções éticas que dela decorrem e que são expostas sucessivamente em suas obras. A ética fichtiana do Sistema conhece assim, após um período em que prevalece a influência de Kant, duas fases: a primeira (1794-1798), assinalada pela crítica ao formalismo kantiano e pela tentativa de constituição de uma ética da intersubjetividade, na qual predomina o problema da articulação do ético (indivíduo) e do político (Estado); a segunda (1798-1813), em razão da qual Fichte se viu envolvido na questão do ateísmo que o forçou a deixar a Universidade de Iena.

Com relação a Schelling¹⁵, afirma Lima Vaz que o pensamento desse filósofo percorre uma linha complexa de evolução, apresentando “*a ideia do Absoluto primeiramente sob um ponto de vista cosmológico na Filosofia da Natureza, e posteriormente sob um ponto de vista originalmente teológico na Filosofia da Revelação*” (VAZ, 2002, p. 568). Sob esse duplo ponto de vista desenvolvem-se suas concepções antropológicas e o pensamento ético schellinguiano assume finalmente uma feição nitidamente teológica.

2.5 A reação de Kierkegaard ao hegelianismo

conheceu a fama como filósofo, primeiramente como discípulo e seguidor de Kant, em seguida como pensador independente, mas sempre na área de influência do kantismo. De 1794 a 1798 foi professor na Universidade de Iena, de 1800 a 1810 foi professor particular em Berlim e de 1810 a 1813, professor de filosofia na recém-fundada universidade daquela cidade. As Obras Completas de Fichte, em oito volumes, foram primeiramente editadas por seu filho I. H. Fichte (Berlim, 1845-1846). O pensamento de Fichte, seja em sua dimensão especulativa, seja sobretudo em sua dimensão ético-política, é objeto atualmente de renovado interesse, alimentado pela edição crítica das suas obras e pela produção de muitos estudiosos.

¹⁵ Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), nascido em Leonberg, filósofo mestre do idealismo alemão. Professor em Iena, entrou em conflito com Fichte e discordou frontalmente de Hegel. Hegel critica a concepção do absoluto de Schelling afirmando que nele deve haver uma distinção: o todo tem que respeitar as partes.

O homem enraizado na finitude do seu ser histórico vive uma existência cega e limitada, privado de toda lucidez autêntica quando se trata de entender a sua existência. Em uma progressão na história o homem toma conhecimento de sua finitude, da relatividade das coisas e das opiniões, compreendendo assim uma ampla possibilidade de pontos de vista. Sua consciência histórica o coloca numa relação reflexiva consigo mesmo e com a tradição, uma reflexão filosófica não a partir da unidade de um princípio especulativo, mas seguindo o caminho hermenêutico da compreensão histórica dentro do horizonte de compreensão da existência passada, presente e futura.

A história da filosofia não pode ser a história de um suposto progresso, nem ter por objeto o estudo da aquisição da verdade. Ela visa a um conjunto de doutrinas situadas sob o mesmo plano, onde conservam todas uma relação possível com uma verdade não adquirida, o que faz com que a filosofia contemporânea não se torne fechada num corpo constituído de verdades anônimas e aceitáveis por todos, sem nenhuma oposição. Para Giles, a história da filosofia *“toma o sentido de um ideal a realizar e não o resultado de uma consideração do simples passado”* (GILES, 1975, p. 5). Nesse sentido, é necessário ao homem reconhecer a especificidade de cada doutrina para assumi-las na sua existência.

Kierkegaard, o primeiro da linha do existencialismo, faz uma análise da situação em que o homem moderno se encontra, os conceitos fundamentais e a temática própria do existencialismo, as várias interpretações a que este foi submetido.

Sua carreira como autor foi intensa e produtiva. Uma vida que se desenvolveu sem acontecimentos importantes irá marcar a filosofia com seus conceitos, temores, inquietações e a angústia de uma época que já prenunciava as perturbações que envolvem o mundo moderno.

Na vida de Kierkegaard, duas figuras são dominantes: seu pai Michael Pedersen e Regina Olsen, *“a que amava e não conseguiu tomar por esposa em consequência do sentimento de culpa e de melancolia de que se tornou vítima”* (GILES, 1975, p. 6).

Sofrendo a forte influência da dominação paterna em sua formação cristã, desenvolveu um temperamento tristonho, oprimido pelo escrúpulo do pecado e dos temas relativos à sexualidade. Viveu em um ambiente impregnado de uma religiosidade sombria, envolta em um clima de maldição que pesava sobre a consciência paterna e que lhe fora transmitida por herança.

Mesmo antes de conhecer as excentricidades do genitor, percebia algo estranho no seu ambiente doméstico, que o fazia sofrer e que se tornou determinante na sua

formação pelo tanto que representou em sua vida a figura paterna, conforme nos afirma Giles: “*a personificação da superioridade moral e da pureza religiosa*” (GILES, 1975, p. 7).

A influência do pai e de Regina Olsen perdurou até a morte de Kierkegaard em novembro de 1855, em Copenhague, em meio à polêmica com a Igreja Oficial, na pessoa do bispo Hans Martensen, que para ele representava a antítese do que seria a opção pelo cristianismo.

Ao mesmo tempo em que concluía a sua obra sobre as etapas ou estágios da vida (1845), Kierkegaard empreendeu outro trabalho, o *Post-Scriptum*, de grande envergadura, nada menos que um desafio à doutrina filosófica mais proeminente daqueles tempos, o hegelianismo, que ele temia e combateu com todas as suas forças.

De fato, o hegelianismo significava um retrocesso em direção ao paganismo, vendo na evolução do mundo o resultado de um processo lógico, como aquele que chamava dialético e necessário, do qual o cristianismo seria apenas um elo sem muita importância. Se o sistema de Hegel fosse anticristão, não teria causado tanta indignação a Kierkegaard, mas precisamente por aceitar o cristianismo e incluí-lo como um componente a mais, Kierkegaard considerou-o muito perigoso. Por essa razão, em 1846, ele publicou uma obra com o curioso título ‘*Post-Scriptum não-científico conclusivo às Migalhas Filosóficas*’, em que desafia o sistema de Hegel.

Trata-se, provavelmente, de uma obra filosófica aguda e criativa. Em primeiro lugar, Kierkegaard censura a inclinação de Hegel para sistematizar a existência, e faz constar que, na verdade, é impossível construir um sistema para a existência, pois a existência é algo não finito e em contínua evolução. Também ataca o fato de que Hegel mescla aquilo que nenhuma consonância tem entre si, a saber, a lógica e a existência.

Kierkegaard compreendeu o sistema de Hegel como supressão de toda distinção entre Deus, o mundo e o Indivíduo, sendo que tudo se integra no Espírito Absoluto. Ele se insurge contra o sistema de Hegel, em que o racional é o real para restaurar o pluralismo da substancialidade das três realidades fundamentais e distintas entre si. Para Kierkegaard, o caminho para a transcendência é a verdade do Indivíduo na sua subjetividade.

Podemos citar Giles, quando afirma em seu texto ‘História do Existencialismo e da Fenomenologia’:

Contra todo esforço para condensar a realidade num sistema, Kierkegaard aponta para o resíduo irreduzível de oposição absoluta fundada no princípio

de que a existência é uma tensão em direção não a uma totalidade pensada, mas, sim, em direção ao Indivíduo, categoria essencial da existência (GILES, 1975, p. 8).

Ao passo que Hegel considera que o pensamento se torna concreto dentro da determinação geral de permanecer essencialmente abstrato:

O Sistema de Hegel pretende ser mais que um pensamento abstrato, ou seja, o pensar geral. Pretende ser a realização máxima do Espírito Absoluto como Espírito Objetivo do qual o Indivíduo não passa de uma simples manifestação, sem valor algum em si (GILES, 1975, p. 8).

Ainda na expressão de Giles, *“é contra essa concepção do Indivíduo como simples manifestação do Espírito Absoluto, elemento a ser incorporado num sistema, que os protestos de Kierkegaard se dirigem”* (GILES, 1975, p. 8)

A intenção de Hegel era explicar racionalmente os mistérios do Cristianismo, o que levaria à secularização total da fé. Kierkegaard vai-se opor tenazmente à posição hegeliana, pois para ele, a apropriação do Cristianismo pelo Indivíduo, numa atitude de fé conseguirá realizar a paixão do Infinito, que é a subjetividade. Hegel elaborou um sistema, *“edificou uma construção imensa, um sistema universal que abarca toda a existência da história do mundo”* (GILES, 1975, p. 9). Kierkegaard, ao contrário, atacando essas teorias objetivas, insiste na apropriação subjetiva da verdade, *“pois se trata de fundamentar o desenrolar do pensar em algo que seja ligado à raiz mais profunda da existência que é o Indivíduo”* (GILES, 1975, p. 9).

As reflexões de Hegel seguiam em direção à liberdade como razão essencial do progresso. Ele *“deificou o Estado em detrimento de um indivíduo livre”* (GILES, 1975, p. 9) e procurou resolver a questão das diferenças entre os Indivíduos no Espírito Absoluto.

Kierkegaard protestou contra a reflexão de Hegel, em favor de um Indivíduo livre e responsável, elevando-o ao nível de elemento central do pensamento filosófico e sublinhando as diferenças que são características da subjetividade, contra a certeza racionalista hegeliana.

Kierkegaard não consegue incorporar a existência em um sistema, apenas a ideia da existência, pois há um *“abismo infinito entre o Indivíduo, em sua singularidade, e o Espírito Absoluto, entre o tempo em que o Indivíduo deve realizar suas potencialidades e a eternidade que é o próprio Deus, o Indivíduo Infinito”* (GILES, 1975, p. 9). É justamente nesse ponto que reside a importância atribuída por Kierkegaard à categoria do Indivíduo, eixo condutor do seu pensamento e ponto focal de toda a sua filosofia.

Centrado no Indivíduo e na existência concreta Kierkegaard se distancia de Hegel que valoriza o Espírito Absoluto em um sistema abstrato.

2.6 O conceito de absoluto

Para a compreensão do conceito de absoluto, podemos partir do significado do termo “absoluto” encontrado nos dicionários da língua portuguesa: vem do latim *absolutum* e significa “o que não depende de outrem ou de outra coisa”, ou o que não apresenta restrições, que é ilimitado, infinito e, portanto, corresponde ao poder absoluto ou vontade absoluta. É aquilo que não admite contradição, ou seja, a verdade absoluta. No sentido filosófico, dizemos, propriamente, do que é em si e/ou por si; mais precisamente, o conceito-limite que satisfaz a tendência totalizante e unificante do pensamento. Por conseguinte, o conceito de um ser, ideal ou material, que se definiria como o princípio constitutivo e explicativo de toda a realidade, um atributo metafísico de Deus.

Os filósofos neoplatônicos, de Agostinho a Hegel, articulam o sistema filosófico em torno de uma substância que é passível de explicação em um sistema racionalmente uno, ao conjugar os métodos dialético e analítico. Na dialética ascendente, para se chegar à teoria geral do Universo, aos primeiros princípios que regem todos os seres e entidades, é necessário partir da pluralidade das coisas concretas para ir subindo de degrau a degrau, de conhecimento em conhecimento e de teoria em teoria.

A dialética descendente, ao contrário, partindo dos primeiros princípios precisa reconstruir o Universo em sua pluralidade. Na primeira parte do sistema, a Lógica, é elaborado o primeiro princípio lógico e ontológico, que se desdobra em três subprincípios (identidade, diferença e coerência), enquanto na segunda parte, a Filosofia da Natureza, a partir dos primeiros princípios, todos os seres e entidades do Universo desenvolvem-se. Na filosofia do Espírito, o *logos* que já está na Lógica, ou nos primeiros princípios, e já passou na segunda parte pelas figurações da Natureza, volta a reencontrar-se consigo mesmo na figura de Espírito, com que constitui a terceira e última parte. Como esclarece Carlos Cirne-Lima:

No espírito absoluto, que é a última figuração desta terceira parte, que é a síntese de todo o sistema, todas as etapas de sua trajetória estão superadas, mas também guardadas. O espírito absoluto guarda e contém todas as categorias e figurações naquilo que elas têm de positivo, ele superou tudo que apenas dividia, apenas travava, era apenas empecilho (CIRNE-LIMA, 2002, p. 56).

Compreender que Hegel elaborou o conceito filosófico de Absoluto e assimilou a crítica filosófica pós-cartesiana às determinações metafísicas do Absoluto, conservando a pretensão da metafísica clássica de conhecer a coisa-em-si, é o empenho que Marcelo F. de Aquino nos propõe. O conceito filosófico de Absoluto, segundo Hegel, repousa no conceito de espírito, e “*o Espírito é saber absoluto na dimensão fenomenológica, é ideia absoluta na dimensão lógica e é espírito absoluto na dimensão noológica*” (AQUINO, 2002, p. 178). A dialética da história é encadeada pela consciência, ciência e sociedade que são as três formas de manifestação histórica que Hegel procura transpor no *logos* filosófico. A relação do homem com a história pode ser considerada um desdobramento de sua relação com a cultura.

Na obra ‘Antropologia Filosófica’(1998), de Lima Vaz, encontramos um estudo extenso sobre a concepção do homem no Idealismo alemão que assume particular importância no romantismo, movimentos de ideias que influenciaram vários autores. A concepção hegeliana do homem encontra sua dimensão mais profunda na relação com o Absoluto. Segundo Lima Vaz, na ‘Filosofia do Espírito’ da Enciclopédia, Hegel aborda o Espírito Absoluto, assinalando a necessidade de se ultrapassar dialeticamente o plano da História universal, que é o momento mais alto atingido pela dialética do Espírito Objetivo.

As instâncias dialéticas do Espírito Absoluto são a Arte, a Religião e a filosofia, mostrando que é no homem ou, mais propriamente, em sua *intuição* (Arte), em sua *representação* (Religião) e em seu *conceito* (filosofia) que o Espírito se manifesta como absoluto, sendo o Espírito essencialmente manifestação (VAZ, 1998, p. 120).

A concepção hegeliana do homem desemboca no conceito do Espírito *Geist* que é o verdadeiro centro de sua filosofia; “*e a ideia do homem, em sua significação mais profunda se mostra como momento subjetivo e objetivo da dialética do Espírito que, por sua vez, suprassume o individuo e a história na esfera do Absoluto*” (VAZ, 1998, p. 120). O pensamento de Hegel evolui a partir de fases que correspondem ao desenvolvimento de sua concepção de homem e o fio condutor dessa evolução é

justamente o conceito de Espírito. É na relação do homem com o Absoluto que irão surgir as discussões dos herdeiros do pensamento hegeliano.

2.7 Kierkegaard e o fato absoluto.

Álvaro Valls (2003) apresenta-nos o fato absoluto de Kierkegaard a partir do estudo em ‘Migalhas Filosóficas’, considerando o seu sinônimo incondicional, ou as diferentes formas do discurso sobre Deus o absolutamente-diferente, quer no sentido grego, quer no sentido cristão.

Outra forma alternativa do estudo do fato absoluto como acabamento de um sistema filosófico, poderia ser encontrada no ‘Post-Scriptum não-científico concludente às Migalhas Filosóficas’. Álvaro Valls explica o aparecimento de um conceito fundamental que para Kierkegaard é o conceito de fato absoluto, mas acentua que *“fato absoluto só pode ser um equívoco, uma distração do filósofo, já que um fato não pode ser absoluto, e se é o absoluto não se reduzirá jamais ao fático”* (VALLS, 2003, p. 241). Notamos que se trata de um fato único, absoluto apesar de toda contingência, e não de um absoluto relativo.

Encontramos o conceito de fato absoluto em “Migalhas Filosóficas”, de 1844, livro que, segundo Álvaro Valls, *“contém uma ironia contra a moda da época, de se escreverem tratados sistemáticos ou como dirá Kierkegaard sistema de sistemas”* (VALLS, 2003, p. 241).

Kierkegaard, em ‘Migalhas Filosóficas’, apresenta-nos o conceito de fato absoluto como uma relação pessoal com a fé cristã e a intenção de explicar o que é o cristianismo. Assim, para ele:

A fé e o histórico se correspondem perfeitamente um ao outro, e por isso é apenas uma acomodação a uma forma menos correta de falar quando emprego aqui a palavra “fato”, que provém do histórico. Se aquele fato é um fato absoluto, então seria uma contradição que o tempo pudesse diferenciar a relação dos homens para com aquele fato, pois o que é essencialmente diferenciável no tempo *eo ipso* não pode ser absoluto, pois daí seguiria ser o absoluto um *casus* na vida, um *status* relativo a outras coisas. Mas o fato absoluto é também ao mesmo tempo um fato histórico. O fato absoluto é um fato histórico e, como tal, objeto da fé (KIERKEGAARD, 2008, p. 142).

Podemos considerar que em ‘Migalhas Filosóficas’ está desenvolvida a ideia kierkegaardiana de paradoxo, já insinuada em ‘Temor e Tremor’, de 1843, significando que o eterno pode aparecer no tempo, coisa inconcebível para todo cérebro humano. Para Kierkegaard a questão não é compreender o paradoxo, mas estar diante dele. Isso *“acontece quando a inteligência e o paradoxo se chocam de maneira feliz no instante, quando a inteligência se põe de lado e o paradoxo se entrega”* (KIERKEGAARD, 2008, p. 88). É a paixão que traz consigo o paradoxo e *“Nós queremos chamá-la: fé”* (KIERKEGAARD, 2008, p. 88). *“Paixão Feliz a que chamamos fé, cujo objeto é o paradoxo, mas o paradoxo une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade”* (KIERKEGAARD, 2008, p. 91). A própria fé é um milagre e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé, afirma Johannes Clímacus¹⁶, em ‘Migalhas Filosóficas’.

¹⁶ Pseudônimo usado por Kierkegaard em ‘Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de Filosofia’, 1844.

3. ANGÚSTIA E DESESPERO

O tema da angústia é proposto por Kierkegaard de maneira original, inaugurando uma ampla exposição ligada à existência como possibilidade. No seu étimo grego, “*angústia significa algo como que um sufoco*” (ABBAGNANO, 1993, p. 16). Trata-se de um estado em que o homem depara com uma situação de incerteza, defronta-se com o inevitável e experimenta a ausência de algo impreciso e indefinível, sem que sequer saiba, muitas vezes, o motivo de estar angustiado. “*A angústia deve ser distinguida do medo, já que este último se refere sempre a algo preciso, a um objeto claro e determinado*” (ABBAGNANO, 1993, p. 16). Segundo Kierkegaard, a angústia pode ser compreendida como determinação que revela a condição espiritual do homem, caso se manifeste psicologicamente de maneira ambígua e o desperte para a possibilidade de ser livre.

Com os livros ‘O conceito de Angústia’, (1844), e ‘O Desespero Humano’, (1849) - talvez as duas obras mais difíceis de Kierkegaard - ele nos apresenta seu momento de maior maturidade filosófica como chave para explicar tanto o tema da angústia como o da situação limite, o desespero ou a enfermidade mortal. Ao penetrarmos no seu pensamento, compreendemos o papel que Kierkegaard desempenha na elaboração dessa categoria como sendo a própria existência humana: a categoria da angústia.

José Luis Cañas coloca essa questão sob a ótica do paradigma da imediatez e da relação, quando o estado de vida imediata, num salto ao estado relacional, sacode a pessoa em seu ser mais profundo, para enfrentar a sua relação consigo mesma, suscitando uma brusca comoção existencial. Para esse autor, Kierkegaard condensa os fatores emocionais na vivência da angústia e do desespero:

[...] suas complicadas análises sobre estes dois temas que se encerram em torno da noção de pecado, para situar o homem no âmbito ético-filosófico do transcendente, ou mais propriamente no âmbito ético-religioso que implica, sobretudo, estar na presença de Deus (CAÑAS, 2003, p.78, tradução nossa).¹⁷

Somente quando a angústia e o desespero se encontram na relação com a culpa e o pecado, ocorrerá a passagem ao estágio ético-religioso, em que Kierkegaard afirmará

¹⁷ [...] sus complicados análisis sobre estos dos temas se centran en torno a la noción del *pecado*, lo cual implica situar el hombre de entrada en el ámbito *ético-filosófico* del transcendente, o más propriamente en el ámbito *ético-religioso* que implica, sobre todo estar ante la presencia de Dios.

as possibilidades da existência diante da infinita possibilidade da liberdade do homem com respeito a si mesmo; ou seja, “*a angústia é inerente à situação do homem no mundo como existência objetiva, e o desespero aponta mais para a interioridade do homem como existência subjetiva*” (CAÑAS, 2003, p. 78, tradução nossa).¹⁸

3.1 A natureza problemática do homem através do confronto das suas relações com o mundo.

A História apresenta-se como uma íntima constituição de fatos que se sucedem e se modificam, alternando o sentido para a compreensão da existência humana enquanto Ser-aí. A finitude do seu ser histórico conduz o homem a uma existência cega e limitada para entender o passado e o presente na perspectiva do futuro.

A vida imediata e a vida relacional constituem o ambiente comum que reúne grande parte da filosofia contemporânea, incluindo os filósofos que estabelecem nitidamente a separação pessoa-coisa. O homem estético vive como expulso de si mesmo, confundido com o exterior e prisioneiro de seus instintos, de suas funções, de seus hábitos, de sua relação, do mundo que o distrai. Esse homem imediato vive sua existência no estado imediato da vida, ou “estadio estético”, entendido como conceito de imediatez. Já o homem relacional vive a relação ou o estágio ético que supera o estético, como bem demonstrou Kierkegaard no desenvolvimento dos estádios existenciais. Portanto, a relação supera a imediatez, uma dialética que outorga a Kierkegaard, com razão, o título de “*poeta da existência pessoal, o primeiro filósofo poeta existencial sem ter escrito um único verso*” (CAÑAS, 2003, p. 16, tradução nossa).¹⁹

José Luis Cañas reporta-se ao comentário de Jean Paul Sartre, para quem Kierkegaard se distingue dos demais filósofos porque “*institui sua particularidade mediante a eleição livre de ser singular*” (apud CAÑAS, 2003, p. 17, tradução nossa)²⁰, sendo essa “*particularidade confirmada, sobretudo, por sua lírica paixão de*

¹⁸ [...] la angustia es inherente a la situación del hombre en el mundo como existencia objetiva, y la desesperación apunta más a la interioridad del hombre como existencia subjetiva.

¹⁹ [...] poeta de la existencia personal, el primer filósofo poeta existencial, y ello sin haber escrito un solo verso.

²⁰ [...] instituye su particularidad mediante la elección libre de ser singular.

contemplan o ser pessoal como um ser único existente” (CAÑAS, 2003, p. 17, tradução nossa).²¹

O homem é convidado a optar a favor ou contra a própria existência, opção que faz em um processo dialético-paradoxal, pois a existência é constituída de paradoxos. Do estágio estético, fuga perpétua do instante, o imediatismo constantemente mediatizado, ao estágio ético, dever que opera sob o peso do bem e do mal, o indivíduo caminha para a superação do paradoxo, que exige a opção fundamental, e o homem angustiado pela possibilidade da escolha, alcança o último estágio, em que o Indivíduo se torna superior ao geral, o estágio religioso.

Em ‘Temor e Tremor’, o homem relacional será o “Cavaleiro da fé”, representado pelo personagem bíblico Abraão, *“paradigma das grandes concepções relacionais da vida e do mundo, aquele que propriamente está instalado em uma relação absoluta com o Absoluto”* (CAÑAS, 2003, p. 22).²²

Assim, o filósofo de Copenhague elabora os estádios da vida a partir do postulado em que a pessoa concreta e singular, como indivíduo, é fundamento prévio de todo o pensar, e os modos de ser e de estar são opções livres de cada pessoa, em cada momento de sua vida. A proposta kierkegaardiana não tem um mero valor de abstração, mas constitui um todo antropológico existencial que explica o homem imediato e o homem relacional.

A partir de suas obras ‘A Alternativa’ e ‘Os estádios no caminho da vida’ que Hilarius Bogbinder estruturou num único volume as diferentes partes alegadamente “independentes”, encontramos o que em Kierkegaard se pode chamar de método dialético. Este método apresenta um colorido irônico totalmente diferente das obras dos românticos que o influenciaram e que ele bem conhecia, como as de Goethe, por exemplo.

No grupo de autores do período romântico era muito apreciado o uso de pseudônimos para garantir-lhes o anonimato e Kierkegaard cita Schleiermacher, que por meio de seus personagens induz o leitor a forjar o seu próprio personagem.

Kierkegaard se inspira nesse método para elaborar a própria obra, empregando em sua existência a maiêutica socrática; e vale-se dos segredos reinantes no ambiente familiar para elaborar e apresentar sua obra ao público, oculto atrás das máscaras dos

²¹ [...] particularidad confirmada sobre todo, por su lírica pasión de contemplar al ser personal como un ser único existente.

²² [...] paradigma de las grandes concepciones relacionales de la vida y del mundo, quien propiamente está instalado en una relación absoluta con el Absoluto.

pseudônimos, “*técnica que lhe permitirá fazer falar na primeira pessoa autores que endossam opções existenciais*” (FARAGO, 2006, p. 59).

Tais pseudônimos correspondentes à maiêutica socrática colocam em debate personagens fictícios e paradigmáticos. Em outra parte, ‘O Banquete In Vino Veritas’, ele situa os personagens em diálogo na forma de conferência, apresentando três formas existenciais distintas: a arte “estética”, em que a vida é entregue aos sentidos, e ainda o ético e o religioso.

Nesse método dialético²³ de Kierkegaard, os estádios não toleram mediação ou síntese, como em Hegel, e somente pelo “salto” será possível atingir o estágio seguinte. A história de vida individual caminha em constante movimento, de situação em situação, em busca da verdade que se realiza através do “salto”, ou de uma decisão que pode dar origem ao processo da consciência da existência ante o pensar e o ser, o que implica um ato de ruptura com as coisas cotidianas. José Luis Cañas apresenta a passagem de um estágio a outro como:

É justamente o salto qualitativo, que se dá somente em momentos de crise nos quais é necessário correr o risco e recusar o modo de vida anterior, estético e seguro, por outro posterior, ético ou religioso (CAÑAS, 2003, p. 25, tradução nossa).²⁴

O homem se faz ao longo da vida segundo valores cada vez mais elevados. O caminho para a perfeição é uma batalha contínua que implica sofrimento em cada decisão a ser tomada. Por isso mesmo,

Ainda que toda pessoa esteja instalada em um dos modos ou estádios da vida, em cada etapa de sua existência sempre será possível ascender de um nível a outro, conservando e assumindo o positivo do nível anterior, como um *Aufhebung* existencial, dando a entender que o ético e o religioso não anulam o estético (CAÑAS, 2003, p. 25, tradução nossa).²⁵

²³ Para Geraldo Majela Martins (A Estética do Sedutor, 2000), a dialética de Kierkegaard rejeita as filosofias da objetividade em favor da verdade pessoal. O importante da sua teoria do conhecimento é o rigor com que concebe a conexão do pensamento com a vida pessoal. Quer voltar da atenção e do pensamento abstrato ao pensamento pessoal existente. Ele não chega a discutir os princípios de Hegel. Simplesmente desloca os interesses da filosofia. Para ele a filosofia não é sistema especulativo, mas sim o diário íntimo da existência irrepitível.

²⁴ Es justamente el salto cualitativo, que se da solo en momentos de crisis en los cuales es necesario correr el riesgo y rechazar el modo de vida anterior, estético y seguro, por otro posterior, ético o religioso.

²⁵ Aunque toda persona esté instalada en uno de los modos o estadios de la vida, en cada etapa de su existencia siempre le será posible ascender de un nivel conservando y asumiendo lo positivo del nivel anterior, a modo de una *Aufhebung* existencial, [...] para dar a entender que lo ético y lo religioso no anulan lo estético.

Assim, tanto o ético como o religioso podem ser assumidos com o estético, o que se torna claro com a denúncia de Kierkegaard, ao longo de sua vida, contra o cristianismo luterano oficial de sua época, que a seu ver permanecia no estágio estético.

3.2 Angústia e fé: a vertigem do possível

Kierkegaard publicou ‘O Conceito de Angústia’ com o pseudônimo de Vigílius Haufniensis²⁶, e seu subtítulo, ‘Simples esclarecimento psicológico, prévio ao problema do pecado original’, revela tratar-se de uma deliberação psicologicamente orientada na dogmática do pecado hereditário. Esse livro se insere na mesma polêmica contra os esforços humanos imanentes para atingir o divino. Do ponto de vista da psicologia e teologia dogmáticas, nele é elaborado o tema do sermão que faz parte do apêndice de ‘Ou, Ou’: contra Deus estamos sempre errados. O pecado é inescapável e consiste em estar-se separado de Deus. A consciência do pecado vem dentro do ser como parte de um desenvolvimento humano psicológico.

Sob as aparências de uma vida sem acontecimentos singulares, Kierkegaard ocultou as inquietações e a angústia de uma das épocas mais conturbadas do incipiente mundo moderno.

A sua relação com o pai e também a que teve com a jovem Regina Olsen marcaram profundamente a sua vida e o envolveram emocionalmente de forma extraordinária. Viveu em um ambiente sombrio, envolto numa atmosfera de maldição que, desde a infância, lhe fora transmitida como herança. Seu pai, na juventude, simples pastor de ovelhas na Jutlândia, padecendo de fome e frio, subiu a uma colina e amaldiçoou a Deus. Mesmo na velhice, com mais de oitenta anos, esse homem não fora capaz de esquecer aquele marcante episódio de sua vida, e sendo inclinado ao excesso, a forte lembrança da falta cometida em momento de grande sofrimento, servia de motivo às exigências e escrúpulos com que atormentava os que com ele conviviam principalmente o filho Sören.

²⁶ Segundo Ricardo Quadros Gouvêa, Vigílius Haufniensis é o autor-personagem que assina a obra ‘O Conceito de Angústia’, de 1844. Talvez seja o menos definido heterônimo de Kierkegaard e seu estilo é de um professor de dogmática. Ele é o primeiro representante do estágio religioso, mas parece faltar-lhe interioridade, pois olha para as doutrinas do cristianismo ainda um tanto objetivamente, como conhecimento a ser alcançado, mais do que uma vida a ser vivida.

Percebemos assim que “do pai, Sören recebeu as armas da melancolia e da dialética; da noiva, a inspiração para implementá-las e o estímulo para se tornar autor” (GILES, 1975, p.7).

A dialética em direção ao existencial exige que o indivíduo aprofunde o autoconhecimento da existência cheia de decisões, de momentos heterogêneos e de saltos qualitativos e conversões. A história da vida individual é feita por movimentos bruscos de estação por estação e, na iminência de um salto, em uma tensão terrível, o existente encontra-se diante da escolha. No momento crucial em que ele se encontra como ser humano busca:

Ousarmos ser nós próprios, ousar-se ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que somos, sozinho frente a Deus, isolado na imensidade do seu esforço e da sua responsabilidade: eis o heroísmo cristão, e confesse-se a sua provável raridade (KIERKEGAARD, 2004, p. 13).

A angústia do salto, portanto, não deve ser evitada, pois é uma porta de acesso ao infinito. É necessário não apenas enfrentá-la, mas, de modo mais profundo, dizer sim à fé que ela própria torna possível.

Para Kierkegaard o estudo da ligação existente entre angústia e fé significa uma reflexão sobre o homem, pelo que ele vive e é chamado a viver.

A angústia é o possível da liberdade e só essa angústia forma, pela fé, o homem, no sentido absoluto da palavra, devorando todas as finitudes, pondo a descoberto todas as ilusões. [...] O homem formado pela angústia, é formado pela possibilidade e só aquele que a possibilidade forma está formado na sua infinitude (KIERKEGAARD, 1972a, p. 212).

Pensar a opção da fé como não racional insere-se na possibilidade da liberdade, constituindo um ato livre. Não um ato antirracional, sem finalidade, pois sendo a fé um perder-se, um salto, de certo modo ela não é sem intenção. Isso porque, tendo aderido à certeza interior que antecipa o infinito, o homem descobre a finitude em que ele próprio se inclui. A fé cristã – se possível precisá-la – é esse mergulhar no paradoxo que é a imanência do transcendente.

Para refletir sobre a crítica de Kierkegaard aos que, em seu tempo, representavam a Igreja e o magistério, deve-se, em primeiro lugar, “*escutar e compreender*” (RICOEUR, 1996, p. 15), a partir de seus textos ‘O conceito de Angústia’, de 1844, e ‘Doença mortal’, de 1849. Em um segundo momento, cumpre

analisar como sugeria Karl Jaspers: *“Nossa tarefa, dizia ele, nós que não somos a exceção, é pensar em face da exceção”* (apud RICOEUR, 1996, p. 15).

Paul Ricoeur procura destacar, nessas duas obras, o que é referente ao mal, para assim discutir a questão do filosofar após Kierkegaard, pois ele pensa em face do irracional e do absurdo. O mal não é só uma pedra de toque para a filosofia, mas é também a ocasião para compreender a qualidade do cristianismo de Kierkegaard, ou seja, *“o cristianismo da cruz”* (RICOEUR, 1996, p. 16).

Os livros citados não apresentam nenhum traço que revele o palco existencial onde viveu Kierkegaard; a confissão do pai sobre o ato de amaldiçoar a Deus, na juventude e o casamento apressado com aquela que seria a mãe de Kierkegaard, e muito menos aludem às mortes que se abateram sobre a casa paterna, consideradas pelo pai como um castigo pela blasfêmia proferida no passado. Também não contêm referências sobre a melancolia e o espinho na carne, traços de uma biografia psicanalítica repleta de tormentos e de remorsos. No entanto, a tarefa de começar pelos referidos textos é um caminho para decifrar algum segredo de uma vida marcada pela angústia e pelo desespero, dois sentimentos que podem ajudar-nos a descobrir o que seria *“uma qualidade e uma dimensão do ‘pecado’ que são os únicos a poderem anunciar essas emoções profundas, ordinariamente ligadas à melancolia ou ao medo”* (RICOEUR, 1996, p. 17).

Em ambos os sentimentos, angústia e desespero, encontra-se uma conotação negativa – o mal. Em ‘O Conceito de Angústia’, fazemos uma análise que desemboca no conceito de pecado como evento ou surgimento. *“A própria angústia é uma espécie de deslocamento, de fascínio no qual o mal se encontra circunscrito”* (RICOEUR, 1996, p. 17).

Já em ‘O desespero humano’, outro nome de ‘Doença mortal’, no qual se define *“o núcleo do pecado, não mais como um salto, mas como um estado, o desespero é, se podemos dizer, o mal do mal, o pecado do pecado”* (RICOEUR, 1996, p. 17). Kierkegaard afirma que somente a ética fiel à dogmática pode tratar as manifestações do mal, pois o seu conceito não encontra lugar em nenhum conhecimento. O mal (pecado) entra no mundo por um salto que se pressupõe a si mesmo na tentação.

Kierkegaard não se compraz no irracional, no inefável, ao contrário:

Ele analisa, diseca, transborda em palavras. Ele é o dialético da antidialética. E esse paradoxo dialético culmina na representação do homem como síntese de alma e corpo, reunidos nesse terceiro termo: o espírito (RICOEUR, 1996, p 19).

Este, o espírito, é uma potência desejosa de constituir relação, e essa relação é a angústia.

Kierkegaard compreendeu que o homem é atormentado no seu espírito e por isto envergonha-se de seu egoísmo. *“Assim o pecado entra no mundo, faz-se mundo e cresce quantitativamente”* (RICOEUR, 1996, p. 20). A explicação para esses fatos não está no campo das ciências, cabendo à psicologia fazer uma análise aproximativa da liberdade.

3.3 O desespero na vida humana: desespero de salvação e desespero de perdição

A obra ‘Doença mortal’ corresponde a um ensaio psicológico que associa o desespero a um estado de coisas, enquanto em ‘O Conceito de Angústia’ o mal está circunscrito como um evento, um salto. *“A substituição da angústia pelo desespero exprime essa mudança: a angústia tende para... o desespero reside em ...; a angústia ‘ex-siste’. O desespero in-siste”* (RICOEUR, 1996, p. 20-21).

Para compreendermos ‘O Desespero Humano ou A Doença mortal’ é necessário ler primeiramente ‘Temor e Tremor’, de 1843, ensaio que coloca o significado do pecado e da fé para além da ética. Para Paul Ricoeur, o pecado não é o contrário da virtude e sim da fé, que é uma categoria teleológica, uma maneira de ser diante de Deus.

Essa é uma dialética elaborada em ‘Temor e Tremor’ não através de uma discussão abstrata, de conceitos teológicos, mas por meio de novos conceitos compreendidos por meio da interpretação da história de Abraão (Gn 22,1-14). É o sentido do sacrifício de Isaac que decide o sentido dos conceitos de lei e de fé. Segundo a moral, o sacrifício de Isaac seria um crime; segundo a fé, no entanto, ele se torna um ato de obediência.

Para obedecer a Deus, Abraão devia suspender a ética, sendo-lhe necessário tornar-se o “Cavaleiro da fé”, que avança sozinho para além da segurança da lei geral, ou, conforme Kierkegaard, para além do geral. “*Assim, ‘Temor e Tremor’ abre uma nova dimensão da angústia, que procede da contradição entre a ética e a fé. Abraão é o símbolo dessa nova espécie de angústia ligada à suspensão teleológica da ética*” (RICOEUR, 1996, p. 21).

O conceito de desespero pertence à esfera religiosa, que é representada pela fé de Abraão. Kierkegaard descobre o pecado no desespero como sua significação religiosa e “*a partir daí o pecado não é mais um salto, mas um estado estagnante, uma maneira insistente do ser*” (RICOEUR, 1996, p. 21).

Para Kierkegaard, o desespero é comparável a um ‘estádio’ no caminho da vida: em suas palavras:

Portanto, [...] o desespero é a ‘doença mortal’, esse suplício contraditório, essa enfermidade do eu. Eternamente morrer, morrer sem todavia morrer, morrer a morte. Porque morrer significa que tudo está acabado, mas morrer a morte significa viver a morte. E vivê-la um só instante é vivê-la eternamente. (KIERKEGAARD, 2004, p. 23).

Discorda o autor da suposição de que o eterno em nós poderia morrer de desespero como se morre de uma doença considerando-a uma ilusão. Para ele, “*No desespero, o morrer continuamente se transforma em viver. Quem desespera não pode morrer*” (KIERKEGAARD, 2004, p. 24). Com isso quer dizer que o desespero, como destruição de si mesmo, não atinge os seus fins; por conseguinte não devora a eternidade do eu.

Na concepção de Kierkegaard, o eu é uma relação que só se estabelece consigo mesma. “*O homem é uma síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em resumo, uma síntese*” (KIERKEGAARD, 2004, p. 19). Quando dois termos se relacionam, entra na própria relação um terceiro, como unidade negativa, e cada um se relaciona com a relação, tendo existência separada. Com a ligação da alma e do corpo acontece uma simples relação. “*Ao contrário, se a relação se conhece a si mesma, esta última relação que se estabelece é um terceiro termo positivo, e temos então o ‘eu’*” (KIERKEGAARD, 2004, p. 19-20).

No desespero, a relação é estabelecida por outrem para ser refletida até o infinito na sua relação com o seu autor. O desespero constitui uma vantagem e, ao mesmo tempo, uma imperfeição, em pura dialética.

Pensando de forma abstrata, sem cogitar de um caso determinado, deveríamos julgar o desespero uma enorme vantagem. Quanto à relação homem/animal:

Sofrer um mal desses coloca-nos acima do animal, progresso que nos distingue muito mais do que o caminhar de pé, sinal da nossa verticalidade infinita ou da nossa espiritualidade sublime (KIERKEGAARD, 2004, p. 21).

Por outro lado, quanto ao cristão e ao homem natural, a vantagem coloca-se no fato de termos consciência do desespero e de podermos superá-lo, o que mais uma vez nos distingue do animal.

É uma infinita vantagem poder desesperar e, contudo, o desespero é uma das nossas misérias, como também a nossa perdição. A relação do possível com o real apresenta-se como vantagem, como, por exemplo, poder ser o que se deseja e ainda a possibilidade de ser realmente. Há uma queda do virtual para o real.

Kierkegaard, através de seu heterônimo Anti-Clímacus, propõe o conceito de desespero. Para ele, o desespero é elevar-se, é a discordância interna de uma síntese cuja relação refere-se a si mesma. O desespero como característica humana, inerente à nossa natureza, um acidente em nossa vida, um sofrimento como uma doença ou a morte, é algo que está em nós. Podemos desesperar por sermos uma síntese, confirmados, logo ao nascer, por Deus. Este, fazendo com que o homem seja uma relação, deixa-o escapar de sua mão de tal modo que a relação passa a depender de si mesma. *“Esta relação é o espírito, o eu, e nela jaz a responsabilidade da qual depende todo o desespero, desde que existe”* (KIERKEGAARD, 2004, p. 22).

É, portanto, um engano considerá-lo uma infelicidade. O desespero é uma *“categoria do espírito”* que no homem refere à sua eternidade (KIERKEGAARD, 2004, p. 22). Ele é a relação orientada por si mesmo. O sentido para “doença mortal” está em compreender que, para o cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. Desse modo, a nenhum mal físico Kierkegaard considera “doença mortal”. *“O único que conhece a doença mortal é o cristão. Porque o cristianismo lhe dá uma coragem ignorada pelo homem natural”* (KIERKEGAARD, 2004, p.16).

A morte termina com as doenças, mas por si só não constitui um termo. A razão do desespero está então em dizer que um mal que termina pela morte, sem que nada subsista depois, é uma doença mortal. *“A inquietação é o verdadeiro comportamento para com a vida, para com nossa realidade pessoal e, por conseguinte ela representa, para o cristão, a seriedade por excelência/”* (KIERKEGAARD, 2004, p. 14).

O tema abordado na obra heteronímica, ‘Migalhas Filosóficas’, assinada por Johannes Climacus, enfoca a possibilidade de haver um ponto histórico de partida para uma verdade eterna. Assim diz Kierkegaard: “*O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descobro que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele*” (KIERKEGAARD, 2008, p. 31-32). Isso se capta da discussão de Constantius²⁷ sobre a diferença entre rememoração e reminiscência. Mas Johannes Clímacus usa a perspectiva e o vocabulário da filosofia, mais do que a ironia estética de Constantius. Ele introduz o paradoxo da encarnação cristã como um impedimento para qualquer tentativa da razão de ascender logicamente ao divino. “*O maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar*” (KIERKEGAARD, 2008, p. 62).

A lógica de que o Deus eterno, infinito, transcendente, podia simultaneamente encarnar-se como um ser humano finito no tempo, para morrer na cruz, constitui uma ofensa à razão. De acordo com Clímacus, essa ideia é absurda demais para que os homens a tenham inventado, donde a conclusão de que só poderia advir de uma origem transcendente. A fim de que os homens encontrem a verdade transcendente, eterna, outra que não seja através da memória, a condição para a recepção daquela verdade deve também vir de fora. Não pode haver ascensão desta verdade pela razão e lógica, contrariando Hegel, que tenta demonstrar que a ciência universal filosófica revelaria por fim “o Absoluto”.

A ênfase que Clímacus coloca no paradoxo da encarnação cristã, junto com sua assertiva de que isto causa ofensa à razão, induziu alguns teóricos a analisar Kierkegaard como um irracionalista a respeito da fé cristã.

Alguns julgam isto como um significado de que sua visão seria contrária à razão, ou transcendente à razão – mas, de qualquer modo, excludente da razão. Outros procuraram encontrar meios para conciliar as afirmações de Clímacus com alguma noção mais extensa da razão. É importante considerar esses pontos de vista para distinguir a posição de Kierkegaard daquela de seus pseudônimos e levar em conta o ponto de vista sob qual essa consideração é feita.

²⁷ De acordo com Gouvêa (2000), Constantin Constantius é o heterônimo responsável por ‘Repetição’ (1843), e é também o segundo orador no ‘banquete’ de *In Vino Veritas* em ‘Estações na Estrada da vida’ (1845). Constantius vive na esfera ética, mas luta com suas limitações quando faz experimentos psicológicos com a atordoante noção que ele descobriu, ou seja a ‘Repetição’.

O principal objetivo de Kierkegaard em ter Clímacus fazendo essas afirmações é mirar a ideia de que a razão filosófica pode ser usada como uma escada para o céu. Seu alvo principal é o hegelianismo, mas ele está também tentando distinguir a epistemologia pagã (especialmente platônica).

Nós também podemos ter em mente que, sob a influência da fé cristã, toda experiência é transfigurada (tudo é novo em Cristo). Isto inclui a experiência da razão, bem como a da ética e estética. A Ética, por exemplo, pode ser teleologicamente suspensa na fé, mas é recuperada dentro da fé cristã, apesar de ela ter um outro significado. Ela não é mais uma moralidade costumeira, mas é a moralidade sancionada pelo amor cristão que é deontológico (aquilo que trata dos princípios fundamentais) centrado no espírito, mais do que na simpatia e no autossacrifício sendo mediado por Deus (o terceiro em toda relação de amor).

Similarmente, a estética é transfigurada sob a fé cristã: das reflexões egoísticas confinadas ao reino da possibilidade para a beleza inerente em atos de amor que se apagam altruisticamente. A própria razão vem a ter um outro significado sob a ótica da fé cristã, já que não se sente ofendida com o paradoxo, mas reconhece a necessidade, dadas as exigências, de relacionar o transcendente ao imanente sem redução. O que Kierkegaard queria afirmar era “*a dignidade da fé contra a razão e o raciocínio modernos*” (MARTINS, 2000, p. 50). A razão é recontextualizada dentro da existência mais do que elevada a absorver a completa existência.

3.4 Kierkegaard e a antropologia entre angústia e desespero

Kierkegaard elaborou sua antropologia em torno de conceitos como angústia e desespero. Para compreender a antropologia de Kierkegaard e o processo do homem em ‘tornar-se si mesmo’, partiremos dos conceitos de angústia e desespero articulados no horizonte da responsabilidade.

Na obra ‘Doença Mortal’, de 1849, assinada por Anti-Clímacus, o conceito de desespero assume o papel central e nos coloca diante de perguntas cruciais. Como o ser humano pode ser responsabilizado pelo seu próprio desespero?

Embora Kierkegaard entenda que o desespero seja universal, ele afirma que cada indivíduo é responsável por seu próprio desespero. Já no início dessa obra Kierkegaard procura compreender o ser humano como espírito:

O homem é espírito. Todavia que é o espírito? É o 'eu'. [...] O 'eu' é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas apenas consigo mesma. Ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade, mais e melhor do que na relação propriamente dita. Não é a relação em si o 'eu', mas, sim, o seu voltar-se sobre si mesma, o conhecimento que ela tem de si mesma depois de estabelecida (KIERKEGAARD, 2004, p. 19).

Esse é um texto que apresenta uma relevante antropologia kierkegaardiana. De acordo com Anti-Clímacus, um dado antropológico *a priori* é o nascimento como ser humano. O ser humano não é necessariamente um 'eu', não é necessariamente ele mesmo. O 'eu' envolve um processo de tornar-se. O 'eu' é uma relação autoconsciente, uma relação que se relaciona a si mesma, na medida em que envolve um processo ativo de realização por parte do sujeito.

A partir da citação antropológica de Anti-Clímacus, poderá ser desenvolvida a análise do desespero, a doença para a morte. Não fosse o ser humano determinado enquanto espírito, enquanto relação, não poderia nem se angustiar, nem desesperar.

Embora o desespero esteja presente em todas as pessoas, cada indivíduo desespera por si mesmo. De acordo com Anti-Clímacus:

O desespero é a discordância interna numa síntese cuja relação se refere a si mesma. Todavia a síntese não é a discordância, é apenas a sua possibilidade, ou então implica-a. Caso contrário não haveria sombra de desespero. Desesperar não seria mais do que uma característica humana, inerente à nossa natureza, ou seja, que o desespero não existiria, sendo apenas um acidente para o homem, um sofrimento como uma doença em que se soçobrasse, ou, como a morte, nosso destino comum. Portanto, o desespero está em nós. Mas se não fôssemos uma síntese, não poderíamos desesperar, e tampouco o poderíamos se esta síntese não tivesse recebido sua firmeza de Deus, logo ao nascer (KIERKEGAARD, 2004, p. 21-22).

Se a síntese não estivesse na correta relação, o desespero seria ontológico e não seria desespero. Em 'O conceito de angústia', Vigílius Haufniensis procura enfatizar que o indivíduo é responsável pela própria desestabilização da síntese que, de acordo com a categoria teológica, será chamada de pecado e que Anti-Clímacus descreverá como desespero. Toda a discussão relativa ao problema do pecado original envolve tanto uma discussão antropológica quanto ética.

A angústia aparece como conceito-chave e, na concepção de Vigilius Haufniensis, o ser humano se angustia ao ter de concretizar suas possibilidades, que em si são desconhecidas. O objeto da angústia é o nada, por isso ela difere do temor, que tem um objeto fixo. Segundo o autor:

Raras vezes se vê tratado em Psicologia o conceito de angústia e, assim, não quero deixar de vincar a completa diferença entre este e outros conceitos semelhantes, como o temor, que sempre reenviam para algo de preciso, ao passo que a angústia é a realidade da liberdade como puro possível. Por isso, não a encontramos no animal, cuja natureza carece, justamente, de determinação espiritual. (KIERKEGAARD, 1972a, p. 58).

A angústia assemelha-se à sensação que experimentamos diante de um abismo, como algo que repele e atrai, ao mesmo tempo. O autor nos diz que:

Pode comparar-se a angústia à vertigem. Quando o olhar mergulha num abismo, há uma vertigem, que tanto nos vem do olhar como do abismo, pois que nos seria impossível deixar de o encarar. Tal é a angústia, vertigem da liberdade, que nasce quando, ao querer o espírito instituir a síntese, a liberdade mergulha o olhar no abismo das suas possibilidades e se agarra à finitude para não cair (KIERKEGAARD, 1972a, p. 85-86).

Nessa possibilidade e entre dois instantes, realiza-se o salto inexplicável por qualquer ciência. O que está em jogo na angústia é a força da interioridade. Tudo gira em torno de um salto em que, de um lado, está a síntese, a correta relação, e de outro o desespero, que é a má relação consigo mesmo. Já na terminologia de ‘O Conceito de Angústia’ a inocência está de um lado e o pecado do outro. Para Haufniensis, a possibilidade desconhecida gera a angústia que auxilia a compreender a sensação experimentada pelo ser humano, quando confrontado pela possibilidade de ser colocado à beira de seu próprio abismo.

O que Kierkegaard procura mostrar com o conceito de angústia, seja em Adão ou em cada um de nós, é que há uma angústia que nos aproxima de nossas próprias possibilidades. A angústia descreve a nossa caminhada até o abismo, mas não pode explicar o salto em si. Por outro lado, a angústia é fundamental para esclarecer justamente que a desestabilização da síntese não está na natureza humana como tal; nem acontece por um processo necessário. Ela nos diz do modo como experimentamos nossa liberdade diante de nossa própria possibilidade. É algo ontológico que não explica o salto, mas ajuda a descrever o processo pelo qual o ser humano passa.

Outro aspecto da angústia, a sensualidade, outrora tratada como mal ou pecabilidade, assinala a história das gerações, mas o fato de continuar a transformar-se designa o salto qualitativo do indivíduo. Aqui, há uma correspondência entre a sensualidade e a angústia. Em sua investigação, Kierkegaard refere-se à mulher apresentando a situação de Eva como derivada de Adão, condição essa que a faz acumular mais sensualidade e, conseqüentemente, mais angústia. Continua argumentando que, focalizadas sob o ângulo ideal, tanto a Beleza, esteticamente, como a procriação, eticamente, são circunstâncias que provam ser a mulher mais sensual que o homem. No entanto, “*a sensualidade não é a pecabilidade, mas enigma inexplicável e inquietante*” (KIERKEGAARD, 1972a, p. 91). Embora afirme ser a mulher mais sensual, reconhece que ela tem, como o homem, um destino espiritual, de modo que a sua angústia, tal como a do homem, deve ser orientada para a liberdade.

Segundo Kierkegaard o tema da sexualidade tem sido insuficientemente tratado e raras vezes em tom justo: fazer juízos, sermões ou gracejos, passando por cima das dificuldades referente ao tema, não deixa de ser um modo agir indigno e inaceitável, “*mas falar sobre o problema de maneira verdadeiramente humana, eis o que constitui toda uma arte*” (KIERKEGAARD, 1972a, p. 94).

A angústia, pois, em todos os seus aspectos constitui um elemento inato, original no homem, o próprio sinal do ser humano; e embora seja uma pré-condição para a queda, é também força que o guia à fé e de volta a Deus.

3.5 A filosofia após Kierkegaard: estrutura da crítica kierkegaardiana.

O filosofar após Kierkegaard representa uma possibilidade que envolve o discurso filosófico para a elucidação tortuosa da angústia e do desespero. A entrada de Sören Kierkegaard na literatura filosófica e na teologia européia revestiu-se de dupla função, protestar e despertar. Revelou-se um pensador de protesto contra o sistema, contra Hegel, contra o idealismo alemão, e ao mesmo tempo alguém que despertava para um existir com o significado de estar vivo e perscrutava o sentido da existência, como antecessor do existencialismo. Esta é uma primeira leitura que prepara para outra, suscetível de dar um novo futuro à obra de Kierkegaard.

Paul Ricoeur (1996) adverte-nos para a necessidade de não aprisionar esse autor em nenhuma escola, pois é pouco esclarecedor interpretá-lo a partir do existencialismo, sendo mais adequado dar-lhe a liberdade que sempre reivindicou como pensador. Importante perceber que Kierkegaard *“inaugura uma nova era de pensamento, depois do idealismo alemão: a era da pós-filosofia”* (RICOEUR, 1996, p. 30).

A leitura de ‘O Conceito de Angústia’ e de ‘A Doença Mortal’ revela um pensador que transpõe uma experiência viva, imagina estágios da existência e os elabora por meio de uma dialética – finito-infinito, possível-atual, inconsciente-consciente – que o aproxima da dialética de Hegel. Por outro lado, entende-se que Kierkegaard é anti-hegeliano e é ele mesmo quem o diz.

Com Hegel o discurso filosófico aparentemente se completara, mas logo depois resurge, encorajado pelos ataques de Kierkegaard, Marx e Nietzsche contra o idealismo. Essas três grandes tendências surgem no pensamento moderno e representam o fim da filosofia: o indivíduo isolado diante de Deus, a realização da filosofia como práxis revolucionária, a transmutação de valores e o niilismo europeu.

Paul Ricoeur coloca dúvidas sobre a que devemos o fim da filosofia e se houve realmente um fim. Para ele, os pensadores Kierkegaard, Nietzsche e Marx são modernos e pertencem à era de Hegel; dessa forma, uma nova leitura de Kierkegaard requer uma nova leitura de Fichte, Schelling e do próprio Hegel. Sobre Kierkegaard ele diz: *“não somos mais constrangidos a separar seu destino do destino do idealismo alemão e a torná-lo tributário do existencialismo”* (RICOEUR, 1996, p. 32).

É sobre a singularidade que vamos ser confrontados, quando nos arrogamos conhecer esse pensador, ele mesmo um paradoxo: o Kierkegaard real e desconhecido, mas também o Kierkegaard mítico criado por seus próprios relatos. Sua existência efetiva constitui algo de questionador como único na história do pensamento ocidental:

O dândi de Copenhague, o estranho noivo de Régine, o celibatário com o agulhão na carne, o insuportável censor do bispo Mynster, a dolorosa vítima do *Corsário*, o agonizante do hospital público – nenhum desses personagens pode ser repetido nem mesmo corretamente compreendido (RICOEUR, 1996, p. 32).

Ele pode ser considerado a “exceção” pela sua existência singular, pois *“ninguém como ele conseguiu transportar sua própria biografia numa espécie de mito pessoal”* (RICOEUR, 1996, p. 32). Ao identificar-se com Abraão, com Jó, com Ahasverus, o Judeu Errante, e com outros personagens fantásticos, ele elaborou uma

espécie de “*personalidade fictícia que encobre e dissimula inteiramente sua existência real*” (RICOEUR, 1996, p. 33). Portanto, vamos deixá-lo ser o que ele é sem refutá-lo, corrigi-lo ou completá-lo. Paul Ricoeur alerta:

O que não se refuta, em Kierkegaard, é o existente, o existente real, autor de suas obras, e o existente mítico, filho de suas obras. Não refuta Kierkegaard quem o lê, medita, e em seguida faz a própria tarefa, com o “olhar fixo na exceção” (RICOEUR, 1996, p. 34).

Aqui podemos compreender o que Ricoeur procura dizer-nos ao repetir a frase de Karl Jaspers: “*Nós que não somos a exceção, devemos filosofar com o olhar fixo na exceção*” (apud RICOEUR, 1996, p. 34).

Segundo Ricoeur, Kierkegaard é uma fonte que revitaliza e, ao mesmo tempo, uma singularidade filosófica. Assim, para ele:

A filosofia está em debate com Kierkegaard como todo com todo gênio não-filosófico; sua tarefa própria é buscar o princípio ou o fundamento, a ordem ou a coerência, a significação da verdade e da realidade; sua tarefa é reflexiva e especulativa (RICOEUR, 1996, p. 35).

Considerar o lado estético-religioso de Kierkegaard não significa afirmá-lo como não-filósofo, pois ele nos embaraça quando se coloca dentro e fora da filosofia. Mas a genialidade real ou fictícia, biográfica ou mítica, da sua experiência vivida é devedora de sua argumentação. A comunicação indireta através de seus vários pseudônimos, Constantin Constantius, Johannes de Silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus - autores filosóficos – repousa sobre um modo próprio de discussão. Portanto, ele é exceção, dotado de genialidade, mas também de um exímio poder de argumentação. Para Ricoeur, Kierkegaard:

[...] não só argumenta, mas elabora conceitos: conceito da angústia, conceito do desespero, conceito do pecado, conceito de posição. Ele sequer se limita a edificar conceitos; ele constrói, ademais, sobre o próprio terreno da dialética hegeliana, uma antidialética feita de oposições não resolvidas, que ele chama de paradoxos; ora o paradoxo ainda é uma estrutura lógica, a que convém ao tipo de demonstração requerida pela problemática do existente, do indivíduo diante de Deus (RICOEUR, 1996, p. 35-36).

Encontramos na obra ‘*Post-Scriptum não-científico às ‘Migalhas Filosóficas’*, o desenvolvimento de “*uma rede de categorias: a eternidade e o instante, o indivíduo, o existente, a escolha, o único, a subjetividade, o estar diante de Deus, o absurdo*”

(RICOEUR, 1996, p. 36). É, portanto, nas categorias do existente que está a lógica do discurso kierkegaardiano e filosofar após Kierkegaard significa voltar atrás e fazer uma leitura da problemática de Kant, Fichte e Schelling, e dessa maneira libertar o discurso kierkegaardiano do jugo hegeliano para mostrar que essa problemática só se realiza em experiência viva.

Kierkegaard é um pensador reflexivo. Paul Ricoeur, ao sugerir que se dê maior atenção a Fichte e Schelling para uma nova leitura de Kierkegaard, baseia-se em algumas premissas. No tocante ao primeiro, leva em conta a distinção fichtiana entre ato e fato para uma teoria da ação, uma ética que não se reduza a uma simples teoria do dever. A estrutura da problemática fichtiana determina o campo onde a experiência kierkegaardiana pode ser inserida.

O ‘idealismo’ alemão, representado também por Schelling, enfocou o problema da realidade enfatizando que a distinção entre ideal e real é, ela mesma, puramente ideal. “*O problema não é mais emocional, patético, vale dizer poético: é o problema filosófico da realidade finita*” (RICOEUR, 1996, p. 38) trata-se mais precisamente da conexão entre finitude, liberdade e mal como quer Schelling.

A oposição de Kierkegaard a Hegel faz parte da compreensão de Kierkegaard, e por isso ele não pode ser compreendido sem Hegel, pois não é só um traço biográfico, mas “*uma estrutura constitutiva do pensamento kierkegaardiano*” (RICOEUR, 1996, p. 39). Compreender as razões dessa oposição é condição para quem deseja penetrar o seu pensamento e fazer uma leitura atual desse escritor.

Na visão dos adeptos de Hegel, Kierkegaard poderia ser situado como parte do sistema hegeliano e o seu discurso como proveniente de uma “consciência infeliz” colocado em posição menor, “*nem sequer no final, mas no início da ‘Fenomenologia do Espírito’*” (RICOEUR, 1996, p. 39). Essa concepção, todavia, não pode subsistir à luz dos estudos posteriores da obra de Kierkegaard, na qual se revela o homem capaz de assumir o papel irônico-crítico da filosofia, e que teve coragem bastante para assumi-lo. Esse homem certamente pode autoproclamar-se um pensador existencial e escrever algo como da importância do ‘*Post-Scriptum* não-científico às Migalhas Filosóficas’. O próprio título indica que a ironia e a crítica pertencem à estrutura do discurso kierkegaardiano, razão que o inclui na filosofia do seu tempo.

Alguns pontos podem ser colocados em questão nesta polêmica, como por exemplo: estariam os dois filósofos, Hegel e Kierkegaard, do mesmo lado na luta “*contra toda espécie de racionalismo rasteiro, contra a Aufklärung?*” (RICOEUR,

1996, p. 40). Partindo daí, sob um novo ponto de vista, as duas dialéticas, hegeliana e kierkegaardiana, tornam-se uma figura dialética a ser compreendida em si mesma, exigindo uma nova estrutura do discurso filosófico. Desse modo, talvez seja possível descobrir uma significação mais profunda para a crítica da ética e a significação da fé religiosa para os dois pensadores em questão.

Compreender em Hegel o estágio ético e seu significado é reconhecer a oposição entre o ideal e o real, ou seja, a transcendência que torna possível a consciência julgadora, a consciência que discrimina e condena. Segundo Paul Ricoeur:

Para Hegel, toda filosofia que recorre à oposição entre o céu e a terra, entre Deus e o mundo, entre transcendência e imanência é ainda uma visão ética do mundo e deve ser superada: nesse sentido, o ‘diante de Deus’ de Kierkegaard procede ainda da visão ética do mundo e deve ser superado; o pensador hegeliano acrescentará a essa crítica um reconhecimento: se Kierkegaard supera sua própria visão ética do mundo, é porque introduz uma nova ideia, a de contemporaneidade entre aquele que crê e o Cristo; mas é uma relação poética que põe em curto-circuito o discurso; ela só poderia ser pensada como interiorização do ‘diante de Deus’ pela qual a filosofia da transcendência é superada numa filosofia do amor; mas se esta última pode ainda ser dita, ela deve também ser pensada (RICOEUR, 1996, p. 41).

Para Kierkegaard, porém, Hegel permanece no estágio ético na medida em que reduz o indivíduo ao geral, o pensador subjetivo ao pensamento objetivo impessoal. A proposição hegeliana “*O racional é o real, o real é o racional*”, sintetizando o pensamento ético que reduz o individual ao geral, exprime a omissão do existente, ou sua assunção ao nível do espírito. Com Kierkegaard é preciso voltar a reconhecer:

[...] eu não sou o discurso absoluto; existir é não saber, no sentido forte do termo; a singularidade renasce sempre à margem do discurso. É, portanto, necessário outro discurso que o leve em conta e que o diga (RICOEUR, 1996, p. 42).

Em relação à religião, Hegel e Kierkegaard igualmente estão em conflito. Para o primeiro, a religião é somente uma introdução à filosofia, concebida como saber absoluto. Para o segundo, nada existe para além da fé, pois esta é a resposta de Deus ao mal. Este é o ponto de vista desenvolvido por Ricoeur, que demonstra ser a ‘Fenomenologia do Espírito’ a obra onde se encontra a verdadeira filosofia da religião de Hegel. Aí reside o núcleo de discordância: o sistema e o pensador subjetivo, uma relação que se transformou em um paradoxo, no qual o sistema tornou-se o fim último da filosofia, e ao mesmo tempo o seu ponto inacessível.

Nesse ponto está o conflito entre os dois pensadores, mas essa luta faz parte do discurso filosófico. Importante compreender que a filosofia está sempre em relação com

a não-filosofia e, nesse sentido, o lado irracional da experiência de Kierkegaard é uma fonte da filosofia.

3.6 Angústia e Liberdade

O indivíduo pode contribuir para a própria realização e também poder negar essa realização, ou seja, tanto construir como destruir. No entanto, é a própria liberdade que o impede de escapar da angústia que dela resulta.

O fundamento da angústia humana é o Nada. A angústia e o Nada correspondem-se e equivalem-se exata e constantemente. A angústia é a condição indispensável para que a existência autêntica do Indivíduo se realize. Na angústia o Indivíduo deixa de ter um arrimo, um ponto de apoio, e lança-se à procura de algo a que agarrar-se, mas só alcança o vazio.

Entretanto, é só através dela que o homem poderá elevar-se à existência autêntica, aniquilando nele todas as suas seguranças habituais para entregá-lo ao abandono de onde poderá surgir a autêntica existência.

A angústia é a vertigem da própria liberdade, enquanto o Indivíduo vê intercalarse entre ele e o mundo um vácuo que o faz perder todo o sentimento de segurança. O Indivíduo sente-se arrebatado, entregue exclusivamente a si mesmo. Somente através dessa angústia lhe será dado alcançar a liberdade, não havendo outro caminho para até ela chegar. Ela pode ser comparada à vertigem. Nessa vertigem a liberdade soçobra. Eis até aonde chega a psicologia. No mesmo instante, porém, tudo mudou, e ao soerguer-se, a liberdade descobre-se culpada. Para o homem essa culpabilidade é a mais ambígua possível.

A angústia corresponde a um delíquio feminil em que a liberdade desmaia e, psicologicamente, não houve queda senão em estado de inconsciência; mas, ao mesmo tempo, a angústia é a coisa mais crispadamente pessoal e nenhuma manifestação concreta da liberdade se revela tão ciumenta do Eu como é a possibilidade de qualquer concreção. Reencontramos ainda aqui aquele acabrunhamento que determina a ambigüidade do indivíduo, o seu estado de simpatia e antipatia. Não que, na angústia, a infinitude egotista do possível nos tente como quando somos postos perante uma escolha; no entanto, enfeitiça-nos, inquieta-nos com a sua doce ansiedade (KIERKEGAARD, 1972a, p. 86).

A tentativa de fuga diante da angústia terá por único resultado a melancolia que se origina quando o homem fugindo de si próprio, perde-se nas distrações e aí percebe que toda a sua tentativa de fuga é em vão. A angústia é essencialmente dialética, pois é a possibilidade de algo que é e não é, que atrai e repugna.

Com sua ligação com o Nada, o fenômeno da angústia explica a liberdade e o determinismo encontrados no homem culpado, mostrando como a culpa existencial é a um só tempo o elemento comum da culpa universal e da culpa individual.

Portanto, o nada da angústia representa, neste caso, um como que complexo de pressentimentos refletidos sobre si mesmo e aproximando-se cada vez mais do homem, embora, no fundo, ainda nada signifiquem na angústia; todavia – note-se bem – não um nada que seja indiferente ao indivíduo, mas um nada em comunicação viva com a ignorância da inocência. Aquela reflexão equivale a uma pré-disposição que, antes de ser cometida a falta, significa essencialmente nada; já a partir do momento em que, com o salto qualitativo, o homem devém culpado, a reflexão aparece como a condição prévia em que o homem se apoia para remontar além de si mesmo, porquanto o pecado se autopressupõe não antes de ser instaurado (o que corresponderia a uma predestinação), mas desde que o foi (KIERKEGAARD, 1972a, p. 86-87).

Existem, pois, duas espécies de angústia: uma em cujo seio o Indivíduo torna efetivo o pecado por intermédio do salto qualitativo; e outra, que penetrou e continua a penetrar no mundo com o pecado e que, em tal sentido, aumenta também quantitativamente sempre que o Indivíduo estabelece o pecado.

Esta é a angústia, vertigem da liberdade, que surge quando, ao desejar o espírito estabelecer a síntese, a liberdade emerge, contempla o abismo das suas possibilidades e agarra-se à finitude para não soçobrar. Em tal vertigem a liberdade levanta-se, acha-se culpada. Entre esses dois momentos é que se verifica o salto, não explicado e sem explicação por qualquer ciência.

4. A EXISTÊNCIA E O INDIVÍDUO EXISTENCIAL

A especulação filosófica visa a uma análise da experiência humana em todos os seus aspectos - teóricos e práticos, individuais e sociais, instintivos e intencionais, mas acima de tudo, irracionais. A situação histórica mostrou a vacuidade de todo o sistema filosófico para compreender a complexidade da problemática humana. Será a existência o fato primordial a partir do qual os outros fatos adquirem sentido? Isso parece inegável, considerando, entretanto, que não são únicos o sentido e a interpretação da existência.

Como pensador eminentemente cristão, Kierkegaard teve um singular propósito declarado no todo de sua obra; esclarecer conceitos cristãos e mostrar como é possível realmente 'tornar-se cristão'. O movimento descrito por ele é o do poeta (estética), ou o da filosofia (especulação), para chegar a uma definição central do que seja cristianismo, proporcionando-nos uma visão integral da obra e o reconhecimento de sua religiosidade. Só se compreende Kierkegaard percorrendo o caminho que ele mesmo traçou, ou seja, *"compreender Kierkegaard de acordo com a orientação do próprio Kierkegaard"* (GOUVÊA, 2000, p. 93).

Há, no entanto, temas cruciais em Kierkegaard, como a primazia do Indivíduo e a ênfase na escolha, ressaltando a importância da responsabilidade pelas próprias ações. A expressão 'existencial' ou 'verdade existencial' usada, por Kierkegaard, representava aquilo a que se referia, quando insistia no caráter existencial da verdade, acima de tudo, ligada à síntese do temporal e do eterno que detectava no ser humano. Para ele, a existência não é redutível nem à antropologia materialista ou naturalista, nem a abstrações idealistas. Gouvêa afirma que:

Por existencial, Kierkegaard se referia ao pensamento que não esquece jamais que aquele que pensa é um ser humano existente, contrariamente a um idealismo abstrato e especulativo. Ele queria dizer com o termo 'existencial', viver e pensar subjetivamente contra a mera observação objetiva da realidade (GOUVÊA, 2000, p. 74).

Kierkegaard fala da existência de uma forma qualificada, isto é, toda a existência não é o simples existir, mas uma forma ou estágio específico por que passa o existente, enquanto indivíduo. Sua ênfase na introspecção ou interioridade levou-o a defender a primazia da particularidade sobre a universalidade.

Para Cornélio Fabro (1957), o tema da comunicação da verdade em Kierkegaard pode ser compreendido a partir da única forma válida de comunicar a verdade, que é estar dentro dela, possuí-la, ou ainda é apresentar-se em caráter, de modo genuíno, o que significa ter personalidade própria. “*A verdade existencial é tal, que quando essa é ‘verdade em mim’ eu sou conformado a ela*”²⁸ (FABRO, 1957, p. 128, tradução nossa). Os modelos que Kierkegaard encontrou para demonstrar esse pensamento são Sócrates e Cristo, o primeiro por buscar a verdade fora da revelação, e Cristo pela verdade sobrenatural (a revelação).

Fabro explica ainda que a antítese da questão compreende, de um lado, a filosofia abstrata hegeliana que dissolve a existência na essência, ignorando o singular ou o Indivíduo em sua existência concreta, e por outro, a perspectiva da cristandade, em que o pregador limita-se a fazer o sermão dominical com o objetivo de projetar-se, em vez de apresentar aos fiéis o Cristo a ser imitado e testemunhado em sua singularidade.

O problema, pois, não é ensinar a ser cristão, mas viver o cristianismo que não necessita de professores, mas de confessores: testemunhas e mártires. Esse é o ponto nuclear que envolve a obra de Kierkegaard que assim se expressa: “*A subjetividade é a verdade*”²⁹ (apud FABRO, 1957, p. 128, tradução nossa).

O pensamento de Sören Kierkegaard permanece um desafio. Sua voz ainda hoje é ouvida e sua obra continua a despertar enorme interesse. Na filosofia e na literatura ele foi alguém capaz de articular com coragem e inovação a força de transformação do *Kerygma* cristão. “*Para ele, reconhecer-se na verdade é o mesmo que compreender-se ao serviço da mesma*” (VILA-CHÁ, 2008. p. 712).

Kierkegaard viveu um período de envolvimento com experiências críticas, melancolia e desespero, que o colocaram diante do problema da escolha existencial. Contribuiu para isso a perda prematura e inesperada de familiares, drama que abalou profundamente o seu pai, a ponto de levar a contar ao filho mais novo Sören segredos que carregara durante toda a vida, convicto das consequências de suas faltas passadas.

Com a morte do genitor, Kierkegaard convenceu-se de que a suposta maldição sobre a família se desfizera. Tanto o pai como a noiva tornaram-se ícones importantes para a revelação do que ele viria a ser em sua existência como indivíduo, para a mudança que fez dele um grande escritor, imortalizando em sua obra um amor tornado paradigma. “*A presença desta jovem mulher constitui como que o núcleo imaginário em*

²⁸ La verità esistenziale è tale, quando essa è ‘verità in me’ ed io sono conformato ad essa.

²⁹ La soggettività è la verità.

função do qual se ordena o pensamento do autor” (VILA-CHÁ, 2008, p. 714), tentativa de elucidar a situação existencial do homem diante de Deus.

Os ‘Discursos Edificantes’, parte da obra que podemos chamar veronímica, são um exercício de leitura e compreensão da Escritura. Refere France Farago que um filósofo do nível de Hans-Georg Gadamer considera Kierkegaard como “*um daqueles que iniciaram o movimento da filosofia hermenêutica*” (apud FARAGO, 2006, p. 226).

Para articular a hermenêutica existencial de Kierkegaard é preciso compreender que ele consagrou sua vida à procura do sentido existencial do qual o cristianismo instituído continuava a se fazer arauto. “*Com seus próprios recursos [...] arriscou a própria vida para resgatar aquilo que o Novo Testamento procura dizer*” (FARAGO, 2006, p. 225). Para ele, o cristianismo constitui uma realidade e traz interrogações mais do que tranquilidade.

Para Kierkegaard, ‘Temor e Tremor’ (*Frygt og baeven*), a obra que ele mais estimava e considerava suficiente para torná-lo um imortal, era a manifestação da visão trágica do cristianismo e a recusa em aceitar uma religião como prolongamento da ética (Kant), ou como uma das expressões do espírito Absoluto, conforme entendia Hegel.

Com a história de Abraão e seu filho Isaac, Kierkegaard procura articular o essencial do seu pensamento acerca da religião como dimensão da existência humana e escolha pessoal. O crente não é aquele que renuncia por simples resignação (Sócrates), porque o “Cavaleiro da fé” nunca se resigna, mas experimenta a angústia e também a alegria, pois nele predomina a confiança na promessa de Deus.

4.1 Os três estádios da existência: a construção da personalidade.

A ideia das fases da vida está contida, ainda que por vezes oculta, em todas as obras de Kierkegaard e se apresenta como o tema dominante de ‘Estádios no caminho da vida’, uma grande produção literária e, talvez, o melhor expoente do pensamento kierkegaardiano, além de ser uma das obras primas da literatura dinamarquesa.

Kierkegaard concebe a existência humana segundo três estádios ou atitudes diante da vida, que não se desenvolvem através de um processo necessário de autoconsciência, mas são alternativas, fruto de escolhas livres.

No estágio “estético” o indivíduo é orientado pelo desejo de realizar-se no gozo de toda sorte de experiências sensíveis (Don Juan). Esse desejo é infinito, mas em sentido negativo, enquanto não-limitado por qualquer norma a não ser a própria satisfação individual (não só em prazeres sensuais, mas também na poesia, na arte). A existência estética, porém é, no fundo, consciente da impossibilidade de encontrar plena satisfação na dispersão das sensações. Daí a alternativa: ou instalar-se nesse “desespero”, ou passar ao estágio seguinte.

Segue-se então o estágio “ético”, que se caracteriza pela orientação da vida segundo normas e obrigações morais universais, estabelecidas racionalmente. A existência ética tende para a perfeita realização da lei moral através do esforço voluntário, podendo chegar a atitudes heroicas, como aceitar a morte para não desobedecer à própria consciência (Sócrates). Entretanto, o ser humano acaba por experimentar a sua incapacidade de cumprir plenamente a lei moral (experiência de culpa). Daí surge uma nova alternativa: ou instalar-se no “desespero” da autossalvação, ou aceitar na fé a salvação oferecida por Deus.

É essa relação pessoal com Deus na fé que constitui o estágio “religioso” (Abraão); essa atitude define o ser humano como espírito, isto é, como pessoa finita, aberta para o infinito transcendente, como indivíduo diante de Deus. A vontade de Deus manifesta-se ao indivíduo por uma vocação/missão pessoal que não nega a lei moral, mas a supera.

Entretanto, como entrega total da existência a Deus, a fé é paradoxal: ela implica um risco, um salto sobre a razão pura. A verdade da existência consiste em assumir a contradição entre a “paixão infinita” de comunhão com Deus no amor, e a “incerteza objetiva” acerca da existência de Deus e da pretensão do cristianismo (encarnação).

Enquanto a reminiscência platônica fundava o conhecimento segundo a essência, privilegiando sempre o passado anterior, o cristianismo favorece o futuro, a abertura ao incógnito que é a fé. O pensamento concreto da existência deve resgatar em cada experiência a importância ontológica pela qual se acha marcado em seu núcleo, na expectativa e na esperança de si mesmo. Está aí a distinção das esferas, estádios ou estádios no caminho da vida. Esses estádios, segundo Gouvêa:

[...] são uma apropriação fenomenológica, filosoficamente orientada, que pretende trazer a filosofia de volta do raciocínio abstrato para a realidade concreta e os problemas reais da existência, a verdadeira condição do indivíduo existente (GOUVÊA, 2000, p. 189).

Os estágios não são categorias metafísicas, mas a representação pessoal da existência, na visão de Kierkegaard, baseada em sua própria experiência de vida. Se esta representação se ajusta à experiência de vida de outras pessoas, é algo que cada um deve responder por si mesmo.

As concepções da existência classificam-se a partir de graus de interiorização do indivíduo, porque, se a vida é a ascensão rumo a si mesmo, isto exige etapas presentes no tempo e são dimensões de uma existência que trata de questões que se referem ao prazer, à liberdade e à fé.

Quando nos propomos compreender o esquema dos *stadier*, os estádios a que se refere Kierkegaard, percebemos que ele distinguiu três modos ou esferas básicas de existência: a estética, a ética e a religiosa. A essas três esferas correspondem duas zonas-limites. “*A ironia é a zona-limite entre o estético e o ético; o humor, a zona-limite entre o ético e o religioso*” (KIERKEGAARD, 1972a, p. 78).

Para descrever a significação desses *stadier*, devemos partir da visão integrada do homem, expressa em sua concepção dos três estádios da vida, que foram concebidos e interpretados como “*estádios progressivos, esferas existenciais, estados psicológicos ou estilos de vida pessoal*” (GOUVÊA, 2000, p. 9).

A ideia de dividir a evolução histórica ou o desenvolvimento humano individual em estágios é uma característica muito comum na história da filosofia. Kierkegaard empregou pela primeira vez esse conceito de estágios, basicamente no nível histórico, em sua tese de 1841, ‘O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates’. Mais tarde, entretanto, ele concluiu que os estágios históricos poderiam ser todos combinados num único, que chamou de “estágio estético”. Gouvêa compreendeu que:

O ponto é a perspectiva e a atitude que dominam a vida da pessoa, as resoluções e decisões que ele toma ou deixa de tomar, o uso que ele dá a seus talentos, os fins aos quais ele serve, o grau de autoconfiança que ele assume, o quanto seu pensamento é voltado para dentro em subjetividade. (GOUVÊA, 2000, p. 211)

Kierkegaard descreveu seus próprios estágios de construção da personalidade como qualitativamente diferentes uns dos outros. Para seus contemporâneos, era estranho que o estágio mais baixo, o estético, pudesse incluir mesmo “*as mais importantes conquistas intelectuais*” (GOUVÊA, 2000, p. 212), já que esse estágio está

associado ao que é imediato, ao prazer, embora nunca alcance a satisfação tendo sua existência dirigida exclusivamente a fins práticos.

Podemos dizer que os estádios ou estações da vida significam, para Kierkegaard, modos de conceber e realizar a própria existência, uma atitude fundamental no nível da realidade que delinea e orienta o homem em sua existência. Assim, cada atitude ante a vida apresenta uma lógica peculiar, uma articulação que encadeia os diversos momentos da atividade humana.

Kierkegaard percebia o estar no mundo de forma poética, vivendo a singularidade, em uma existência marcada por possibilidades diversas que o conduziram a uma reflexão profunda sobre o sentido da vida. Seu romance com Regina Olsen funcionou como motivação e ponto de partida para o estágio estético, uma filosofia nova em sintonia com uma realidade vivida como verdade pessoal, sem nenhum compromisso com os sistemas. Por isso:

Os cuidados kierkegaardianos estavam todos voltados para a existência individual: somente quando agimos na direção de uma **escolha** é que nos capacitamos a relacionar com nossa própria existência. A Filosofia de Kierkegaard é precisamente ele mesmo, voluntariamente, a tal ponto que o “existir como indivíduo” e a consciência desse existir tornam-se, para ele, a condição absoluta da filosofia, sua única razão de ser (MARTINS, 2000, p. 56).

No prefácio da obra ‘A estética do Sedutor’, Geraldo Majela Martins esclarece as três estações da vida, no pensamento kierkegaardiano:

Essas três dimensões não são três momentos de uma existência, como se de uma se pudesse passar à outra ou como se uma precedesse a uma outra. As três dimensões são modos de estar no mundo, escolhas para as quais não existem critérios norteadores, e de uma a outra só se pode passar por ‘saltos’, por vezes paradoxais ou sem nenhuma conexão inteligível (MARTINS, 2000, p. 13).

Comprendemos ser a vida de Kierkegaard a direção para a análise dos estádios existenciais. Em uma primeira fase ele vive a experiência do noivado, abandona a carreira religiosa e sente a atração da sensualidade e dos prazeres. Em seguida ele experimenta o drama do indivíduo diante da culpa e do pecado que envolveu toda a existência paterna.

[...] um fato singular vem mudar os rumos de sua existência. É aqui que ocorre o “salto” que o leva à dimensão ética. Ele se defronta com o drama religioso do pai que amaldiçoa a Deus e se sente arruinado. Kierkegaard

sente toda a dramaticidade do indivíduo diante do pecado. Nessa época, o pensador dinamarquês se sente dilacerado entre o dever e o prazer (MARTINS, 2000, p. 13).

Ele vive o momento existencial em que o estético e o ético se confrontam dando margem para o ‘salto’.

Encontramos em sua obra a declaração de que *“a subjetividade é a verdade”*, feita por Johannes Clímacus, um dos heterônimos, para significar que a verdade é subjetiva. Dessa forma, a verdade, para ser realmente importante, deve ser vivida apaixonadamente, a fim de que o Indivíduo encontre a plenitude. Em toda a sua obra a questão gira em torno do núcleo em que se reconhece o princípio da subjetividade como verdade.

4.2 O estágio estético: a sensibilidade como conteúdo da existência.

O primeiro estágio que Kierkegaard discute é o estágio estético, em que cada um faz o que vem naturalmente. Ele está associado ao imediato e vive, pois, o agora. A existência do Indivíduo é dirigida para fins práticos ou intelectuais, e ele pouco ou nada se esforça para avaliar a verdadeira constituição do eu.

Para Kierkegaard, quanto mais desenvolvida for nossa sensibilidade estética, mais rico será o conteúdo da nossa existência e melhor o desenvolvimento dos outros estágios no caminho da vida. A cada estágio superior se subordina o inferior, o que podemos perceber no homem religioso que apresenta paixões estéticas e entusiasmo ético.

Um olhar sobre o desenvolvimento do pensamento do autor nos levará a encontrar alusões a estes estágios em seus livros. O contraste entre os modos estético e ético aparece mais claramente em ‘Ou, Ou - Um fragmento de vida’; e entre o ético e o religioso, em ‘Temor e Tremor’.

De acordo com Kierkegaard, o “esteticismo” pode assumir diferentes aspectos e se manifesta em diversos níveis de sofisticação e autoconsciência ramificando-se em direções além do prazer.

O homem que vive esteticamente não está realmente no controle de si, ou da sua situação. Ele tende a viver “para o momento”, para aquilo que o instante fugaz lhe

propicie como diversão, excitação ou interesse. Ele pode pensar ou agir de uma forma em um momento, e de outra, mais tarde. Sua vida não tem “continuidade”, faltam-lhe estabilidade e objetivo, ele muda de rumo conforme o humor ou as circunstâncias, *“como uma carta mágica, da qual se pode depreender um sentido agora e outro depois”* (GARDINER, 2001, p. 51).

Mesmo assim, não se pode dizer que tal pessoa é levada por mero impulso; muito pelo contrário, ela pode ser ponderada, calculista e agir muitas vezes com um espírito puramente “experimental”. Ela persistirá apenas enquanto a ideia lhe agrada, preservando a possibilidade de desistir caso se entedie ou se canse, ou se interesse por algo mais atraente que surgir.

É de se notar que o estético espera que tudo venha de fora. O seu relacionamento com o mundo é basicamente passivo e sua satisfação fica sujeita a condições que independem de sua vontade. Ele permite que *“o que acontece aja sobre si e governe o seu comportamento”* (GARDINER, 2001, p. 53).

Kierkegaard trabalha a concepção estética da vida destacando a sensualidade como princípio e força colocada pelo cristianismo. Para ele a vida é desespero, podendo o homem ocultá-la dos outros, mas não de si mesmo. *“O instante, em que a gente toma consciência de si mesma, em sua validade eterna, é mais importante que tudo no mundo”* (KIERKEGAARD, 1972a, p.125). Tomamos consciência do que somos e colocamo-nos no tempo da escolha *“ou isto – ou aquilo”* (KIERKEGAARD, 1972a, p. 125).

O passo em direção ao ético é o desespero, uma necessidade que conduz o indivíduo à tomada de decisão que possibilita o “salto” em direção ao estágio seguinte. Para a superação do estágio estético, a solução proposta por Kierkegaard é o homem se orientar para a liberdade responsável. A sua análise é conduzida com “uma sutileza psicológica e uma atenção aos detalhes” que desafiam os que buscam compreendê-lo. A transição de um modo de existência para outro obedece a um padrão totalmente diferente. Ela só poderia ser conseguida por meio *“da escolha pessoal, irrestrita e irreduzível, entre as alternativas”* (GARDINER, 2001, p. 56). Portanto, ocorrem crises na consciência estética que reclamam a adoção de uma nova forma de vida, ou seja, a passagem da esfera estética para a ética.

4.3 O estágio ético: uma orientação para a liberdade responsável.

O relato do ponto de vista ético parece concentrar-se firmemente no indivíduo.

[...] 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 geral. [...] a verdadeira arte da vida consiste em ser o único homem e, ao mesmo tempo, o homem geral (KIERKEGAARD, 1972a, p. 134).

A personalidade é o “absoluto”, o “seu próprio fim e objetivo”; o desenvolvimento do caráter ético tem como noção básica “o escolher a si mesmo”, que está associado ao autoconhecimento, à autoaceitação e autorrealização. O sujeito é retratado como aquele que vê a si mesmo com “*um objetivo, uma missão*” (GARDINER, 2001, p. 58).

Ao contrário do homem estético, preocupado com o externo, o homem ético dirige sua atenção para sua própria individualidade, sua realidade como ser humano em que seus talentos, inclinações e paixões permanecem sob seu controle. É, pois, o ético um homem que acredita assumir a responsabilidade por si mesmo. Ele não vê suas qualidades e disposições como um fato inalterável da natureza, ao qual deva mansamente submeter-se. Seu autoconhecimento não é “*mera contemplação, mas uma reflexão sobre si mesmo*” (GARDINER, 2001, p. 58).

O homem chega a reconhecer não apenas o que ele é empiricamente, mas o que, verdadeiramente, aspira tornar-se, um “eu ideal”, que é “*o retrato da imagem segundo a qual ele quer se formar*” (GARDINER, 2001, p. 58).

Portanto, a vida e o comportamento do indivíduo ético devem ser pensados como inspirados e direcionados por determinada concepção de si mesmo, firmemente fundada numa compreensão realista de suas potencialidades imunes ao acaso e à sorte. O que importa é o espírito com que as coisas são feitas, a sinceridade com que seus planos são perseguidos e postos em prática. As categorias fundamentais do ético são “bem e mal” e “dever”, com um significado partilhado por todos os que as utilizam. Pode-se assim, afirmar que o Indivíduo ético “*expressa o universal em sua vida*” (GARDINER, 2001, p. 60).

O estágio ético é encontrado também no judaísmo. A ética em sua abstração aponta sempre interdições, fazendo o papel de lei. No entanto, como categoria abstrata não se deixa realizar inteiramente, porque se encontra fora do indivíduo. “*É somente quando o indivíduo mesmo é o geral que a ética deixa-se realizar*” (KIERKEGAARD, 1972a, p. 123). Este é o segredo que a vida individual encerra em si mesma, ou seja, ela é ao mesmo tempo individual e, além disso, geral.

Em resumo, o estágio ético baseia-se em um ideal comunitário em torno de formas definidas, em que o Indivíduo procura um lugar dentro da vida social. No entanto, Kierkegaard aponta um vazio que não é preenchido nem pelos prazeres estéticos, nem pelas obrigações éticas. Assim, para ele, o ético é apenas uma passagem para o religioso.

Para ilustrar a dinâmica dos três estágios kierkegaardianos lançamos mão da compreensão do autor em torno do conflito do pai e da paternidade que causou uma grande turbulência na existência de Kierkegaard e que o levou a trabalhar arduamente na obra ‘Temor e Tremor’, de 1843.

Portanto, é nessa obra que vamos encontrar o episódio paradigmático do sacrifício de Isaac por Abraão em que aparecem as questões trabalhadas pelo autor, que são interrogações sobre moralidade, o dever absoluto para com Deus e o silêncio de Abraão perante a sua família.

4.4 Temor e Tremor: uma reflexão hermenêutica

Dentre os livros heteronímicos publicados em 1843, como ‘Alternativa’ e ‘Repetição’, consideramos ‘Temor e Tremor’ (*Frygt og Baeven*) um escrito especial, talvez a obra-prima de toda a produção literária de Sören Kierkegaard. Mesmo que as obras de Johannes Clímacus, ‘Migalhas Filosóficas’, e ‘*Post-scriptum*’, sejam filosóficas e teologicamente mais profundas, a brevidade de ‘Temor e Tremor’ e sua concisão, sejam talvez as grandes virtudes que a distinguem em sua produção.

O tema dessa obra é o sacrifício de Isaac por Abraão³⁰, descrito no livro de Gênesis. O personagem-autor Johannes de Silêncio³¹ utiliza essa passagem bíblica para

³⁰ BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**. Tradução Ecumênica. TOB. São Paulo: Loyola. 1994, p. 51-52.

desenvolver três perguntas filosófico-teológicas: se é possível haver uma suspensão teleológica da ética; se pode haver um dever absoluto para com Deus; se é defensável a atitude de Abraão ao esconder suas intenções de Sara, de Eliezer e de Isaac.

O livro ‘Temor e Tremor’ apresenta-nos um tema paradigmático e é considerado “*um dos livros mais importantes da história intelectual da humanidade*” (GOUVÊA, 2002, p. 11). A leitura dessa obra leva-nos á compreensão do paradoxo do limite da racionalidade, que será uma racionalidade autoconsciente, ou cosmo-consciente, transformada por meio de um processo dialético. Conforme Gouvêa, não é somente “*um estudo da relação entre a fé e razão, apesar de comportar também esta temática e lidar com a mesma de forma magistral*” (GOUVÊA, 2000, p. 12); não é somente uma crítica hegeliana, mas o conceito de fé surge como um instrumento crítico. Para Gouvêa essa obra:

[...] representa uma de duas possibilidades: ou uma peça autocontraditória e irracionalista que gira em volta de um raciocínio circular, ou uma sofisticada polêmica contra racionalistas e também contra irracionalistas; os primeiros por ter posto muita fé na razão e por terem compreendido mal a natureza da fé cristã; e os outros por terem posto muito pouco valor na razão, e por também terem compreendido mal a fé cristã (GOUVÊA, 2002, p.69).

Para ilustrar o estágio religioso, Kierkegaard vale-se do episódio bíblico de Abraão e Isaac. O ato do sacrifício de Isaac é visto como eticamente errado, mas a exigência da fé envolve o propósito divino que suplanta a ética. Abraão segue a ordem de Deus e sua ação realiza-se acima do nível ético, porque sua fé está em Deus, onde se origina o ético. Ela contradiz o conceito de “certo e errado” e de “dever”.

O autor de ‘Temor e Tremor’ limita-se a acompanhar Abraão até o momento decisivo, no cume da montanha de Moriá, lá o deixando com sua opção. Também a cada um de nós é dado o direito de optar, pois a nossa condição ou natureza livre nos permite uma opção.

Essa obra de Kierkegaard pode ser considerada um marco para a vida cristã, pois o tema presente, sem dúvida, é a fé e a delicada questão da relação entre fé e razão. O leitor é convidado a embarcar numa comprometedora jornada de autodescoberta e da descoberta de Deus. Não é um livro de doutrinas, segundo Gouvêa:

³¹ É o heterônimo responsável por ‘Temor e Tremor’ (1843). Homem de avançada idade, que esteve interessado em diferentes filosofias do seu tempo, mas percebe que foi iludido. Na época em que assinou o livro sente-se incapaz de tornar-se um homem de fé como Abraão. Vive no estágio considerado ético-religioso, ou da religiosidade A.

O livro certamente trata de questões éticas bem como da questão da ética filosófica e suas possibilidades, mas vai além, utilizando a problemática da ética apenas como porta de entrada para a questão mais ampla e mais comprometedora da possibilidade de reflexão filosófica em geral (GOUVÊA, 2002, p.16).

A fé de Abrão em ‘Temor e Tremor’ é um artifício kierkegaardiano, para direcionar o leitor na descoberta da verdade. Nesse livro, “*a possibilidade da reflexão filosófica racional é confirmada e afirmada*” (GOUVÊA, 2002, p. 16); nele encontramos um método que não apenas preserva uma verdade complexa, como também coloca a responsabilidade de captar a verdade no indivíduo que a lê e ouve. Kierkegaard sempre direciona o leitor para a descoberta da verdade. Ele não nos dá a verdade; nós é que somos conduzidos a ela.

4.4.1 A fé e o paradoxo existencial

Kierkegaard compreende as questões da fé a partir do que representam alguns dados da postura dos Reformadores, designando a verdade própria do sujeito, que:

[...] fechado dentro de si mesmo, asfixiado por sua finitude e, assim, em estado de ‘morte’, ou entregue à alteridade e, por conseguinte, recebido do exterior por sua abertura àquilo que o transcende e, desta maneira, aberto à ‘vida’ (FARAGO, 2006, p. 158).

Neste sentido, a fé torna-se uma marca e “*aquele que ela anima é propriamente criado como sujeito, re-criado, libertado*” (FARAGO, 2006, p. 158). Assim, o Indivíduo no seu momento de autoconsciência sabe que existe, e na fé se exprime o reconhecimento de uma presença do Absoluto no homem finito.

Para a teologia protestante, assim como para Karl Rahner, teólogo católico, todo o pensamento do resgate da fé inscreve-se em um registro transcendental.

O instante constitui o ponto de intersecção do tempo e da eternidade em que o homem pode desligar-se do mundo e de suas lógicas próprias [...] para pôr a opção existencial por si mesmo, decidir-se por Deus na obediência libertadora da fé (FARAGO, 2006, p. 162).

Kierkegaard afirma que a fé é qualitativamente superior ao entendimento e para pensar a existência recorre à categoria do paradoxo. Para ele, razão e entendimento pertencem à imanência e isso faz com que se oponham à fé. “*O paradoxo resulta da relação e da absoluta incomensurabilidade entre a verdade eterna e a existência humana*” (FARAGO, 2006, p. 165).

O paradoxo existe em face do incompreensível, do que está acima do saber e do entendimento humano, uma categoria que exprime a relação entre o espírito existente e uma verdade eterna. Comenta Gouvêa:

Kierkegaard amava paradoxos porque ele via a importância do paradoxo para a transmissão das mais profundas verdades cristãs. A percepção de que paradoxos são fundamentais para a comunicação das mais profundas verdades religiosas não é sequer exclusivamente cristã ou bíblica. Ela está presente também em outras religiões (GOUVÊA, 2000, p. 137).

Há uma tensão entre o referencial léxico helênico e o pensamento de origem semítica, tensão que é levada ao extremo por Kierkegaard. Para compreender a sua dialética, é preciso ver que ele mede um material semântico hebraico usando parâmetros da racionalidade grega.

4.4.2 Pode haver uma suspensão teleológica da moralidade?

Uma das três perguntas que Kierkegaard faz no livro ‘Temor e Tremor’ refere-se à existência da suspensão teleológica da moralidade. Ao focalizar a história bíblica de Gênesis 22, o autor assevera que o intentado sacrifício de Isaac comporta a interpretação de que Abraão, através da fé, obteve a promessa de que todas as nações da terra seriam abençoadas em sua posteridade.

Na narrativa bíblica o tempo corria, conservava-se a possibilidade e Abraão acreditava. Mesmo quando se tornou absurda a esperança, Abraão acreditou. Por ele, o mundo pode compreender o que a fé significa. Ele não nos deixou lamentos; creu e guardou com fidelidade a promessa, mesmo quando posto à prova.

Sob o ponto de vista moral, o pai deve amar um filho mais que a si mesmo. Entretanto, a moralidade comporta vários graus. Haverá, na história, uma explicação

para o procedimento de Abraão que o autorizava a suspender o seu dever moral em relação ao seu filho, sem sair da teleologia?

Que diferença há entre o herói trágico e Abraão? Para o primeiro, tudo se processa na esfera moral, em que toda expressão da moralidade possui o seu *telos* em uma expressão superior da moral, em uma ideia de moralidade.

Quanto a Abraão a ideia é outra. Pelo seu ato, ele foi além do estágio ético, um *telos* que suspende este estágio. Abraão é grande por uma virtude pessoal. O motivo que o levou a tal procedimento foi o amor a Deus, a prova de fé a si mesmo; e realizar tal prova, uma angústia que impeliu Abraão a fazer a vontade de Deus. “*A fé é um milagre, entretanto, ninguém está excluído dela, pois é na paixão que toda existência humana acha a sua unidade e a fé é uma paixão*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 88). O dever que suspende a norma moral “deves amar o teu filho” realiza o seu *telos*, pois Abraão concretiza a vontade de Deus.

Assim, segundo Kierkegaard, a história de Abraão implica uma suspensão teleológica da moral, pois ele, como Indivíduo, foi além da moral, tornando-se o “Cavaleiro da fé”.

4.4.3 Existe um dever absoluto para com Deus?

Cabe agora examinar a segunda pergunta. Existe um dever absoluto para com Deus?

Deus é aquele que exige amor total. O dever absoluto pode então conduzir à realização do que a moral proibiria, mas de modo nenhum pode induzir o “Cavaleiro da fé” a deixar de amar. É o que demonstra Abraão.

Ao fazer a opção pelo sacrifício de Isaac, a moral diria que ele odeia o filho. “*Se assim é, pode estar certo de que Deus não lhe exige esse sacrifício*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 95). No entanto, é o próprio amor que ele devota a Isaac o que faz de seu ato um sacrifício, pela sua posição paradoxal ao amor que tem por Deus. Por isso, o seu ato não pode ser entendido pelos homens.

Kierkegaard esclarece a diferença do modo como o conflito se apresenta no herói trágico e no herói da fé.

Observemos um tanto mais próximo a tribulação e a angústia que se contém no paradoxo da fé. O herói trágico renuncia a si próprio para dar expressão ao geral; o cavaleiro da fé renuncia ao geral para transformar-se em indivíduo, [...] tudo está na dependência da atitude que se adote (KIERKEGAARD, 1967, p. 96).

No herói trágico, dever e desejo se encontram e ele renuncia ao desejo para dar cumprimento ao dever. Para o “Cavaleiro da fé”, desejo e dever são semelhantes e o desejo absoluto exige que renuncie ao dever. Assim fez Abraão que, diante do desejo absoluto, renunciou ao dever que preceitua: “*O pai deve amar o seu filho*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 95).

O “Cavaleiro da fé” é uma testemunha e nisso reside a sua humanidade. Existe, portanto, um dever absoluto para com Deus, que constitui um paradoxo em que o indivíduo está além do geral e se acha em relação absoluta com o Absoluto.

4.4.4 Justifica-se moralmente o silêncio de Abraão?

A indagação restante consiste em saber se é defensável a atitude de Abraão, quando ocultou suas intenções de Sara, de Eliezer e de Isaac.

Segundo Kierkegaard, o indivíduo é o ser oculto e sua missão moral está “*em livrar-se do secreto para dar-se a conhecer no geral*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 103). A ética tem categorias puras e ao permanecer encoberta faz com que entre em crise e necessite da manifestação. Não invoca a experiência, desconhece o acaso e, em consequência, não tem necessidade de golpes teatrais, nem brinca com a dignidade. Ela condena aquele que pretende com suas atitudes iludir a divindade e também aqueles que o queiram fazer com os sofrimentos. Alerta contra os cálculos sofisticados da razão e deixa agir a realidade. “*Haverá, sempre, ocasião de demonstrar a tua coragem e então acharás na ética todo o socorro possível*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 105). A ética não dispõe de qualquer acaso e exige que se manifeste, enquanto a ideia estética contradiz-se logo e precisa ser executada na realidade.

Abraão guardou silêncio sobre a decisão de obedecer à ordem de Deus, dela não falando à sua esposa Sara, nem ao fiel criado Eliezer, nem a seu filho Isaac. Ao silenciar, “*desprezou as três instâncias morais, pois que a ética não tinha para ele expressão mais elevada do que a vida em família*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 133). De

fato, a estética exige do Indivíduo o silêncio para salvar alguém, mas o silêncio de Abraão não foi para salvar Isaac, e a sua missão de imolar o filho por Deus e por si mesmo constitui um escândalo, do ponto de vista da estética. Também a ética o condena, porque silenciou em razão de seu caráter acidental de Indivíduo.

Assim, Abraão silencia, apesar da aflição e da angústia, pois não se faria entender falando. No âmago do coração, guarda o desejo de imolar o filho porque é o mandato divino, uma prova que se justifica pelo amor que devota a Deus. Ele não pode usar a linguagem humana, pois os seus não o entenderiam.

Justifica-se, por conseguinte, o silêncio de Abraão. Ele não pode falar, competindo-lhe apenas obedecer aos secretos desígnios de Deus e oferecer o próprio filho em holocausto, ainda que seu coração se rompa de angústia no peito. *“Ele não pode falar, não pode dar a explicação final de modo a fazer-se compreensível, porque se trata de uma prova”* (KIERKEGAARD, 1967, p. 135).

Dessa forma, ele efetua dois movimentos: aquele que o leva a renunciar a Isaac, ainda que incompreensível, e também o movimento da fé, quando intimamente espera que o sacrifício não aconteça, e se acontecer, Deus lhe há de devolver Isaac, em razão do absurdo.

O silêncio de Abraão permanece mesmo diante da pergunta inocente de Isaac, quando se dirigiam ao monte, sobre o cordeiro a ser sacrificado, só conseguindo responder: *“Meu filho, Deus cuidará ele mesmo, do cordeiro para o holocausto”* (KIERKEGAARD, 1967, p. 136). Essa é uma frase irônica, por falar alguma coisa sem, contudo, nada dizer. Presente aqui o duplo movimento: a imolação iminente de Isaac e o movimento da fé, isto é, a certeza de que, apesar de tudo, voltará com o filho, em razão do absurdo.

Percebemos bem esse duplo movimento na explicação de Kierkegaard sobre o silêncio de Abraão:

O homem em tal situação é um emigrante da esfera do geral. [...] Efetivamente efetua dois movimentos como ficou suficientemente demonstrado; aquele da resignação infinita, em que renuncia a Isaac, o que não há quem possa compreender, pois que é um assunto particular; mas realiza, além do mais, a todo momento, o movimento da fé, e aí está o seu consolo (KIERKEGAARD, 1967, p. 135-136).

Compreender Abraão é compreender o paradoxo. O movimento da fé em razão do absurdo não pode ser compreendido a não ser por ele mesmo, em sua relação com o Absoluto. A fé de Abraão, que o faz Pai de nossa fé, está em que ele, todo o tempo, sabe

que trará Isaac de volta consigo. Então, nesse sentido, a sua fé é uma fé por força do absurdo.

Tudo isso quer dizer justamente que precisamos crer porque não nos é possível entender. Entretanto, o desígnio da existência, o fim para o qual existimos, permanece no campo do enigmático e o existir apenas tem algum sentido enquanto nele está a presença divina. Ainda que se possa formular em conceito a substância toda da fé, isso não significa dizer que ela seja alcançada, como se nós a penetrássemos ou a tivéssemos introduzido dentro de nós.

Kierkegaard pretende tratar de assunto filosófico e religioso, de interesse de seus leitores, mas consciente das visíveis limitações da esfera do ético com sua inabilidade para abranger os fenômenos da fé. Parte assim do ponto de divergência entre sua abordagem do tema com as de Kant e Hegel:

Kant classificava suas asserções como postulados da razão prática ou moral, Hegel as via como prefiguração, num nível pictórico ou imaginativo, de ideias da consciência que conseguiam articulação dentro da própria teoria filosófica, que a tudo abrangia (GARDINER, 1999, p. 64).

Esses dois autores procuram, ainda que de modos diferentes, assemelhar ou subordinar a noção de fé religiosa a outras categorias de pensamento, do que Kierkegaard discorda categoricamente.

O pensamento de Kierkegaard contém o estudo profundo das diversas formas de luta do ser humano consigo mesmo na existência, que é para ele a conquista do próprio “eu” em sua individualidade. Não são os conceitos, mas o sentido para a existência que exige dele tanto esforço.

Assim, entendemos que ele é capaz de responder a uma necessidade de nossa época – uma necessidade que não é só religiosa. Não são respostas prontas, soluções que seu pensamento oferece, mas, sim, uma capacidade reflexiva que conduza o ser humano ao sentido de sua existência apesar de todo o drama existencial em que possa estar envolvido.

4.5. O estágio religioso: o indivíduo e sua relação com o absoluto.

A tentativa de conciliação entre a coletividade e o indivíduo é a tentativa de compreender o paradoxo da fé, como assim define o movimento do infinito na figura de Abraão. É a tentativa de extrair de sua história a dialética que permite ver que o paradoxo é a fé, absurdo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, absurdo que devolve a Abraão o seu filho, absurdo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, “*pois a fé principia exatamente onde termina a razão*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 74).

A compreensão da fé é, pois, mais exigente por ser ela um movimento que vai além da resignação: “*Não se permite a quem quer que seja fazer crer aos outros que a fé possui pouca importância ou é coisa fácil, quando é, ao contrário, a maior e mais dolorosa de todas as coisas*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 72).

A questão colocada por Kierkegaard sobre a validade da suspensão teleológica da moralidade pelo movimento da fé consiste, de certa forma, em compreender o papel da cosmovisão e sua relação com o *Dasein*. Essa problemática é a do sentido teleológico, a exigir sempre que o fim seja alcançável e dotado de sentido, sob pena de constituir então um absurdo o tender para ele. Por ser “absurdo” o processo que, pela fé ou pela total ausência de fé, leva aos movimentos infinitos, a questão que se coloca é a da possibilidade da transcendência, enquanto movimento dialeticamente inteligível e dotado de sentido. O personagem conceitual representado pelo “Cavaleiro da fé” é aquele que oscila entre os extremos do plano da imanência, entre o coletivo e o individual, mas assim o faz com tanta elasticidade e elegância que lhe é permitido quase que pairar no ar, ou interromper esse movimento dialético, nas palavras de Kierkegaard, permitida, destarte, a suspensão teleológica. É o próprio movimento infinito.

O que diferencia o herói trágico do herói bíblico Abraão é evidente. O primeiro prossegue ainda na esfera moral e para ele, toda a expressão da moralidade possui o seu *telos* em uma expressão superior da moral. A relação entre pai e filho, ou entre filha e pai como no caso do grego Agamenon, que tomou a decisão de sacrificar sua filha Ifigênia pelo bem do Estado, limita-se a um modo de sentir cuja dialética é pertinente à ideia da moralidade. Não há então uma suspensão teleológica da moralidade em si mesma. O caso de Abraão é diferente. Através de seu ato, ultrapassou todo o estágio moral, tendo para além deste um *telos* diante do qual suspende esse estágio.

Em ‘Temor Tremor’, a fé é representada como possuindo uma condição inteiramente diferente, além dos domínios do pensamento ético. Desenvolve-se nesse livro o entendimento de que a fé é a mais elevada paixão de uma pessoa, e que somente o Indivíduo moralmente sensível e maduro tem condições de reconhecer as dimensões de suas misteriosas e severas exigências.

O exemplo selecionado por Kierkegaard para atender ao seu objetivo foi a história de Abraão, o “Pai da fé”. Para ele, o valor de Abraão está justamente na caracterização da escolha. Em sua obediência à ordem de Deus, agiu não apenas contra seus instintos naturais de pai bondoso, mas também contra o preceito ético que proíbe matar um inocente, agravado pela circunstância de que esse inocente era o próprio filho. O ato que ia perpetrar constituía, pois, uma abominação, tanto do ponto de vista amoroso como ético.

Abraão é louvado por essa ação e, no entanto, à luz da ética, ele estava disposto a matar Isaac. Quanto ao herói moral ou “trágico”, representado por Agamenon, não se sente culpado mesmo tendo consumado o terrível ato, não se sente culpado, por se enquadrar no âmbito da ética universal, sendo compreendido como o herói trágico cujo objetivo está acima dos deveres particulares.

Abraão transgrediu a ética, pois seu objetivo vai além dela:

Uma renúncia do universal, uma suspensão da ética. Em vista de sua atitude Abraão se envolve num grau de angústia e fica isolado e sozinho, sem a possibilidade de justificar para os outros sua conduta que aos olhos do pensamento racional parece absurda. A fé em vista do absurdo é a experiência que vive Abraão em relação aos heróis trágicos, pois como indivíduo ele se colocou numa relação absoluta com o absoluto (GARDINER, 2001, p. 67).

Sua ação só encontra justificativa por emanar de um comando divino, endereçado a ele e que não pode ser compreendido pelos outros dentro dos padrões humanos, pelos quais Abraão só poderia ser considerado louco ou hipócrita.

Na análise desse tema por Kierkegaard, transparece em seus escritos a sua experiência pessoal, a ruptura do noivado e os dilemas práticos que parecem impedir a compreensão das categorias gerais, normas estabelecidas que podem ameaçar a integridade do Indivíduo.

Sua tese central, [...] que visa à possibilidade de uma suspensão “teleológica” do ético pelo religioso recebeu inúmeras críticas.[...] a polêmica de que sob certas circunstâncias todas as exigências éticas poderiam ser deixadas de lado

foi estigmatizada como defesa de um “nihilismo moral” que nenhuma retórica poderia desculpar, quanto mais justificar (GARDINER, 2001, p. 68).

Na verdade, segundo Patrick Gardiner (2001), Kierkegaard queria demonstrar que Abraão não estava agindo sem mandato; ele cumpria o que pensava ser o desejo de Deus a ele revelado. Porém, quando esse mandato se encontra em oposição com o juízo moral, como nos apresenta Kant, temos a clara opção de rejeitar que tal ordem tenha provindo de Deus. O nosso autor não discorda de Kant, quando compreende o Indivíduo como alguém que se baseia na ética. Aqui, ele leva em conta o dever de amar a Deus, que, na verdade, num sentido totalmente abstrato é compreendido como o universal, ou seja, o dever.

Sua argumentação prossegue no sentido de que uma coisa é conceder supremacia ao ético e outra, muito diferente, é reduzir a isso o religioso, cujo conteúdo essencial pode ser aceito pela razão finita. Para o religioso, a ética possui uma condição relativa. E a história de Abraão é usada para justificar a relatividade da ética, o que é diferente de afirmar que ela não tenha validade, ou que possa ser dispensada. Não é isso. O que ele pretende demonstrar é que, sob uma perspectiva religiosa, essas exigências morais não estão destituídas de base, mas assumem um aspecto totalmente diverso. Por isso,

A obrigação de obedecer a elas estava num comprometimento anterior com Deus concebido como um “outro” infinito ou absoluto que transcende a razão e a compreensão humanas: o Indivíduo... determina sua relação com o universal por intermédio de sua relação com o absoluto, não sua relação com o absoluto por meio de sua relação com o universal (GARDINER, 2001, p. 69).

Em ‘Temor e Tremor’, encontramos em Abraão a determinação do cumprimento de sua tarefa, uma missão excepcional que o fazia resistir aos ditames da moralidade, universalmente reconhecidos e socialmente estabelecidos. Ele, em sua fé, não só estava preparado para resistir aos ditames da moralidade como também acreditava que voltaria com o filho que iria entregar em sacrifício.

Nesse sentido, a fé estava além dos padrões de racionalidade. Ela exigia um risco ou “salto radical”, um movimento espiritual que demandaria um comprometimento com algo que era objetivamente incerto e paradoxal.

No estágio religioso, o Indivíduo coloca-se diante do absoluto de Deus. É possível uma reflexão frente à existência, pois o homem revê os valores encontrados nos estágios anteriores, redirecionando-os para algo maior, que é o encontro com Deus.

Valoriza-se, ainda, a possibilidade de escolha, núcleo da existência humana que pertence ao homem, descartando a interferência de razões lógicas durante o curso de sua vida. A opção, enquanto possibilidade para todos os homens, é o que caracteriza um Indivíduo existencial, em uma existência autêntica.

4.5.1. A fé como escolha existencial para a transcendência

Segundo Kierkegaard, as forças básicas do universo, que sustentam toda a criação, são as mesmas que compõem o espírito. É preciso, entretanto, vivermos a nossa vida integralmente, em cada instante, porque assim estaremos colocando em movimento aquelas forças, que constituem nosso ser.

A nossa existência é mais do que um “estar aí”, um *dasein*. Ela precisa ser vivida. A ação transformadora é o elemento essencial da nossa subjetividade que, para Kierkegaard, é a verdade exigindo um compromisso interior. A existência é um risco. Jamais poderemos saber se a maneira de viver que escolhemos é de fato a mais correta. E tal incerteza conduz ao desespero que nos revela o *niilismo* da existência. O desespero é parte da condição humana e a única maneira de evitá-lo consiste em o Indivíduo “optar pelo seu [...] eu e dar o “salto de fé” (STRATHERN, 2001, p. 58). Assim, Kierkegaard faz conhecer sua intenção no homem de fé que se manifesta no estágio religioso como o único eu verdadeiro.

4.5.2 Kierkegaard e o suposto salto da fé.

Sören Kierkegaard elaborou um pensamento que o tornou alvo de incompreensões e controvérsias, não apenas no de seu tempo, como também no pensamento subsequente. Para compreendê-lo, todavia, é necessário transitarmos pelo contexto filosófico de sua época.

Kierkegaard tem um estilo próprio de escrever. Seus escritos não partem de premissas cuidadosamente formuladas para se chegar a conclusões definitivas. Há um contraste evidente não apenas com os métodos adotados pelos teóricos sistemáticos, mas também com o modo de fazer filosofia dos autores de orientação empirista, como Locke e Berkeley. Os filósofos sistemáticos e objetivos não teriam encontrado o que realmente importava aos seres humanos como indivíduos. Desta maneira, muitos viam em Kierkegaard um romântico lutando contra a *Aufklärung* um antifilósofo que visava desacreditar as hipóteses dos sustentáculos do iluminismo.

Se, por um lado, as preocupações de Kierkegaard não estavam em consonância com as discussões filosóficas que haviam dominado o cenário até então, por outro, tais discussões suscitaram polêmicas que eram para ele de fundamental importância. Todos os escritos de Kierkegaard são respostas aos desafios colocados pelas tendências disseminadas no pensamento moral e religioso da época.

Na análise de Patrick Gardiner, percebe-se nas obras ‘Migalhas Filosóficas’ e ‘*Post-Scriptum*’ a influência de dois autores. Um deles é Hamann (1730-1788), pensador independente cujos ataques inflexíveis ao racionalismo atingiram Kierkegaard “*com força de uma revelação*” (GARDINER, 2001, p. 76); o outro, Lessing (1729-1781), tem implicação direta em Kierkegaard como constituinte de um ponto de partida comum em ‘Migalhas Filosóficas’ e em ‘*Post-Scriptum*’.

O grande problema para Lessing dizia respeito à condição do cristianismo como religião historicamente orientada. Ele questionava o fato de a natureza histórica ser decisiva para uma felicidade eterna, sustentando que os fatos, mesmo com forte apoio empírico, eram apenas uma probabilidade. Assim, [...] “*declarações históricas, ainda que bem atestadas, seriam necessariamente incapazes de conseguir o mesmo grau de certeza atribuível a relatos em primeira mão ou a testemunhas oculares*” (GARDINER, 2001, p. 77).

Diante de tais questões, Lessing aborda a dificuldade de compreender como as afirmações de um fato histórico poderiam ser invocadas para justificar proposições de caráter transcendente. Para esclarecer, faz a comparação com um “fosso de mau aspecto”, cuja travessia torne necessário dar o “salto”. Para Kierkegaard, o principal mérito de Lessing estava em ter apreendido a natureza do dilema que o confrontava. “*As doutrinas dogmáticas da ortodoxia cristã não se harmonizavam à razão, nem era possível validá-las por considerações simplesmente históricas*” (GARDINER, 2001, p. 78).

Vale ressaltar que a ideia de “salto” vai aparecer no *Corpus* Kierkegaardiano, principalmente na obra escrita pelo heterônimo Johannes Clímacus³², o ‘*Post-scriptum* não-científico às Migalhas Filosóficas’, de 1846. Johannes Clímacus não era cristão, mas acreditava ter melhor compreensão do cristianismo do que a maioria dos seus contemporâneos que diziam professar a fé cristã. A respeito de Climacus, refere Gouvêa que: “*Ele era um humorista, no sentido kierkegaardiano, e deve ser entendido como uma ponte do estágio ético para o religioso*” (GOUVÊA, 2000, p. 266).

No esquema dos estágios o autor desenvolveu a ideia de “salto”, que se dá somente nos momentos de crise. A ideia de “salto espiritual” de Kierkegaard muitas vezes foi mal compreendida, e a expressão “salto de fé” acarretou muita inquietação.

Na concepção de fé de Kierkegaard, o “salto” é uma forma de compreender e expressar nossa liberdade. E percebemos essa liberdade quando experimentamos o medo. Nesse sentido, o indivíduo não existe como ser, existe apenas num estado de constante “vir-a-ser”.

O medo provoca o terror e, na visão de Kierkegaard, a única maneira de escapar-lhe é dar o “salto” igualmente irracional da fé. Ele, com certeza, não se refere a um salto “para o desconhecido, para o escuro”. Como Abraão, que viveu a certeza de estar agindo segundo a presciência de Deus, o texto nos conduz à certeza de que Abraão não duvidou: “*Abraão, porém, creu sem nunca duvidar. Creu no absurdo*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 42).

Portanto, a ideia de “salto” referia-se a uma decisão livre, um estágio diferente, a um outro estilo de vida, um paradigma novo, um *telos* diferente, e assim a “uma existência que se tornaria uma nova criação”, 2Cor 5,17 (GOUVÊA, 2000, 131).

O que ilustra ‘Temor e Tremor’ é que Abraão não está na situação do herói trágico que deveria escolher entre valores subjetivos (individuais) e valores objetivos (a cidade, a comunidade), como ocorreu a Agamenon, na tragédia grega. Abraão coloca-se diante de Deus com sua fé e espera confiante no poder todo-poderoso. A fé conduz Abraão a uma opção que vai além das normas morais. No entanto, caso o sacrifício se tivesse concretizado, Abraão não teria como se justificar à luz de uma ética humana.

³² Johannes Clímacus ou João das Escadas, João Clímax, ou ainda como prefere Patrick Gardiner, João Alpinista. Estas seriam as possíveis traduções para Johannes Clímacus. O fato é que Sören Kierkegaard toma emprestado este nome de um autor místico medieval, que teria escrito a obra *A Escada da Ascensão Divina*. Johannes Clímacus é o autor de *Migalhas Filosóficas*, de 1844 e da obra *Post-scriptum* não-Científico, de 1846.

É necessário, pois, fazer uma distinção no enfoque dado à crença, ou fé. No “sentido direto”, relevante para as afirmações históricas, ela está presente em nossas atitudes corriqueiras em face do mundo e representa uma dimensão natural da consciência humana. No “sentido eminente”, relativo às afirmações histórias paradoxais do cristianismo, a fé exige que aceitemos algo que é ofensivo à razão e que confunde a compreensão humana, por não ser passível de justificação, por não estarmos diante de uma hipótese histórica clara.

Para Kierkegaard, o fato histórico, conteúdo da análise, tem um caráter peculiar, já que não é “*fato histórico comum, mas um fato baseado em uma autocontradição*” (GARDINER, 2001, p. 72). As referências ao caráter miraculoso da fé, que exige não apenas um salto, mas um salto no racionalmente inconcebível, significam que para essa opção, pressupõe-se a assistência divina. Isso descarta qualquer vantagem temporal.

Quando Kierkegaard afirma que a razão tem seus limites, sugere a necessidade de ter coragem para justificar o salto. Segundo Álvaro Valls (1999), o salto da fé que identificamos em ‘Temor e Tremor’, apresenta um “duplo movimento”: o movimento socrático que tudo abandona e fica só com a “ideia abstrata” do bem, e o movimento de Abraão, disposto a despojar-se de tudo, mas impregnado da certeza de que voltará do monte com Isaac. Nesse sentido, sua fé é uma fé por força do absurdo.

Fé, como Kierkegaard a compreende, não é uma questão de evidências, condições ou observações superiores. Sua possibilidade depende da assistência divina que vai além do racional e não se justifica no nível ético. Para Abraão, é a fé que induz ao salto da razão e da ética para o plano do absoluto, além do entendimento. Ele é um exemplo que ilustra, na sua radicalidade, a situação do homem religioso. A fé representa um salto, a ausência de mediação humana, precisamente porque não pode haver transição entre o finito e o infinito.

4.6 A crítica ao cristianismo.

Observa-se em Kierkegaard como em Nietzsche uma acirrada polêmica com a Igreja de seu tempo. Podemos perceber, em alguns pontos de sua obra, uma visão da religião como ‘ódio’ a algumas formas de vida. Para Heidegger, ele é um “*pensador*

religioso, o único à altura do destino de seu tempo”, ou seja, ele é de uma época que foi de crítica à religião cristã (apud VALLS, 2007, p. 388).

Existe uma expressão proveniente da reflexão kierkegaardiana, “cristicidade” ou “crístico”, usada pelos alemães e que vai aparecer em Nietzsche, expressão que está muito além do significado de cristianismo e de cristandade. Que queria Kierkegaard significar com a expressão “cristicidade”? Segundo Álvaro Valls, no texto póstumo de Vergote da kierkegaardiana n. 19:

Kierkegaard, filósofo da cristicidade traz as perspectivas para a eterna possibilidade de ser cristão hoje, levando em conta a subversão dos conceitos que o evento crístico nos deixou, com sua mensagem. E lembra que a expressão do ‘crístico’ reaparece em Nietzsche (apud VALLS, 2007, p. 389).

Para nós, na atualidade, é bastante difícil vislumbrar além do cristianismo e da cristandade o que seria a ‘cristicidade’ - conceito, na visão de Nietzsche e Heidegger, do que é especificamente cristão. É, no entanto, em Sören Kierkegaard, em toda a sua obra, que perceberemos a presença desse conceito e conseguiremos compreendê-lo.

Para Kierkegaard, é necessário distinguir cristandade e cristicidade na ênfase à prática da vida cristã. No seu pensamento há uma perspectiva de possibilidade de tornar-se cristão, também hoje:

O ser cristão não consiste num cristianismo de dogmas aceitos de modo passivo, e sim numa certa vivência, vivida de maneira prática. Ora, a produção kierkegaardiana insiste no ‘tornar-se cristão’. No contexto da Dinamarca isso equivalia à questão: como anunciar o cristianismo aos que se dizem cristãos? (VALLS, 2007, p. 392).

Kierkegaard insiste em dizer que não é cristão, mesmo quando se envolve, à sua maneira, com o cristianismo. Para ele, sua tarefa é socrática, ou seja, *“consiste em revisar a noção de ser cristão”* (VALLS, 2007, p. 403).

Por isso declara, de forma contundente: *“não digo que sou um cristão, mas posso mostrar que os outros o são menos do que eu”* (VALLS, 2007, p. 405). No contexto da Dinamarca daquela época, irá contrapor o mundo e a prática cristã, “o ser cristão”. Na realidade, ao falar de cristianismo, ele não se esquivava de fazer a distinção entre cristandade e cristicidade.

Em seus Diários, Kierkegaard relaciona a semelhança do seu trabalho ao que Wilhelm Lund, contraparente seu, realizava aqui no Brasil. Refere que, enquanto Lund

se perdia nas escavações de fósseis antediluvianos, ele, Kierkegaard, exumava conceitos cristãos, numa época em que “ser cristão” significava tão somente viver na cristandade. O cristianismo floresce em meio a pastores de uma Igreja em que todos se fazem cristãos, sem opção ou decisão livre – um Estado cristão.

Nessa comparação, o uso metafórico do verbo “exumar”, próprio do trabalho com fósseis, denota o empenho de Sören Kierkegaard em traduzir o significado dos conceitos do cristianismo, o seu esforço para desenterrar e reencontrar os conceitos em sua originalidade, trazendo à luz aspectos essenciais dos conceitos fundamentais do cristianismo do Novo Testamento. A partir de sua leitura do que é o cristianismo podemos perceber formas que em sua época passavam por cristãs.

Kierkegaard critica a cristandade em nome do cristianismo e escreve em ‘Obras do Amor’ sobre a necessidade de defender a humanidade da crescente demanda do cristianismo. Como adversário da cristandade, convida a pensar como é possível, ainda hoje, uma vida de autenticidade cristã – o tornar-se cristão.

Reduzir o ser-cristão à cristandade é inaceitável, visto que o sentido do termo cristandade é, não só, o conjunto de povos ou países cristãos, mas também a qualidade do que é ser cristão. Nem todos os povos que se dizem cristãos o são verdadeiramente. É necessário diferenciar os dois sentidos e para isso Kierkegaard usa expressões diferentes: cristandade, para os povos chamados cristãos, e cristicidade, para a qualidade do ser cristão.

Thomas Casey (2009) faz uma observação sobre a vida e a obra de Kierkegaard como escritor cristão, afirmando que, em certo aspecto, é um pensador que assegura a prioridade do subjetivo sobre o objetivo, do individual sobre o social, optando geralmente por um ponto de vista restrito, mais que por uma perspectiva ampla. Ao colocar em discussão o que devia ser o “tornar-se cristão”, o chamado ao discipulado faz com que a vida das pessoas se torne mais difícil. Por isso, torna-se uma exceção, um autor que perseguia um objetivo excêntrico: aquele de mostrar a via que conduz a Cristo.

Embora Kierkegaard entendesse que seus contemporâneos dinamarqueses viviam em uma cultura apenas nominalmente cristã, não era considerado um teólogo conservador. Salvo algumas exceções, ele aceitava os dogmas da comunidade luterana. Em outras palavras, em geral não tinha problema com o conteúdo do cristianismo, com a fé em si mesma, pois “*o que mais estava em seu coração era o “como” da fé cristã*”

(CASEY, 2009, p. 366, tradução nossa)³³, ou seja, a ajuda dele aos seus contemporâneos para que assimilassem a fé nas circunstâncias da vida.

³³ Ciò che piú gli stava a cuore era il “come” della fede cristiana.

5 CONCLUSÃO

O estilo de Kierkegaard é intenso, carregado de imagens e permeado de locuções bíblicas. Ele era luterano, viveu e morreu celibatário, torturado pela saudade daquela que não pôde ter por esposa. Era alguém que possuía um coração transbordante de tristeza e um desejo ardente de fé. Transmitiu à posteridade belas páginas literárias, que só agora, um século e meio depois de sua morte, tiveram uma notável divulgação, em todas as línguas.

Em 1923 foi publicada, em alemão, uma edição completa de sua obra, compreendendo vários volumes, onde se encontram trabalhos de envergadura como ‘Temor e Tremor’, ‘Conceito de Angústia’, ‘Repetição’, entre outros que hoje podem ser lidos em francês, em inglês, em espanhol e agora também em algumas traduções para o português. Os títulos de seus livros nos revelam um pensador excêntrico, um indivíduo original, que trouxe realmente algo de novo para a filosofia.

Sören Kierkegaard recebeu uma educação que ele próprio qualificava de estranha. Nascido em Copenhague em 1813, morreu na mesma cidade em 1855, aos quarenta e dois anos de idade. Seu ambiente familiar era austero, envolvido pelo pietismo³⁴ e puritanismo³⁵, o que o levou a abandonar a ideia de ser pastor, após um curso de filosofia e teologia. Sua vida atravessou uma fase de entrega ao vício e aos prazeres em teatros e salões de festas.

Tinha, no entanto, um físico pouco atraente e preocupava-se com as doenças que o humilhavam, chegando por vezes a sentir-se só e abandonado por todos. Em seu diário, conforme nos apresenta Paul Strathern (1999), refere-se à sua miséria pessoal dizendo que *“foram negadas as qualidades físicas exigidas para fazer [dele] um ser humano completo. [...] e em certo ponto menciona uma desproporção entre (sua) alma e (seu) corpo”* (STRATHERN, 1999, p. 24). Ainda assim, considerava proveitosas as situações que lhe foram impostas, bem como a solidão, por lhe propiciarem momentos para a reflexão.

³⁴Lima Vaz, 2002, p. 322, define o pietismo como um movimento religioso no seio do luteranismo alemão, que floresceu nos fins do século XVII e no século XVIII, a partir da Universidade de Halle e tendo como principal inspirador o teólogo J. Spener. Acentuava a piedade interior, a importância da “conversão”, a dimensão ética do Cristianismo e a experiência religiosa.

³⁵ Seita protestante que pratica princípios morais e rígidos e formas simples de adoração.

Em cada um de seus escritos revela a preocupação religiosa e, ao mesmo tempo, a vontade de libertar-se do luteranismo, religião oficial da Dinamarca, que lhe parecia um culto burocrático e formalístico, por ele combatido e criticado com veemência.

A todos esses traços singulares acrescentemos o afeto malogrado, que lhe preencheu toda a vida e obteremos um perfil mais ou menos vivo do pensador dinamarquês que viria a ser a matriz intelectual de muitas doutrinas de nosso tempo. O individualismo religioso transferido para o plano da filosofia, significa a derrubada do universal pelo singular, o repúdio das categorias genéricas e a negação dos conceitos abstratos.

Em Kierkegaard a ironia é uma atitude diante da vida e segundo ele, como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se pode considerar digna do homem. A ironia parece identificar-se com o mistério que se divisa por trás do discurso:

A forma mais corrente de ironia consiste em dizermos num tom sério o que, contudo não é pensado seriamente. A outra forma, em que a gente brincando diz em tom de brincadeira algo que se pensa a sério, ocorre raramente (KIERKEGAARD, 2005, p. 216).

Para ele, *“o ironista verdadeiro não tem outra coisa a fazer senão resolver toda a situação, tornando-se ele mesmo objeto da ironia geral”* (KIERKEGAARD, 1972a, p. 69), que o ajuda, como aos atores de teatro, a dar sua interpretação sobre a existência, permitindo assumir a visão e a atitude apaixonada da fé.

A verdade que Kierkegaard procurava não era a verdade universal, válida para todos os seres e todos os tempos como queria Hegel, mas buscava a verdade dele e para ele: aí está o homem como indivíduo na sua singularidade. Contudo, a verdade que ele se esforça por descobrir no âmago de sua própria vida será sempre uma contradição, um absurdo. Para Kierkegaard o refúgio do homem angustiado é a fé, a fé da qual vive, por opção, o justo. *“Torna-se indispensável, porém, a humilde coragem do paradoxo para atingir então toda a temporalidade em razão do absurdo, e coragem semelhante somente a dá a fé”* (KIERKEGAARD, 1967, p. 69).

Ele coloca o indivíduo concreto como raiz profunda da existência, elevando-o a elemento central do pensamento filosófico. O indivíduo é, pois, o eixo-condutor do seu pensamento.

O conteúdo de sua reflexão é, por conseguinte, uma reprodução da doutrina de Lutero, com tonalidades românticas, peculiares à primeira metade do século XIX, mas há também o conteúdo da filosofia que se manifesta no combate à teoria de Hegel. Sucedeu ao estudante dinamarquês o mesmo que a Descartes, após o estudo da filosofia nos moldes universitários das respectivas épocas. Descartes saíra insatisfeito com a filosofia de Aristóteles; assim também Kierkegaard não admitia o racionalismo presente na ‘Fenomenologia do Espírito’ de Hegel.

Seu método de comunicação indireta induz o leitor a um autoexame, fazendo-o apropriar-se do texto objetivamente, de tal forma que o seu julgamento equivalha a um autojulgamento. Tal método requer atenção a cada palavra e à trajetória dialética da obra inteira.

Hegel era considerado por Kierkegaard o expoente do racionalismo sistematizado, com uma visão de mundo de precisão geométrica: o universo é um todo racional, cujo dever segue a lei da razão, imanente nele, como fundamento de todas as coisas. Kierkegaard investe contra esse mestre, que era considerado como livro-texto dos estudantes e intelectuais da época.

Por outro lado, em ‘Migalhas Filosóficas’, Kierkegaard apresenta-nos o fato absoluto como uma relação pessoal com a fé cristã, pois o fato absoluto é também, ao mesmo tempo, um fato histórico e, como tal, objeto da fé.

Assim como Hegel engrandeceu a razão, Kierkegaard fará valer o lado irracional que representa o absurdo e o incoerente da vida. Fidelidade ao cristianismo e crítica ao hegelianismo são as características predominantes do escritor dinamarquês.

A angústia e o desespero são paradigmas que possivelmente marcam o momento de maior maturidade filosófica de Kierkegaard, relacionados à sua obra ‘O Conceito de Angústia’, que se completa com ‘Desespero humano ou A Doença mortal’. Das obras publicadas, essas são consideradas as mais difíceis e têm como objetivo esclarecer o tema do pecado (o mal), ou seja, investigação do vazio da vida e do sentido ou falta de sentido da existência humana.

Sobre sua influência na filosofia contemporânea e nas correntes atuais do pensamento encontramos inúmeros documentos. Possivelmente, ainda não houve uma abordagem mais completa e aprofundada do método que estrutura o pensamento kierkegaardiano, no seu principal esquema intelectual, que possibilite e esclareça a criação das categorias filosóficas que permeiam toda a sua vida e obra.

Portanto, desespero e angústia caracterizam finalmente, de certo modo, o existente. Existir é sofrer necessariamente o desespero e a angústia, ligados um e outra à realidade e à possibilidade da culpa. Pelo simples fato de o Indivíduo se sentir na obrigação de escolher e arriscar-se, quando escolhe deve desesperar. “*O desespero que salva é a negação absoluta e definitiva do finito*” (KIERKEGAARD, 1972a, p. 56). Quem escolhe o desespero escolhe-se a si mesmo no seu valor eterno, colocando tudo em risco numa jogada paradoxal.

A existência é constituída de paradoxos e o homem no seu existencial deve optar a favor ou contra a própria existência, em um processo dialético-paradoxal. No método dialético de Kierkegaard, os estágios não toleram mediação como em Hegel, e somente pelo salto qualitativo que se dá em momentos de crise é que ocorre a recusa ao modo de vida estético e seguro, para assumir o modo ético e religioso.

A história da vida individual é feita por movimentos bruscos de estágio, em estágio e, na iminência de um salto, a angústia assola o indivíduo no momento crucial da escolha. O mal entra no mundo por um salto que se pressupõe a si mesmo na tentação, e o desespero é, se assim podemos dizer, o mal do mal. Sofrer o desespero coloca-nos acima do animal. É uma vantagem poder desesperar; o desespero, entretanto, é uma das nossas misérias e também a nossa perdição.

Se o ser humano não fosse determinado enquanto espírito, enquanto relação, não poderia nem se angustiar nem desesperar; tampouco o poderia se não fosse uma síntese e se não tivesse recebido sua firmeza de Deus, logo ao nascer.

Nesta abordagem, foi desenvolvida a exposição sobre o problema do indivíduo e sua existência que perpassa a obra ‘Temor e Tremor’, de Kierkegaard, considerando de um lado os *stadier* como fases da existência, pelas quais o ser humano passa, e as escolhas que deverá fazer; de outro lado, considerou-se o salto da fé como decisão livre do homem e da mulher diante do absoluto de Deus. Tudo isso não é de fácil compreensão, por basear-se no problema da existência que ressalta a angústia e o desespero nas diversas formas de luta do ser humano consigo mesmo, na conquista de sua individualidade.

Foi esta a experiência dramática que viveu o autor: a fusão entre o universal e o particular, a tensão entre o racional e o irracional, a liberdade e o determinismo, a obrigação moral e a falta de responsabilidade, a explicação abstrata e o mistério individual de onde parte todo o discurso kierkegaardiano a propósito do ser humano em sua existência.

Sua tese em defesa da subjetividade, em estilo irônico, é dirigida, sobretudo, contra a filosofia em voga em seu tempo, o hegelianismo. Seu pensamento caracteriza-se por violenta reação contra os pensadores especulativos e abstratos afastados daquilo que era fundamentalmente humano: a existência.

Kierkegaard busca refletir não sobre uma verdade absoluta, mas sobre uma verdade pessoal, um ajustamento crítico e existencial do homem ao seu mundo, que se pode conseguir através da vivência individual, reflexivamente orientada e não por meio de teorias que terminam em construções sistemáticas.

Sua obra nasce das indagações pessoais que ele se faz e principalmente de uma pergunta fundamental: como compreender-se na existência? Ele proclamou que todo indivíduo deveria fazer da própria vida uma resposta subjetiva ao sentido da existência. Todo o esforço de Kierkegaard está em fazer o leitor de sua obra despertar para o que significa realmente existir como indivíduo, livrando-o da ilusão de segurança que a razão por si só pretendia trazer.

Em ‘Temor e Tremor’ ele utiliza a passagem do sacrifício de Isaac por Abraão para explicar, em oposição ao hegelianismo, por que a fé não é inferior à razão, mas um dom, um longo aprendizado, um “movimento duplo” do espírito humano, um movimento pelo qual o indivíduo salta para a religiosidade, que, entretanto, não pode ser concretizado sem a assistência divina.

Nessa obra, o autor colocou em evidência a noção de fé, que definiu como um ato subjetivo, um salto que não pode ser concretizado sem a assistência divina. Por certo, encontramos ainda a temática da primazia do indivíduo e a ênfase na escolha. Ele procurou enfatizar a individualidade e a responsabilidade pelas ações e enfocou a existência enquanto exercício da liberdade, apesar dos riscos que essa traz. É usando a liberdade que homem e mulher exercem o direito de ser, de existir, de construir o futuro e engajar-se na própria história particular, com compromisso.

Kierkegaard era um crítico e seu pensamento não se organizava de forma convencional. Quem se aproxima de seus escritos não encontra definições claras e precisas sobre os temas por ele trabalhados. A obra de Kierkegaard se constrói por meio da desconstrução; ele não se interessa em formar opiniões, mas em despertar as pessoas para a importância de refletir sobre sua própria vida e as escolhas que podem fazer. Criticou uma ortodoxia que não privilegiava um sentido renovado para a existência. O que ele rejeitava, na verdade, era a falta de radicalidade religiosa.

As categorias kierkegaardianas, como ironia, cristianismo, poesia, filosofia, individualidade, angústia, desespero, são elementos de uma reflexão filosófica singular, de um pensamento aberto, em que a tentativa de ordem nos moldes sistemáticos seria abominável ao pensador existencial. Elas representam marcas de um estilo vigoroso e intrépido em que salienta a existência enquanto momento dramático, fusão entre o universal e o particular, o racional e o irracional, a individualidade e a existência da coletividade, entre a explicação abstrata e o mistério individual.

Quando Kierkegaard distinguiu os três estágios na existência do ser humano, o estético, o ético e o religioso, ele quis evidenciar que a existência humana desenvolve-se a partir de etapas, em que ocorrem crises que, por força de muitos fatores, exigem a adoção de uma nova forma de vida, um passo adiante, uma necessidade que impulsiona à etapa seguinte: o estético exige o ético.

O indivíduo ético expressa o universal em sua vida a partir de categorias como o bem, o mal, o dever ou obrigação moral – *bonum faciendum, malumque vitandum*³⁶ – e deixa de ser externo, contingente, passando a necessário, consistente e autocriativo. Mesmo quando escolhemos o ético, elementos estéticos podem permanecer. No entanto, é esse homem que em sua existência ética entra em crise e no seu desespero como ser humano dá o salto na fé, entrando na esfera do religioso.

Assim, por um processo dialético, uma argumentação, surge, em relação ao ético, uma insatisfação que traz agora um outro elemento, o “Outro absoluto” que justifica todas as exceções. Aqui, Kierkegaard examina a noção de fé e a define como um ato subjetivo último.

Do ponto de vista religioso, a ética apresenta uma condição relativa. Quanto à história de Abraão, no entanto, não se pode dizer que as exigências morais fossem dispensadas, mas a obrigação de obedecer a essas exigências estava num comprometimento anterior com Deus.

Sören Kierkegaard tinha uma ligação estreita com o pensamento de Jesus Cristo, mas era crítico da falta radicalidade religiosa e acreditava que o cristianismo jamais se resumiria em um “*tomar-algo-por-verdadeiro*” (VALLS, 2007, p. 395). Nesse sentido Kierkegaard e Nietzsche³⁷ estariam em uma mesma linha de pensamento. O cristianismo não é uma doutrina, e sim uma mensagem existencial, não sendo, pois,

³⁶ O bem deve ser feito e o mal deve ser evitado.

³⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão, autor de ‘Assim falou Zaratustra’, ‘Além do bem e do mal’, ‘Para a genealogia da Moral’, entre outros.

indiferente à pessoa que a expõe. Jesus Cristo não instituiu docentes, mas seguidores, de modo que, para Kierkegaard, o cristianismo só pode ser exposto com a existência, o testemunho e o martírio.

O filósofo dinamarquês era, sem dúvida, alguém cujo pensamento estava muito além de sua época. Alguém que se interrogava sobre o sentido da existência e insistia para que todo indivíduo não só se perguntasse pelo seu sentido, mas também fizesse da própria vida uma resposta subjetiva a ela.

Ele foi um autor melancólico com uma mente incisiva e analítica, com uma forte ambição de criar um ponto de vista novo e diferente da filosofia tradicional. Era um filósofo hábil, de uma mente brilhante, combinando diversas qualidades intelectuais.

Sua experiência de fé e a crise que dela resulta é inseparável de sua filosofia da existência. Kierkegaard foi um pensador dialético. No entanto, é preciso diferenciar o seu uso do termo ‘dialética’, da compreensão de dialética em Hegel. Este foi o criador de um sistema que influenciou profundamente o movimento filosófico moderno, com base na lógica da dialética; um dialético que subordina a dialética ao seu ponto de vista idealista, razão pela qual algumas vezes o termo ‘pensamento dialético’ é vagamente definido como uma ênfase no embate de perspectivas.

Para Kierkegaard, entretanto, pensar dialeticamente pode significar lidar filosoficamente com uma ideia cujos pressupostos não estão à nossa disposição.

Kierkegaard faz-se portador da “interioridade”. Nessa vertente o sentido da filosofia é a reflexão sobre a “caverna”, o cotidiano, a realidade obscura da alma e não a contemplação da ideia, ou a busca histórica do saber absoluto pelo viés da objetividade. Sua dialética é mergulho no Indivíduo, na finitude da existência, no instante. Rejeita as filosofias da objetividade, a favor da verdade pessoal. (MARTINS, 2000, p. 45).

No caminho percorrido em sua existência, Kierkegaard afirma ter um só objetivo: alcançar o movimento cristão e esclarecer o seu dever. Para ele, ninguém entra no cristianismo mediante a reflexão, mas ela permite que cada um se torne cristão.

Os últimos anos de Kierkegaard foram repletos de escritos polêmicos contra os excessos da Igreja e do Estado, e também sobre o fracasso da cristandade em admitir suas grandes falhas como representante do cristianismo. Em 1854, ele começou a publicar artigos em jornal e, mais tarde, panfletos denominados ‘O momento’, em que os ataques atingiram sua plena capacidade.

No final da vida, Kierkegaard combateu fortemente a Igreja, ridicularizou seus grandes líderes, questionou suas práticas e mesmo algumas de suas noções doutrinárias. Com ênfase no individual, foi um crítico da multidão e da imprensa. A declaração de que a ‘subjetividade é a verdade’, feita por um dos seus pseudônimos, Johannes Clímacus, parece implicar sua definição como um autor que prima pela subjetividade.

As técnicas literárias de Kierkegaard apoiavam-se em recursos desenvolvidos no romantismo alemão e faziam dele um devedor de Goethe, em cujo personagem Wilhelm Meister³⁸ se inspirou para nomear o heterônimo Juiz Vilhelm. Foi, de fato, profundamente afetado pelo romantismo. Ele sabia ser um mestre da ironia e muitas vezes a sua atitude irônica acompanhava uma melancolia e um desespero interiores que eram constantes e penetrantes.

Kierkegaard insistiu na natureza paradoxal da fé, no absurdo, no “escandaloso” caráter da mensagem cristã contra a razão humana. Desenvolveu um papel corretivo, em que a exigência do Novo Testamento não deveria ser rebaixada em favor de torná-la realizável por uma sociedade amante do mundo, cumprindo manter essa exigência em toda a sua severidade, mesmo quando impossível alcançá-la.

Em ‘Temor e Tremor’, a ideia da fé em virtude do absurdo acarretou críticas a Kierkegaard e trouxe-lhe a pecha de irracionalista. No entanto, o que ele pretendia e queria dizer, aquilo pelo qual viveu e morreu, não deixou de ser recorrente para o sentido mais profundo do que seria o existir e o desespero existencial.

Essas condições, a angústia e desespero que se fazem presentes, tinham e têm a ver com a sociedade de massa e o desaparecimento do indivíduo isolado, com o consumismo, a depressão e a sensação prevalente da falta de sentido, o soçobrar dos valores cristãos, a crise epistemológica, a secularização absoluta, uma mera pluralidade que se transforma em inclusivismo. Diante desse movimento existencial irônico-crítico, traduzido em estádios, etapas ou estações da vida, é possível afirmar que Kierkegaard é – e não pode deixar de ser – um autor para a atualidade.

³⁸ Wilhelm Meister, personagem central dos livros de Goethe ‘Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister’ (1796) e ‘Os anos de viagem de Wilhelm Meister’ (1821).

REFERÊNCIA

ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 4. ed. Lisboa: Presença, 2000.

ABBAGNANO, Nicola. **Introdução ao existencialismo**. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ALMEIDA, Jorge, VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

AMORÓS, Celia. **Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero**. Barcelona: Antropos, 1987.

AQUINO, Marcelo F. O absoluto na Ciência da Lógica. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, AMEIDA, Custódio Luiz Silva de (Org). **O Deus dos Filósofos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002. p.177-200.

ARNOLD, W., EYSENCK, H., MEILI, R. **Dicionário de Psicologia**. São Paulo: Martins Fonte, 1982.

BALTHASAR, Hans Urs von. **O Cristão e a Angústia**. Tradução Antônio Alves Guerra. São Paulo: Novo Século, 2004.

BANNOUR, Wanda. Kierkegaard. In. CHÂTELET, François (Org.). **A Filosofia e a História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

BECKER, Ernest. **A negação da morte**. Petrópolis: Vozes. [19-]

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**. Tradução Ecumênica. TOB. São Paulo: Loyola. 1994.

BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico** – Prosódico da Língua Portuguesa. São Paulo: Brasília. 1974.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**, Vozes: Petrópolis, 1993. vol. III, cap. X, p. 330-332.

CAÑAS FERNANDES, José Luiz. **Sören Kierkegaard: entre la inmediatez y la relacion**: los “dos” estádios de la vida. Madrid: Trotta, 2003.

CASEY, Thomas. Sören Kierkegaard. **La Civiltà Catolica**. v. 1, n. 3821, p. 365-377, sett., 2009.

CASTRO, Milene Costa dos Santos de. **Razão e Fé**: uma leitura da obra Temor e Tremor de Kierkegaard. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte: 2009.

CIRNE-LIMA, Carlos. O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; ALMEIDA, Custódio Luiz Silva de (Org). **O Deus dos filósofos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CIRNE-LIMA, Carlos. O Absoluto na Historia da Filosofia: uma questão sistemática. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; ALMEIDA, Custódio Luiz Silva de (Org). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes. 2003, p. 11-35.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética**: Direito, Moral e Religião no mundo moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CORETH, Emerich et alii. **La filosofia del siglo XIX**. Barcelona: Editorial Herder, 1987. v.9.

D'HONDT, Jaques. **Hegel**. Lisboa: Edições 70, [19-].

EVANS, Jan E. Miguel de Unamuno's Reception and Use of the Claim that “Truth is Subjectivity”. **Revista Portuguesa de Filosofia**, n. 2.4, v. 64, p. 403-415, 2008.

FABRO, Cornélio. La “Comunicazione della Verità” nel pensiero di Kierkegaard. In: FABRO, Cornélio (Org.). **Studi Kierkegaardiani**. Brescia: Morcelliana, 1957, p.125-163.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

FERRATA, Mora José. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Maria Stela Gonçalves et alii, 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Tradução José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

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

GILES, Thomas Ranson. KIERKEGAARD, Soren. **História do existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: E. P. U, 1975.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo Paradoxo**: uma introdução aos estudos de Sören Kierkegaard e de sua concepção da Fé Cristã. São Paulo: Novo século, 2000.

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

HASBSMEIER, Eberhard. Kierkegaard - Pessoa e obra - Biografia e filosofia. **Revista Educação e Filosofia**, n. 13, 1993.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUISMAN, Dênis. **Dicionário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JOLIVET, Régis. **As Doutrinas Existencialistas de Kierkegaard a Sartre**. Tradução Antônio de Queirós Vasconcelos e Lencastre. 3 ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961. 02-63 p.

KIERKEGAARD, Sören. **O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução João Gama revista por Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, Sören. **O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2 ed. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2005a.

KIERKEGAARD, Sören. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2005b.

KIERKEGAARD, Sören. **Temor e Tremor**. Tradução Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967.

KIERKEGAARD, Sören. **Conceito de angústia**. Tradução João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972a.

KIERKEGAARD, Sören. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Tradução Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Sören. **Diário de um Sedutor**. Temor e Tremor. O desespero Humano Tradução Carlos Grifo, José Marinho, Adolfo Casais. São Paulo: Nova Cultural, 1998. (Os pensadores).

KIERKEGAARD, Sören. **Estudios Esteticos II**: de la tragédia y otros ensayos. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.

KIERKEGAARD, Sören. **Mi Punto de Vista**. 4. ed. Traducción Jose Miguel Velloso. Buenos Aires: Aguilar. 1972b.

KIERKEGAARD, Sören. **O banquete: in Vino Veritas**. Tradução Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores, 1953.

KIERKEGAARD, Sören. **Textos selecionados**. Tradução e notas de Ernani Reichmann. Curitiba: UFPR, 2001.

KIERKEGAARD, Sören. **Johannes Clímacus, ou é preciso duvidar de tudo**. Tradução Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, Sören. **O Desespero Humano**. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LEBLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação liberdade, 2003.

- MAHEU, Rene. Discurso inaugural, In MAHEU, Rene (ed.), **Kierkegaard Vivo**. Tradução Andrés-Pedro Sánches Pascual. 3. ed., Madrid: Alianza, 1980, p.17-49.
- MARÍAS, Julián. **O Tema do Homem**. Tradução Diva Ribeiro e Toledo Piza. São Paulo: Duas Cidades, 1975.
- MARTINS, Geraldo Majela. **A Estética do Sedutor**. Uma introdução a Kierkegaard. Belo Horizonte: Mazza edições, 2000.
- MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas**. Recife: UNICAP, 2004, p. 5-43.
- MONDI, B. **Introdução à filosofia**: problemas, sistemas, autores, obras. Tradução J. Renard. São Paulo: Paulinas, 1981.
- MORAIS, Gerson L. O salto da fé em Kierkegaard. **Phrónesis**, Campinas, v. 4, p. 107-122, Jan/Jun, 2002.
- MURTERIRA, José Maria. Kierkegaard: angústia e fé. **Broteria**, v. 126, n. 3, p. 345-348, 1998.
- NUNES, Inês Helena Madruga. Kierkegaard: O Itinerário Dialético entre Finito e Infinito. **Cadernos da ESTEF**, n.41 v. 42, p. 84-97, 2009.
- PAMPALONI, Massimo. O palhaço de Kierkegaard: a urgência da redescoberta da iniciação Cristã. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 337, p. 562-576, nov.,2000.
- PAULA, Márcio Gimenes de. O silêncio de Abraão: os desafios para a ética em Temor e Tremor de Kierkegaard. **INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade**, v. 3, n. 4, p. 55-72, 2009.
- PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. **Deus na filosofia do século XX**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.
- PERINE, Marcelo. Reflexões a partir da Encíclica *Fides et Ratio*. **Revista de filosofia Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p. 149-164. maio/agosto, 1999.

PIZETTA, Inácio. A repetição como movimento para frente. A nova categoria kierkegaardiana. In: ALMEIDA, Jorge; REYSON, Deyve M.; PAULA, Márcio Gimenes de. **Sören Kierkegaard no Brasil**. João Pessoa: Ideia, 2007.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**: por uma nova imagem de Deus. Tradução José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: Do Romantismo até nossos dias. Vol. 3, São Paulo: Paulinas, 1991.

RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. Leituras 2. Tradução Marcelo Perine e Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, p 15-44.

ROLPER, William; SMITH, Linda. **Introdução ao estudo das idéias** - religião e filosofia no passado e presente. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

SARTRE, J.-Paul. El universal singular, In: MAHEU, R. (ed.), **Kierkegaard Vivo**. Tradução castelhana Andrés-Pedro Sánches Pascual. 3. ed., Madrid: Alianza, 1980, p. 62-85.

SIDEKUM, Antônio. O homem como síntese e o desespero-desafio em Sören Kierkegaard. **Estudos Leopodenses**. vol. 28, n. 130,1992.

STRATHERN, Paul. **Kierkegaard em 90 minutos**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

TEATRO VIVO. **Introdução e história**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

WAHL, Jean. **Historia del Existencialismo**. Tradução Bernado Guillen Juncal, Argentina: Dedalo, 1960.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo**: ensaio sobre a Ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 67-85.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Kierkegaard: O fato absoluto. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org). **O Deus dos Filósofos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 241-246.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Algumas reflexões sobre razão e religião em kierkegaard.** Apostila. Filosofia. Biblioteca do ISI/FAJE. Belo horizonte, p. 243 -259, 1999.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro, Sobre as críticas ao cristianismo e à cristandade em Nietzsche e em Kierkegaard. **Síntese.** Belo Horizonte, v. 34, n. 110, p. 387-409, setembro-dezembro, 2007.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia I:** problemas de fronteira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I.** 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV:** Introdução à Ética filosófica 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. O Senhor e o Escravo: uma Parábola da Filosofia Ocidental. **Síntese Nova Fase,** Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, jan./abr. 1981.

VAZ, Henrique C. de Lima. Para ler a fenomenologia do espírito. **Síntese,** Belo Horizonte, v. 14, n. 36, p. 93-97, jan./abr. 1986.

VERGEZ, André; HUISMAN, Denis. **História dos filósofos.** Tradução Leila de Almeida Gonzalez. 6. ed., Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1970.

VIALLANEIX, Nelly. Kierkegaard: **El único ante Dios.** Barcelona: Editorial Herder, 1977.

VILA-CHÃ, João J. Sören Kierkegaard em Nós: O Gênio da Existência Pensada. **Revista Portuguesa de Filosofia,** n. 2, v. 64, p. 711-740, 2008.

ZAHAR, Jorje (ed.) **Dois reações a Hegel: Marx e Kierkegaard.** Disponível em: <http://br/geocities/mcros09/uma_historia_da_filosofia_ocidental_15.htm> Acesso em 05. nov. 2009.

ANEXO A - Tragédia grega: O Sacrifício de Agamenon

Reinava a paz na Argólida. De repente, um fato grave abalou o reino de Esparta: o príncipe troiano Páris ou Alexandre raptara Helena, esposa de Menelau. [...] Como todos os reis da Hélade estivessem ligados por juramento a Menelau, organizou-se uma formidável expedição, cujo comandante-em-chefe era o rei de Micenas, Agamenon. Numa primeira tentativa, a frota helênica não conseguiu chegar a Tróada, porque, dispersados por tremenda borrasca, os chefes aqueus tiveram de regressar a seus respectivos reinos. [...] Oito anos depois reuniram-se novamente em Áulis, cidade e porto da Beócia, de onde partiriam para vingar a afronta a Menelau.

O mar, todavia, repentinamente se tornou inacessível aos navegantes, mercê de uma estranha calmaria. Consultado o adivinho Calcas, este explicou que o fenômeno se devia à cólera da irascível Ártemis, porque Agamenon, numa caçada, tendo matado uma corça, afirmara que nem a deusa o faria melhor que ele [...] A única maneira de apaziguar a deusa e ter ventos favoráveis, prognosticara Calcas, era sacrificar-lhe Ifigênia, filha mais velha dos reis de Micenas.

Tratava-se de uma exigência terrível. Menelau, no entanto, com a ideia fixa de recuperar a linda Helena, pressionava o irmão. A princípio o rei parecia resistir:

*Não, não sacrificarei minha filha!
Contra toda a justiça não obterás satisfação,
castigando uma péssima esposa, enquanto
eu me consumirei em lágrimas, dias e noites,
culpando-me de um crime e de uma injustiça
contra os filhos que gerei.*

(Eurípides, Ifigênia em Áulide, 396-399)

Após muita relutância, o hesitante Agamenon, instigado por Ulisses e pelo frouxo e também indeciso Menelau, acabou por consentir no sacrifício da inocente Ifigênia. O bem comum o exigia!

Estavam em jogo o prestígio, a reputação e, mais que tudo, a vaidade do comandante-em-chefe [...], na expressão homérica, o “pastor de povos” da imensa armada grega!

Uma mensagem mentirosa foi mandada à esposa (Clitemnestra): que enviasse Ifigênia a Áulis para desposar Aquiles, o mais renomado dos heróis aqueus. Aguardavam-na, todavia, as núpcias da morte...

As súplicas da filha dilaceraram o coração paterno:

*Aperto teu joelho, como se fora um ramo de suplicante,
abraço-o com o corpo que minha mãe para ti deu à luz.
Não me faças morrer antes da hora. É doce contemplar a luz.
Não me obrigues a ver o que existe nas trevas.*

(Eurípides, Ifigênia em Áulide, 1216-1219)

O rei de Micenas, porém, já estava por demais comprometido. Tomara a decisão de imolar a filha e agora, sob a pressão violenta da soldadesca, enlouquecida pela oratória do solerte Ulisses, já não mais poderia recuar.

Banhada com as lágrimas da dor incomensurável de Clitemnestra, a jovem princesa foi sacrificada a Ártemis. [...]

As velas das naus aqueias se inflaram com o sangue de Ifigênia e as lágrimas de Clitemnestra.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes: 1993. vol. III, cap. X, p. 330/332.

ANEXO B – História Bíblica: Abraão oferece sacrifício

Ora, depois destes acontecimentos, Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: “Abraão”; ele respondeu: “Eis-me aqui”, Ele prosseguiu: Toma o teu filho, o teu único, Isaac, que amas. Parte para a terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma das montanhas que eu te indicar. Abraão levantou-se de manhã cedo, encilhou o jumento, tomou consigo dois de seus criados e seu filho Isaac. Rachou as achas de lenha para o holocausto. Partiu para o lugar que Deus lhe havia indicado. No terceiro dia, ergueu os olhos e viu de longe esse lugar. Abraão disse aos criados: “Ficai aqui, vós, com o jumento; eu e o jovem iremos lá adiante prosternar-nos; depois voltaremos a vós”.

Abraão tomou as achas de lenha para o holocausto e as pôs aos ombros de seu filho Isaac; tomou a pedra-de-fogo e o cutelo, e os dois se foram juntos. Isaac falou a seu pai Abraão: “Meu pai”, disse ele, e Abraão respondeu: “Aqui estou, meu filho”. Ele continuou: “Aqui estão o fogo e a lenha, onde está o cordeiro para o holocausto”? Abraão respondeu: “Deus saberá ver o cordeiro para o holocausto, meu filho”. Os dois continuaram a andar juntos.

Ao chegarem ao lugar que Deus lhe havia indicado, Abraão ergueu ali um altar e arrumou as achas de lenha. Amarrou seu filho Isaac e o pôs em cima da lenha. Abrão estendeu a mão para apanhar o cutelo e imolar seu filho. Então o anjo do Senhor chamou do céu e exclamou: “Abraão! Abraão!” Ele respondeu: “Aqui estou”. Ele prosseguiu: “Não lhe faças nada, pois agora sei que temes a Deus, tu que não poupaste teu filho, teu único filho, por mim”. Abraão ergueu os olhos, observou, e eis que um carneiro estava preso pelos chifres num denso espinheiro. Ele foi apanhá-lo para oferecê-lo em holocausto, em lugar do seu filho. Abrão chamou aquele lugar “o Senhor vê”; por isso se diz hoje em dia: “È sobre a montanha que o Senhor foi visto”.

O anjo do Senhor chamou Abrão do céu uma segunda vez e disse: “Juro-o por mim mesmo, oráculo do Senhor. Por teres feito isso e não teres poupado teu filho teu único filho, comprometo-me a abençoar-te e a fazer proliferar a tua descendência tanto quanto as estrelas do céu e a areia na orla do mar. Tua descendência ocupará a Porta dos seus inimigos; é nela que se abençoarão todas as nações da terra, porque ouviste a minha voz”.

Abrão voltou para junto dos seus criados: eles se levantaram e partiram juntos para Beer-Sheba. Abrão passou a habitar em Beer-Sheba.

GÊNESIS. In: A BÍBLIA SAGRADA: tradução ecumênica. TOB. São Paulo: Loyola. 1994, p. 51-52.