

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA**

A NOÇÃO DE EXISTÊNCIA AUTÊNTICA EM KIERKEGAARD

Por

André Luiz Holanda de Oliveira

**RECIFE
2003**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA**

A NOÇÃO DE EXISTÊNCIA AUTÊNTICA EM KIERKEGAARD

Por

André Luiz Holanda de Oliveira

Dissertação apresentada como cumprimento parcial das exigências para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia*, sob a orientação do Professor Dr. Inácio Strieder.

**RECIFE
2003**

Catálogo na fonte
Bibliotecária, Divonete Tenório Ferraz Gominho. CRB4-985

O48n	<p>Oliveira, André Luiz Holanda de A noção de existência autêntica em Kierkegaard / André Luiz Holanda de Oliveira. – Recife: O autor, 2003. 114 f. ; 30 cm.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Inácio Strieder. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2003. Inclui bibliografia.</p> <p>1. Filosofia. 2. Kierkegaard, Soren. 3. Existência, teoremas de. 4. Religião – Deus. I. Strieder, Inácio. (Orientador.) II. Título.</p> <p>100 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2012-06)</p>
------	--

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida, pelas oportunidades que tem me concedido e pelas incontáveis bênçãos ao longo destes trinta e sete anos de vida.

Aos meus pais e familiares pelo ambiente de amor e carinho onde nasci e cresci.

À minha esposa Rita de Cássia, pelo amor e por estar sempre ao meu lado em dias bons e maus.

Ao filósofo e teólogo Professor Dr. Inácio Strieder, pela paciência e disponibilidade na orientação desta dissertação.

Aos professores, funcionários e alunos do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, pela convivência e aprendizado.

A todos vocês, a minha sincera gratidão.

TERMO DE APROVAÇÃO

ANDRÉ LUIZ HOLANDA DE OLIVEIRA

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. INÁCIO REINALDO STRIEDER
ORIENTADOR

Dr. NÉLIO VIEIRA DE MELO
1º EXAMINADOR

Dr. WITOLD SKWARA
2º EXAMINADOR

RECIFE/2003

RESUMO

Søren Kierkegaard é um dos grandes filósofos ocidentais. Seus escritos provocam em seus leitores as reações mais variadas. Neste filosofar marcado pela concretude, a existência não é vista como um conceito a ser incluído num sistema de Filosofia, mas é concebida a partir de três modos ou estágios: estético, ético e religioso; este último visto como o âmbito da verdadeira relação com o Absoluto. É na interioridade que se encontra a paixão ideal que está a serviço de um valor absoluto; e nela reside a primazia da reflexão filosófica. Embora no estágio religioso, o indivíduo esteja diante da contradição e do paradoxo que exige fé apesar do absurdo, fora desta dimensão o homem não conquista sua autenticidade, pois é só aqui que o homem se compreende como dependente de sua relação com o Absoluto, tomando consciência do sentido último de sua existência. A existência humana enquanto concretude e da liberdade; resiste à dissolução do indivíduo nos sistemas filosóficos. A existência autêntica é unicamente a existência do indivíduo singular perante o Absoluto na dimensão da paradoxalidade da fé.

PALAVRAS CHAVE: Kierkegaard, existência, autenticidade, religião, Deus.

ABSTRACT

Søren Kierkegaard is one of the great Western philosophers and his writings brings his readers on a variety of reactions. In this philosophy marked by concrete, existence is not seen as a concept to be included in a system of philosophy, but is designed from three modes or stages: aesthetic, ethical and religious, the latter seen as the true scope of the relationship the Absolute. It is in the interiority which is the passion that is ideal in the service of an absolute value, and therein lies the primacy of philosophical reflection. Although the religious stage, the individual is faced with the contradiction and paradox that requires faith in spite of the absurd, out of this dimension man has not won its authenticity, it is only here that the man is understood as dependent on their relationship with Absolute, taking awareness of the ultimate meaning of his existence. Human existence as concrete and freedom, resists dissolution of the individual in philosophical systems. The only authentic existence is the existence of a single individual to the Absolute in the paradoxical dimension of faith.

KEY WORDS: Kierkegaard, existence, authenticity, religion, God

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS / 9

INTRODUÇÃO / 10

1- SØREN KIERKEGAARD, O EXISTENTE / 13

1.1 - Panorama da vida de Kierkegaard / 13

1.2 – A “missão” de Kierkegaard / 20

1.3 - Metodologia filosófica e literária / 23

1.3.1 - A distinção entre comunicação direta e indireta / 25

1.3.2 – O emprego da pseudonímia / 29

1.4 – O *Corpus* kierkegaardiano / 32

2- A CONCRETUDE DA EXISTÊNCIA E A QUESTÃO DA AUTENTICIDADE DO EXISTENTE / 36

2.1 - Essência e Existência / 36

2.2 - Esboço sobre a temática da existência / 38

2.3 - Kierkegaard e a noção de existência / 44

2.3.1 - Existência, realidade e dialética / 44

2.3.2 – Existência e individualidade / 46

2.3.3 – Existência e subjetividade / 50

2.3.4 – Existência autêntica e inautêntica / 54

3- POR UMA AUTENTICIDADE EXISTENCIAL: OS ESTÁGIOS ESTÉTICO E ÉTICO E O SALTO PARA O ESTÁGIO RELIGIOSO / 57

3.1 – Os estágios e a autenticidade existencial / 57

3.2 – A inautenticidade do estágio estético / 61

3.3 - A Ironia como zona-limite entre os estágios estético e ético: um passo existencial em direção à autenticidade do eu / 65

3.4 – A inautenticidade do estágio ético / 67

3.5 - Aquém da autenticidade: o humor como zona-limite entre o ético e o religioso / 71

3.6 - A Suspensão Teleológica da Ética e o salto para o Estágio Religioso / 73

4- A AUTENTICIDADE EXISTENCIAL DO ESTÁGIO RELIGIOSO / 77

4.1 – Angústia e Desespero como possíveis prelúdios da existência autêntica / 78

4.1.1 – Angústia / 78

4.1.2 – Desespero / 80

4.2 – A relação entre a realidade de Deus e a autenticidade existencial / 83

4.2.1 - A existência de Deus e as perspectivas contemporâneas a Kierkegaard / 83

4.2.2 - Kierkegaard e a realidade de Deus / 86

4.2.3 - O paradoxo absoluto do estágio religioso e o risco do salto existencial da fé / 90

4.3 – Fé e autenticidade / 95

4.4 – Sócrates, Cristo e o indivíduo autêntico / 98

CONSIDERAÇÕES FINAIS / 103

BIBLIOGRAFIA / 107

ANEXO - QUADRO CRONOLÓGICO DA BIOGRAFIA E OBRAS DE KIERKEGAARD / 110

LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviaturas abaixo foram utilizadas nesta dissertação em relação às seguintes obras de Søren Kierkegaard:

AUC- *Attack Upon Christendom*. Tradução de Walter Lowrie. Londres: Oxford University Press, 1946.

CA - *O Conceito de Angústia*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.

CI - *Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

CUP- *Concluding Unscientific Postscript*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.¹

DH – *O Desespero Humano*. Tradução de Adolfo C. Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

DP - *Os Diários e Papéis de Kierkegaard*. Tradução e seleção de Ernani Reichmann. *Textos Seleccionados de Søren Kierkegaard*. Curitiba: UFPR, 1978.

DS - *Diário de um sedutor*. Tradução de Carlos Grifo. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

MF - *Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Valls e Ernani Reichmann. Petrópolis: Vozes, 1995.

PV - *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra Como Escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

TT - *Temor e Tremor*. Tradução de Maria J. Marinho. São Paulo: Nova Cultural, 1975. (Col. Os Pensadores).

¹ Em alguns momentos, devido á praticidade, servimo-nos da tradução de trechos do *Pós-Escrito* feita por Ernani Reichmann na sua obra *Textos Seleccionados de Søren Kierkegaard*.

INTRODUÇÃO

Søren Kierkegaard é considerado, com justiça, um dos grandes filósofos ocidentais, pois seus livros e artigos lançaram a base, juntamente com Nietzsche, para a estruturação das diversas filosofias existencialistas do século XX. Mas Kierkegaard é um escritor que, não raramente, provoca em seus leitores as reações mais variadas.

Uma das razões para explicar o caráter inquietante, polêmico e provocativo (além de se apresentar às vezes bastante hermético) da obra kierkegaardiana é que, muito daquilo que Kierkegaard escreveu deu-se em relação aos próprios acontecimentos de sua vida. Os seus escritos refletem as suas inquietações e dramas existenciais, pois para ele não era possível conceber um filosofar dissociado do existir concreto, ou seja, um filosofar teórico e distante da vida. A existência não é vista por ele como um conceito a ser incluído num sistema de Filosofia ou de Teologia. O existir não se dá na impessoalidade ou na abstração, pois ele não é mera possibilidade teórica sem efetivação. Para ele a nossa grande preocupação deveria ser com o aspecto concreto do existir.

Kierkegaard concebe a existência a partir de três modos ou estágios: estético, ético e religioso. Dentre os três, Kierkegaard privilegia o religioso como o âmbito da verdadeira relação com o Absoluto. É neste estágio que a existência encontra a intensidade apaixonada que a vida humana necessita. É na fé vivida de forma dramática, no âmbito da interioridade, que se encontra a paixão ideal que está a serviço de um valor absoluto.

Assim, Kierkegaard concentra-se na interioridade como tendo a primazia da reflexão filosófica, pois é na interioridade do indivíduo que se processa a compreensão e o estímulo da vida concreta. O indivíduo é verdadeiramente, autenticamente singular, só na sua relação com Deus, relação essa que se dá no âmbito da fé. Apesar de que, no estágio religioso, o indivíduo se vê diante da contradição e do paradoxo que exige fé apesar do absurdo, mas fora desta dimensão o homem não conquista sua autenticidade, pois é só aqui que o homem se compreende como dependente de sua relação com o Absoluto, ele toma consciência do sentido último de sua existência. Existir é existir como singular diante de Deus.

Em linhas gerais, o que Kierkegaard quer indicar, com a sua dialética da existência, é que o ser humano se vê diante de paradoxos para os quais a razão, em si mesma, não responde satisfatoriamente, nem esgota as soluções. Nem mesmo a crença

em Deus soluciona tais contradições presentes na vida, mas Kierkegaard vê em Deus e na religião, enquanto relação subjetiva com o Absoluto, a única resposta que confere significação à existência humana. Portanto, o pensamento de Kierkegaard está dentro de sua compreensão filosófica acerca da realidade da existência e de como ela se constitui na principal questão que não pode ser relevada a um lugar de menor importância. Portanto, a conclusão de Kierkegaard é que, todo aquele que não está no estágio religioso não é ele próprio, porque não é singular, não fez essa conquista, encontra-se em outros estágios da existência: o estético ou o ético.

Acreditamos que esta pesquisa se justifica por estarmos convencidos acerca da grande influência que o pensamento kierkegaardiano exerceu e exerce sobre a Filosofia. Por isso, torna-se interessante e oportuno promover uma investigação acerca da sua noção de existência, e em particular, daquilo que confere autenticidade à mesma, analisando o seu percurso na gênese deste tema tão importante.

Desta forma, o objetivo geral desta pesquisa é conhecer de forma mais profunda a “noção de existência autêntica em Kierkegaard”, procurando situar a sua gênese e o seu desenvolvimento. A partir do objetivo geral de nossa pesquisa procuraremos orientar o nosso estudo através de três propostas: identificar a compreensão kierkegaardiana da existência humana, destacando as dimensões da concretude e da liberdade; apresentar os principais aspectos da existência enquanto dialética e da reação kierkegaardiana à dissolução do indivíduo nos sistemas filosóficos; e avaliar a concepção kierkegaardiana de existência autêntica em seus aspectos mais importantes.

Para desenvolver esta pesquisa procuraremos responder à seguinte questão central: Em que consiste a noção de existência autêntica para Kierkegaard?. Em torno desta pergunta originam-se as seguintes questões: a) Quais são os principais antecedentes filosóficos que contextualizaram a filosofia kierkegaardiana da existência? b) Como Kierkegaard concebia a temática da existência e qual o seu desdobramento com relação ao ser humano enquanto existente? c) Como Kierkegaard justifica a dimensão da autenticidade existencial do ser humano enquanto indivíduo singular?

Nesta pesquisa sugerimos a seguinte hipótese central: Para Kierkegaard, a existência autêntica é unicamente a existência do indivíduo singular perante o Absoluto na dimensão da paradoxalidade da fé, e tal autenticidade está restrita ao estágio religioso. A hipótese pode ser desdobrada nas seguintes hipóteses secundárias: a) a concepção filosófica, presente nos escritos de Kierkegaard não surgiu

descontextualizada, mas encontra sua razão de ser como uma reação à compreensão de homem presente nos sistemas filosóficos antecedentes e contemporâneos a ele; b) a filosofia de Kierkegaard tem como objetivo destacar o valor do indivíduo, priorizando a vida concreta como possibilidade da conquista do eu; c) a filosofia de Kierkegaard atribui a autenticidade da existência à relação do singular perante Deus, na paradoxalidade absurda da fé; d) para Kierkegaard, somente o homem que ousa colocar-se perante o Absoluto, em sua singularidade, torna a sua existência autêntica.

A metodologia desta pesquisa, consiste, inicialmente, da exposição dos aspectos mais importantes das possíveis fontes a serem examinadas, investigando as suas características primordiais em relação ao tema proposto. Ao fazermos isso, estabeleceremos a novidade da compreensão kierkegaardiana da existência, destacando possíveis aproximações e/ou distanciamentos de outras concepções. Tudo isso com o objetivo de procurar acentuar o nível da contribuição de Kierkegaard na construção de uma compreensão da temática filosófica da autenticidade da existência.

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos:

No primeiro capítulo faremos um breve panorama da vida de Kierkegaard, destacando ainda o que ele entendia ser a sua “missão”. A partir disso é que ele se define mais claramente pela sua metodologia. Apresentaremos ainda uma lista das obras de Kierkegaard em relação aos principais eventos da sua vida.

No segundo capítulo, procuraremos expor os aspectos mais importantes da compreensão kierkegaardiana da existência, ressaltando a concretude e a questão da autenticidade do existente.

No terceiro capítulo analisaremos de que forma os estágios estético e ético estão aquém da autenticidade e, por conseguinte, requerem o salto para o estágio religioso.

No último capítulo veremos como o estágio religioso, embora diante do paradoxo e do risco, apresenta-se como a esfera da autenticidade existencial.

Apesar de reconhecermos as limitações e os pontos a serem melhorados nesta pesquisa, esperamos que esta dissertação contribua, de alguma maneira, para uma compreensão ainda maior do riquíssimo pensamento de Kierkegaard.

CAPÍTULO 1

SØREN KIERKEGAARD, O EXISTENTE

Søren Kierkegaard (1813-1855) é um pensador cujos escritos têm exercido uma grande influência sobre a filosofia e a teologia do século XX. Sua obra abrange temas de filosofia, teologia, psicologia e literatura; por isso, o interesse quanto ao que ele escreveu tem crescido consideravelmente, aumentando o número de sociedades e instituições kierkegaardianas ao redor do mundo.²

Estudar o seu pensamento é, sem dúvida, um desafio devido à sua multifacetária composição. Ao lermos Kierkegaard, não estamos lidando apenas com mais um escritor, mas com um autor surpreendente, enigmático e polêmico que coloca “vinho novo em odres velhos”, e que, não raramente, provoca sentimentos de admiração, inquietação, reprovação ou rejeição em seus leitores.

1.1 – Panorama da Vida de Kierkegaard

O dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard nasceu em Copenhague, em 5 de Maio de 1813. Ele foi o sétimo e último filho de Michael Pedersen Kierkegaard (1756-1838) e Anne Sørensdatter Lund (1768-1834).³ Michael, em 1794, casou-se com Kierstine Nielsdatter Royen (1757-1796), que veio a falecer em 23 de Março de 1796 sem gerar filhos. Após a morte da primeira esposa, Michael casou-se em 26 de Abril de 1797 com Anne Lund, que era empregada doméstica em sua residência e que estava grávida ainda antes de se casar com Michael. Anne gerou sete filhos, sendo Søren Kierkegaard o último deles. Quando ele nasceu, seu pai tinha 56 anos e sua mãe 45, esta é a razão de Kierkegaard referir-se a si mesmo como um filho da velhice. Um a um os filhos foram morrendo, restando, quando Michael faleceu, apenas Peter Christian (1805-

² Cf. o site: <http://www.utas.edu.au/docs/humsoc/kierkegaard/institutions.html> (acessado em 20/01/2003).

³ “O nome *Kierkegaard* era originalmente ‘Kirkegaard’ e provinha de duas herdades, situadas próximas do templo de *Saeding*, que o bisavô de Kierkegaard (Christen Jespersen, 1673-1749) havia recebido ao casar-se. Para distinguir o seu sobrenome dessa palavra, que também significa ‘cemitério’, quando já em Copenhague, o pai de Kierkegaard acrescentou um ‘e’ à primeira sílaba, passando a chamar-se Kierkegaard, nome que o último dos seus filhos haveria de tornar universalmente conhecido”. Cf. JOLIVET, Régis. *As Doutrinas Existencialistas*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953, p.197.

1888) e Kierkegaard. Este achava que a morte de seus cinco irmãos, bem como a riqueza da família, eram um sinal de vingança divina, e que ele e o seu último irmão haveriam de morrer antes do seu pai.⁴

Tendo sido educado num ambiente onde predominava um rigoroso pietismo, Kierkegaard teve uma personalidade profundamente marcada pela religião. A infância de Kierkegaard foi marcada pela melancolia, senso de culpa, ansiedade, severidade e pietismo religioso do seu pai, a quem ele amava muito. Em seus *Diários e Papéis*,⁵ ele escreveu acerca de sua infância austera e de como cresceu vivenciando crises interiores:

Minha desgraça, humanamente falando, consiste em que tive uma educação cristã demasiadamente severa. Desde a infância, vivi sob o domínio de uma melancolia originária. Se tivesse sido educado de uma maneira normal, é certo que não me teria tornado tão melancólico: durante muito tempo tudo fiz para me libertar desta melancolia, que quase me impediu de ser homem. Fiz o impossível porque ou a destruía ou ela me destruiria.⁶

A religiosidade tornou-se para ele uma espécie de *habitat* natural, gerando em Kierkegaard uma profunda melancolia - fruto de uma vida pautada por severas exigências e advertências quanto ao pecado:

Franzino, raquítico e fraco para poder valer como um homem completo, quando comparado com outros, no ponto de vista das condições físicas que me foram negadas, melancólico, submetido ao sofrimento interior, profundamente ferido de muitas maneiras no íntimo da alma, a mim só uma coisa me foi concedida: uma inteligência eminente, com certeza para que eu não ficasse inteiramente desarmado.⁷

Essa educação marcada pela teologia cristológica do sofrimento, de viés acentuadamente pietista, se fez notar em sua reflexão filosófico-religiosa, influenciando

⁴ GOUVÊA, Ricardo. *Paixão Pelo paradoxo*: Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000, p.25-8.

⁵ *Os Diários e Papéis de Kierkegaard* (1834-53), foram publicados postumamente. *Søren Kierkegaards Papirer*. P.A. HEIBERG (ed). Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1909-48. No inglês são conhecidos com o título *Kierkegaard's Journals and Papers*. Nesta dissertação, salvo outra indicação, seguiremos a seleção e tradução dos *Diários e Papéis* feita por Ernani REICHMANN em: *Textos Seleccionados de S. Kierkegaard*. REICHMANN, Ernani(org). Curitiba: UFPR, 1978. A classificação dos *Papirer* feita por REICHMANN está de acordo com a divisão tríplice dos diários e papéis e deve ser compreendida como segue: O algarismo romano indica o volume, o arábico indica o número de entrada. Os *Papirer* são divididos nas seções A, B e C. O grupo designado por A refere-se ao diários e notas pessoais, o grupo B são esboços e notas relacionados com a autoria de Kierkegaard em artigos e obras, enquanto o grupo C contém notas relacionadas com os estudos e leituras de Kierkegaard, incluindo textos dele mesmo e trechos copiados de outros autores. (Cf. MORÃO, Arthur. *Advertência*. Em: KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de Vista explicativo da Minha Obra como Escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986, p.10; e T. H. CROXALL. *Kierkegaard Commentary*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1956, p. xix).

⁶ DP, X2 A619, p.20.

⁷ DP, XII A277, p.20.

notadamente a cosmovisão kierkegaardiana, conforme ele mesmo afirmou, embora indiretamente:

Havia uma vez um homem que, na infância, tinha sido estritamente educado na religião cristã. Nunca tinha ouvido falar, como as outras crianças, do menino Jesus e dos anjos. Pelo contrário, só lhe tinham mostrado muitas vezes o crucificado, de tal modo que essa imagem era a única impressão que teve do Salvador; e, apesar de criança, já era velho como um homem idoso. Tal imagem acompanhou-o toda a sua vida; nunca pôde escapar à sua obsessão e jamais rejuvenesceu.⁸

Comentando a respeito do caráter tristonho e exageradamente escrupuloso que Kierkegaard recebeu em sua educação paterna, Giles ressaltava acertadamente, que isso também se deveu ao fato de que Michael Pedersen sentia-se sob maldição divina porque, quando rapazinho, como pastor de ovelhas na região da Jutlândia, região árida e pobre da Dinamarca, experimentando fome e frio, subiu em uma colina e amaldiçoou a Deus. Até a morte, Michael não conseguiu se perdoar por isso.⁹ Mas precisamos destacar que o pai de Kierkegaard não foi apenas um homem severo e melancólico. O lar de Pedersen era um ponto de encontro onde ele recebia freqüentemente a visita de líderes religiosos e políticos do seu tempo.

Pedersen procurou desenvolver as aptidões intelectuais dos seus filhos e mais disciplinarmente do seu filho caçula, com quem fazia muitas viagens imaginárias e a quem educou na arte da dialética. A esse respeito Kierkegaard desabafou: “Não conheci a imediatez; por conseguinte, de um ponto de vista estritamente humano, não vivi. Comecei imediatamente pela reflexão: não a adquiri um pouco com a idade: sou reflexão do princípio ao fim”.¹⁰

Kierkegaard herdou de seu pai, não somente a melancolia e a religiosidade, mas também o talento para a argumentação dialético-filosófica e uma imaginação criativa. É interessante percebermos que Kierkegaard escreveu muito em seus diários a respeito do pai, mas raramente escreveu sobre sua mãe. Em meio a toda a severidade da sua educação familiar, Kierkegaard também revelou ser alguém marcado pela emoção, pela paixão e pela sensibilidade. Nos seus escritos vemos alguém profundamente comprometido com a vida e constantemente consciente da importância de sua missão no mundo.¹¹

⁸ KIERKEGAARD, Søren. *Dois Pequenos Tratados Ético-Religiosos*. Em: PV, 125.

⁹ Cf. GILES, Thomas. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1975, p.6.

¹⁰ PV, p. 75.

¹¹ Cf. ROSA, p. 156.

Aos 17 anos, em 1830, Kierkegaard matriculou-se na Universidade de Copenhague a fim de estudar teologia. Seus principais professores na Universidade foram: C. Sibbern, P. Martin Møller, e Hans L. Martensen. Sibbern e Møller, além de professores de filosofia, eram autores de ficção. Já Martensen, que foi consagrado Bispo-Primaz da Igreja Dinamarquesa, era considerado um hegeliano de renome, e acabou se tornando um grande inimigo teológico e filosófico de Kierkegaard.

Inicialmente saiu-se muito bem nos estudos, passando nos exames importantes com distinção, dedicando-se ao estudo da filosofia e da literatura. Desejava formar-se em Teologia como seu irmão Peter, que concluíra o curso em tempo reduzido e estava cursando o doutorado na Alemanha. Em 1834 a mãe de Kierkegaard morreu e então a sua fé desmoronou. Ele perdeu o ânimo com os estudos da Universidade, e acabou ingressando numa vida de esbanjamento em bares, restaurantes e festas onde gastava muito dinheiro com roupas e bebida, acumulando dívidas para serem pagas pelo seu pai. Esse foi um período de muita inquietação, dúvida e angústia para Kierkegaard, conforme ele mesmo afirmou: “Morte e inferno: posso fazer abstração de tudo, salvo de mim mesmo. Não posso me esquecer de mim nem quando durmo”.¹²

Em 9 de Maio de 1838 Kierkegaard parece ter passado por algum tipo de experiência mística de conversão, que concretizou o reinício da sua caminhada de fé dentro do cristianismo.¹³ Qualquer que tenha sido tal experiência, isso significou que, após todos esses acontecimentos, Kierkegaard viu-se comprometido com a missão de expor o verdadeiro cristianismo: “...e por amor a meu pai, empenhei-me em expor o cristianismo da maneira a mais verdadeira, contrastando assim com todo esse palavrório que (na cristandade) se faz passar por cristianismo”.¹⁴ Esta experiência levou Kierkegaard a se reconciliar com o seu pai, que nesse mesmo ano confessou-lhe os pecados referentes à sua conduta no passado.¹⁵

Michael Pedersen morreu em 9 de Agosto de 1838 e Kierkegaard interpretou essa morte como um “sacrifício” em seu favor. Ele escreveu a respeito, no dia 11 de Agosto de 1838, em seu diário: “Meu pai morreu na quarta-feira às duas da madrugada. Eu queria profundamente que ele vivesse ainda dois anos e vejo em sua morte o último sacrifício que seu amor fez por mim, porque não morreu para mim, mas por mim, para

¹² DP, I A162, p. 17.

¹³ Ibid., II A228, 231 e 233, p. 17.

¹⁴ Ibid., IX A71, p. 19.

¹⁵ Tal reconciliação tem sido posta em dúvida. Cf. GOUVÊA, p. 284, nota 153.

que eu possa, se ainda for possível, fazer qualquer coisa”.¹⁶ Em 1838, após a morte do seu pai, Kierkegaard iniciou sua carreira como autor publicando uma crítica sua ao romance *Apenas um tocador de violino* de Hans Christian Andersen. O livro de Kierkegaard chamava-se *Dos Papéis de Alguém Que Ainda Vive*.

Mesmo herdando considerável fortuna, ele concretizou o desejo de seu pai e estudou com muita seriedade a fim de completar o curso na universidade. Em 3 de Julho de 1840 graduou-se em teologia e em 1841, três anos após a morte do seu pai, recebeu o título de Mestre em Filosofia (*Magister*), com a tese sobre o *Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*.¹⁷

Em 10 de Setembro desse mesmo ano anunciou o seu noivado com a jovem Regine Olsen. Mas em 11 de Outubro de 1841, Kierkegaard rompeu oficialmente o seu compromisso com ela. O rompimento do noivado com Regine, a quem amava, foi um incidente crucial na vida de Kierkegaard e o inspirou na produção de muitas das suas obras.¹⁸ O rompimento do noivado com Regine desempenharia um papel importante no desenvolvimento da vida e obra de Kierkegaard. Isso é evidente nas muitas anotações em seu diário, e referências disfarçadas reaparecem com frequência em seus textos.

Após romper com Regine, ele viajou no dia 25 de Outubro do mesmo ano para Berlim, onde no mês seguinte assistiria um curso do filósofo idealista Schelling, na Universidade de Berlim. Seus companheiros de classe foram, dentre outros, Feuerbach, Engels e Bakunin. Schelling estava naquele tempo se opondo às idéias de Hegel. A reação de Kierkegaard acerca da filosofia de Schelling não foi das melhores. À medida que as aulas de Schelling iam da crítica negativa à especulação positiva, Kierkegaard passou a considerá-lo confuso e arrogante. Ele regressou de Berlim em 6 de Março de 1842 a fim de concluir uma de suas obras mais importantes e a primeira pseudonímica *A Alternativa* (*Either/Or*).

A partir de Dezembro de 1845 Kierkegaard ingressou num período muito difícil da sua vida. Naquele mês um antigo conhecido, P. L. Møller publicou um artigo

¹⁶ DP, II A243, p. 17.

¹⁷ Apresentado e traduzido para o português por Álvaro L. M. Valls, Petrópolis, RJ:Vozes, 1991. A respeito da conclusão do seu curso Kierkegaard escreveu em seu diário: “Após a morte do meu pai, Sibbern me disse: ‘Agora nunca mais você obterá o diploma de teologia’. Mas, foi precisamente por causa da morte de meu pai que eu o obtive. Se meu pai continuasse vivo jamais eu teria conseguido o diploma”. (DP, VI AB, p.18).

¹⁸ A razão que levou Kierkegaard a romper seu noivado com Regine, a quem amava, ainda não é totalmente conhecida. O mais provável é, como afirma GOUVÊA (p.36), que ele entendesse isso como um desejo de Deus. Regine seria identificada com Isaque, filho que deveria ser sacrificado por Abraão, no cumprimento da vontade soberana de Deus ou então, como ele revela em seu diário, talvez se achasse incapaz de ser um bom marido devido às angústias e crises familiares e pessoais (DP, IV A107, p. 25).

crítico a respeito do Livro *Estações No Caminho da Vida* de Kierkegaard, onde também mencionava coisas a respeito da vida pessoal do autor. Møller afirmou que Kierkegaard tratara Regine com crueldade. Kierkegaard não resistiu e escreveu uma resposta, que foi publicada num jornal local, onde ele, dentre outras coisas, revelou que Møller colaborava anonimamente para o jornaleco *O Corsário*, conhecido pelos seus ataques contra a elite de Copenhague, tendo por objetivo ridicularizá-la. Isso prejudicou a reputação de Møller. No final do artigo Kierkegaard desafiou o jornal *O Corsário* a atacá-lo. Meir Goldschmidt, o editor daquele jornal, admirava Kierkegaard, mas quando este escreveu que ser louvado pelo jornal *O Corsário* equivalia a um insulto, Goldschmidt promoveu uma ridicularização constante e ofensiva contra Kierkegaard. A partir de então, ele se tornou um dos alvos preferidos do jornal. Foram feitas caricaturas com o intuito de zombá-lo e artigos foram escritos ridicularizando o seu intelecto. O jornal saiu de circulação no mesmo ano, mas Kierkegaard foi tremendamente humilhado. Nos *Diários e Papéis* ele escreveu:

Mesmo o assistente do açougueiro acha-se no direito de me ofender devido ao *O Corsário*. Estudantes de faculdade sorriem, gracejam e deliciam-se porque alguém está sendo pisoteado; os doutos são invejosos e secretamente simpatizam com o ataque, ajudando a espalhá-lo. Acrescentam, é claro, que se trata de uma clamorosa vergonha. A menor coisa que eu faça, mesmo se for uma simples visita, é mentirosamente distorcida e repetida amiúde; se *O Corsário* fica sabendo, a mentira é impressa e lida por toda a população”.¹⁹

Os últimos anos da vida de Kierkegaard foram marcados por sua luta contra a cristandade nominal da Igreja Oficial da Dinamarca. Tudo decorreu porque o bispo J. P. Mynster (1775-1854), que foi grande pregador e escritor devocional de renome, veio a falecer. Dois dias antes do sepultamento de Mynster (que ocorreu em 7 de Fevereiro de 1854), o seu sucessor Martensen foi designado para fazer um elogio fúnebre a respeito de Mynster, e chamou-o, dentre outras coisas, de ‘testemunha da verdade’ (*Sandhedsvidne*), cuja cadeia de testemunhos se estende desde os dias apostólicos até hoje”.

A peculiaridade quanto ao termo “*Sandhedsvidne*” é que, naquela época, ele não podia ser encontrado em nenhum dicionário dinamarquês simplesmente por ser de recente cunhagem por Kierkegaard. Em seu *Ataque Contra a Cristandade*, Kierkegaard explica que este título “havia sido inventado por ele para caracterizar aqueles mártires e apóstolos que, em seu sofrimento, ‘testemunharam’ a verdade do cristianismo”, o que

¹⁹ DRU, Alexander. *The Journals of Kierkegaard*. New York: Harpers & Brothers, 1959, p.103.

se aplicado a Mynster representaria um exagero, um absurdo e uma falsificação. No artigo *Foi o Bispo Mynster uma “testemunha da verdade”, uma das “genuínas testemunhas da verdade” – isto é verdade?*, Kierkegaard escreveu:

Uma testemunha da verdade é um homem cuja vida do início ao fim desconhece tudo o que é chamado deleite (...) do início ao fim ele é iniciado no sofrimento(...). Uma testemunha da verdade é um homem que na pobreza testemunha a verdade – na pobreza, na humildade, no rebaixamento, e assim não é apreciado, é odiado, desprezado e então é detestado, insultado, zombado – talvez não tenha sempre o seu pão diário, por ser um homem pobre, mas com o pão diário da perseguição ele é provido todos os dias. (...) Uma testemunha da verdade, uma das genuínas testemunhas da verdade, é um homem que é escorraçado, maltratado, arrastado de uma prisão para outra (...) então por fim crucificado, ou decapitado, ou queimado, ou calcinado sobre uma grade, seu corpo sem vida jogado pelo carrasco num lugar ermo...ou queimado até as cinzas e jogado aos quatro ventos, para que qualquer traço do “impuro” seja obliterado.²⁰

Dáí em diante travou-se uma enorme batalha (o *Kirkecamp*) entre Kierkegaard e a Igreja dinamarquesa. Em 1854 Kierkegaard começou a publicar artigos no jornal; e posteriormente publicou nove fascículos do panfleto intitulado *O Momento* (*Øjeblikket*) que circulou de Maio a Setembro de 1855, nos quais atacava de forma impiedosa a Igreja estatal da Dinamarca e através do qual procurava restaurar o sentido original do cristianismo.

Para ele, a cristandade de sua época era uma caricatura do cristianismo autêntico ou um imenso conglomerado de erros e ilusões, nos quais havia uma pequena dose de cristianismo verdadeiro. O seu ataque contra a Igreja chamou a atenção de pessoas dentro e fora da Dinamarca até que, em 2 de Outubro de 1855, Kierkegaard teve um colapso nervoso e foi recolhido sem sentidos na rua e levado para o Hospital Frederik. Ali, recebeu por diversas vezes a visita de seu amigo de infância o pastor Emil Boesen, com quem manteve seus últimos diálogos. Em 19 de Outubro Boesen perguntou a Kierkegaard se este desejava receber a comunhão. Ele respondeu que desejava recebê-la das mãos de um leigo, não das mãos de um pastor. Boesen replicou que isso não estava certo, mas Kierkegaard disse que então morreria sem recebê-la.

Kierkegaard faleceu num domingo, em 11 de Novembro de 1855 e foi sepultado, no Cemitério da Assistência, sete dias depois com funerais solenes na catedral episcopal da Igreja de Nossa Senhora (*Vor Frue Kirke*).²¹ Quando ele morreu

²⁰ AUC, p.7.

²¹ Cf. REICHMANN, p. 12.

em 1855, estava pobre, mas o que restou da sua herança foi deixado por ele para Regine.

1.2 - A “missão” de Kierkegaard

Antes de transitar entre as categorias básicas do pensamento kierkegaardiano precisamos entender que ele se compreendia como um escritor e pensador com uma missão a cumprir. E qual a sua missão?

Thomas Giles, a partir do *Pós-Escrito*, destaca que Kierkegaard não teve como objetivo elaborar um sistema que advogasse ser o fundamento exclusivo da sabedoria. A tarefa e missão do nosso filósofo seriam mais modestas: “mostrar que uma vez um homem viu o que significa existir”. Tomando isso como ponto de partida, Kierkegaard lançaria mão de diversas formas para tentar comunicar o verdadeiro significado da existência, embora, como acertadamente afirma Giles, isso não indicasse necessariamente que ele já o houvesse alcançado.²² A vocação filosófica de Kierkegaard, teria um chamado irresistível para desenvolver-se no âmbito da concretude da existência em seus limites e possibilidades.

Falando acerca desta vocação, Álvaro Valls destaca que a conversa entre Kierkegaard, então com 16 anos, e o cientista Peter Lund²³ foi decisiva para a opção vocacional do jovem Søren. Seis anos mais tarde, em 1835, Kierkegaard, em sua carta ao dr. Lund, registrava que, embora fosse maravilhoso dedicar-se às ciências naturais, o que mais lhe importava era o problema enigmático da vida enquanto razão e liberdade.²⁴ Em seus *Papirer*, ele revela a sua busca de uma vida com profundo significado existencial:

O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo o que devo fazer e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino, de ver o que Deus

²² Cf. GILES, p.11.

²³ O Dr.Lund nasceu em Copenhague em 14 de Junho de 1801. Estudou medicina e sabendo-se tuberculoso, mas com recursos financeiros, veio ao Brasil em 1825. Em 1827 voltou à Dinamarca. Nesse ano, na casa de Henrik Ferdinand Lund, casado com Pétreia Severine (irmã de Kierkegaard), Kierkegaard, com a idade de 16 anos e o dr.Lund se conheceram, tendo uma longa conversa. Em 1833 Lund voltou ao Brasil definitivamente. Em 1835, Kierkegaard escreveu-lhe uma carta que não foi enviada. Lund viveu em Minas Gerais e pesquisou durante 50 anos nossa flora e fauna e as cavernas da região de Lagoa Santa. (Cf. REICHMANN, p. 357 e VALLS, Álvaro. *Entre Sócrates e Cristo: Ensaios sobre a Ironia e o Amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs, p.11).

²⁴ Cf. VALLS, p.11.

quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a idéia pela qual quero viver e morrer.²⁵

Ele desejava emergir do mar da inautenticidade, do conformismo do povo em geral, tomando sobre seus ombros todo peso do existir concreto, consciente de si e do mundo ao seu redor. Desta forma, a obra de Kierkegaard não estabelece proposições e teorias racionais alheias à vida concreta do ser humano.

Neste sentido, Kierkegaard revela a vocação de todos os verdadeiros filósofos, que está na origem mesma da filosofia. Filosofar pressupõe a inquietação que atinge um determinado indivíduo, que lhe rouba a adequação tranqüila e conformada em meio à natureza que segue instintivamente e fatalmente o seu rumo. O jovem Kierkegaard terá toda a sua vida abalada por causa da consciência de si mesmo enquanto existente. Existir é situar-se em meio às coisas e ao geral humano. Em sua luta em prol da conquista da sua própria existência, Kierkegaard produziu uma obra *sui generis*.

Meu mérito literário será sempre o de ter exposto as categorias decisivas do âmbito existencial com uma agudeza dialética e uma originalidade que não se encontram em nenhuma obra literária, ao que eu saiba, pelo menos. Também não me inspirei em obras alheias. Acrescente-se a isso minha arte de expor, sua forma, e realização lógica, mas levará muito tempo antes que alguém encontre lazer suficiente para lê-la e estudá-la seriamente. Nesse sentido minha produtividade será, quem sabe até quando, desprezada, como o prato delicado que se serve ao camponês.²⁶

O desenvolvimento da temática da existência em Kierkegaard termina por obviamente confrontar-se com outras concepções de existência que nada mais são do que meras caricaturas que se recusam a revelar a sua inautenticidade existencial. E como a tese de Kierkegaard é que a autenticidade encontra-se apenas no estágio do existir religioso, a sua obra está fundamentada no pressuposto da necessidade da nossa relação com o Absoluto, entendido como o Deus revelado pelo cristianismo. A sua atividade literária terá principalmente o encargo de deixar claro o que significa existir religiosamente e isso não deve ser entendido em termos da religiosidade objetiva ou oficializada. Kierkegaard cria ser um dever esclarecer que a sua produção revelava que ele havia sido um autor religioso. No *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor* ele explica a verdadeira intenção da sua obra:

²⁵ DP, IA75, p. 39.

²⁶ DP, VII A127, p.42.

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 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 de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos.²⁷

A sua missão, segundo ele, seria a de “limpar o terreno” para que o verdadeiro cristianismo pudesse aflorar. Ao usar esta expressão, talvez ele esteja fazendo referência ao mesmo termo que foi usado em relação ao profeta e mártir João Batista. Este não era apóstolo, mas pregou na solidão do deserto, a fim de limpar o caminho para Deus, e também teve a coragem necessária para denunciar a hipocrisia dos fariseus e saduceus que eram os líderes religiosos populares do seu tempo, bem como a dubiedade de caráter moral do poderoso rei Herodes.²⁸ Portanto, tal como *o batista*, Kierkegaard se vê apenas como um precursor, não se considera alguém nomeado por Deus, mas mesmo assim, vê-se a serviço de Deus.

Minha missão: “Limpar o terreno” – Não sou um apóstolo que anuncia algo em nome de Deus e com autoridade. Não, estou a serviço de Deus. Minha missão – é de limpar o terreno, para que Deus possa avançar (À margem, minha missão não é a de limpar o terreno com os meios comuns, mas por meio do sofrimento). Deduz-se então facilmente porque devo ser literalmente um homem sozinho e mantido em grande fraqueza e debilidade.²⁹

Todo esse esforço de Kierkegaard tinha razão de ser no fato de que ele considerava o cristianismo na Dinamarca daqueles dias uma verdadeira aberração. Como ele mesmo diz em *O Momento* nº 10: “Minha tarefa é socrática. Ela consiste em revisar a noção do que é ser um cristão: não digo que sou um cristão (na salvaguarda do ideal), mas posso mostrar que os outros o são menos do que eu”.³⁰

Para ser mais exato, Kierkegaard via a si mesmo como um legista a exumar os restos mortais do cristianismo. Não que ele descesse que em algum lugar ainda houvesse o verdadeiro cristianismo, mas, de forma hiperbólica e com o intuito mesmo de impressionar os seus contemporâneos que se consideravam cristãos apenas por serem dinamarqueses, ele protestava contra a adulteração e falsificação do verdadeiro espírito do cristianismo. Sobre isso, em Janeiro de 1855, ele afirmou drasticamente no artigo *A Situação Religiosa*: “O cristianismo não existe mais. A situação religiosa em nosso país

²⁷ PV, p. 22.

²⁸ Cf. Evangelho de Mateus 3.1-10.

²⁹ DP, X12A250, p.46.

³⁰ AUC, p.283.

é: o cristianismo (isto é, o cristianismo do Novo Testamento – e qualquer outra coisa não é cristianismo, muito menos por assim chamar), cristianismo não existe – como qualquer um deve ser capaz de ver tão bem quanto eu”.³¹

Assim, enquanto dr. Lund estabelecia uma relação de exumação do mundo dos fósseis, que jazia enterrado e esquecido em meio à exuberância da floresta brasileira, ele, Kierkegaard, qual verdadeiro cientista da vida, exumava as categorias do verdadeiro cristianismo, que em sua concepção estava esquecido e morto na Dinamarca, enquanto a cristandade exibia as folhagens de uma apenas aparente exuberância religiosa:

Assim como ele vive no Brasil; perdido para o mundo, mergulhado nas escavações dos estratos antediluvianos, assim vivo eu, como se estivesse fora do mundo, perdido a exumar os conceitos cristãos. Ai de mim! – e dizer que vivo na cristandade, onde o cristianismo está em plena floração, ergue-se em sua exuberância, com seus mil pastores e onde todos somos cristãos.³²

Portanto, vemos na obra de Kierkegaard dois dos eixos temáticos que figuram dentre os mais importantes do debate filosófico ocidental: a questão das categorias centrais da existência e a da possibilidade de relação entre o indivíduo e o Absoluto. Ele previu, acertadamente, que seria lido e estudado no futuro, justamente porque a sua existência teria sido mais interessante do que a de qualquer outro escritor na Dinamarca. No *Diário* ele afirma: “Eu ataco os demais precisamente porque, em lugar de servirem-se das fontes, para seus estudos, utilizam os compêndios – minha própria vida não é senão um compêndio – quando consigo vencer em qualquer discussão, o fantasma de minha própria fantasia cai em meus braços sem que nenhum argumento baste para libertar-me dele”.³³

1.3 – Metodologia filosófica e literária

A questão do método em filosofia é um dos temas mais fundamentais. A palavra método vem do termo grego *μεθοδος* (*metá* + *hodós*) indicando o caminho a ser seguido para se atingir um objetivo pretendido. Abbagnano indica que podemos considerar um método em pelo menos dois significados: referente a qualquer pesquisa

³¹ AUC, p. 29.

³² DP, X3A239, p.45.

³³ DP, IIA607, p. 39.

ou orientação de pesquisa (p.ex. método hegeliano, dialético, etc.), ou então referente a uma técnica particular de pesquisa (p.ex. método silogístico, residual, etc.).³⁴ Num sentido mais geral, Jolivet afirma que método é a ordem processual para se atingir um fim, ou então, seguindo Descartes, é o caminho a seguir para se chegar à verdade nas ciências.³⁵ Cada ciência, portanto, terá o seu método condicionado pelo objeto que se propõe a conhecer; assim, o método tem por objetivo estabelecer uma relação entre os fenômenos da natureza, ou entre os fatos e acontecimentos da história e da vida humana.³⁶

Para uma melhor compreensão da obra kierkegaardiana não poderemos desconhecer o seu método, pois este é fundamental por estar radicalmente relacionado com a sua perspectiva quanto ao que significa ser um existente. O método kierkegaardiano tem por objetivo partir do pensamento para a ação, e a ação pressupõe um ato de vontade. A esse respeito Álvaro Valls afirma que, já na sua dissertação sobre o conceito de ironia pode-se perceber que, ali se encontra o método, bem como as técnicas da maiêutica:

Kierkegaard está convencido de não ter uma doutrina propriamente nova ou uma teoria recém-inventada para ensinar. Recusa-se à “comunicação magistral”. A pessoas com indigestão, diz ele, é preciso receitar um vomitório, e não mais comida. Seu esforço é socrático, provocar, interrogar, refutar, conversar com todo o mundo, nas revistas, na literatura, nos jornais, nos bares e nas calçadas das ruas de sua cidade, na Universidade de Berlim, nos teatros ou nas tabernas de Copenhague.³⁷

Kierkegaard, assim como Sócrates que afirmava nada saber, procurava negar que era um cristão (isto é, se comparado à concepção de cristianismo vigente em sua época, na Dinamarca). Kierkegaard assume assim uma postura irônica (no sentido socrático) como metodologia, como forma de comunicação e, até mesmo, como modo de ser perante os cidadãos dinamarqueses.

Quando vier o leitor amigo, não terá dificuldade em ver que, quando passei por um ironista, a ironia não estava de modo algum onde julgava um venerável público cultivado; para semelhante leitor, é evidente que não iria cair na miséria de admitir que um público possa entender de ironia, o que é tão impossível como existir em massa o Indivíduo; verá que a ironia consistia no fato de, neste autor estético e sob a sua “Erscheinung” (aparência) de mundanidade, se esconder o autor religioso que, exatamente nesta época, se entregava para sua edificação a tanta religiosidade, talvez

³⁴ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 668.

³⁵ Cf. JOLIVET, Régis. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1979, p.71.

³⁶ Cf. RITO, Honório. *Introdução à Teologia*. Petrópolis: Vozes, 1998, p.121.

³⁷ VALLS, p.17.

como uma família inteira. Verá, além disso, que a ironia se encontra na seqüência e justamente naquilo que o respeitável público cultivado tinha como demência. Numa época de ironia (esta grande assembléia de loucos) o ironista verdadeiro não tem outra coisa a fazer senão resolver toda a situação, tornando-se ele próprio o objeto da ironia geral.³⁸

Assim, em suas obras estéticas – que objetivam demover os estetas ao primeiro passo na caminhada à autenticidade, Kierkegaard procura expor a verdade sem expô-la diretamente, “escondendo-se”, como o fizera Sócrates, em uma atitude irônica perante o mundo. Como acertadamente o expressa Valls: “A ironia o ajuda, como os atores de teatro, a dar sua interpretação sobre a existência. Ela lhe permite, entre outras alternativas, assumir a visão e a atitude apaixonada da fé”.³⁹ A sua “missão” estabelecerá o seu modo de se comunicar com os seus interlocutores e leitores e, dependendo do seu *telos* filosófico-teológico-existencial, irá determinar se a sua comunicação se dará de forma direta ou não.

1.3.1 – A distinção entre comunicação direta e indireta

A grande preocupação de Kierkegaard foi comunicar de tal forma que os seus leitores se sentissem impelidos a agirem existencialmente, entrando numa relação pessoal com a verdade e deixando de ser espectadores da vida ou meros números dissolvidos no geral. Por isso, a relação entre pensamento e ação irá determinar se o método de comunicação será direto ou indireto.

De acordo com Kierkegaard, há conhecimentos que estão mais relacionados com a ação do que outros. Os tipos de conhecimento são os seguintes: o acidental, sem qualquer efeito sobre a ação humana, e o essencial, que se orienta para a ação e está relacionado à subjetividade e à existência da pessoa como ser moral. Neste caso, com relação à significação moral, apenas o conhecimento ético-religioso tem relação essencial com o conhecedor. O conhecimento meramente especulativo não afeta a ação humana de forma direta.⁴⁰

O ponto nevrálgico é que, para ele, esse tipo de conhecimento que faz a diferença na vida, só pode ser comunicado indiretamente, buscando atingir a vontade que leva à ação, e não apenas o intelecto. Desta forma, o indivíduo é levado a se

³⁸ Apud VALLS, p.33.

³⁹ Ibid, p.34.

⁴⁰ Cf. ROSA, p.158.

apropriar do que até então se relacionava com o *eu* superficialmente.⁴¹ A sua grande preocupação não é com a verdade científica objetiva, mas com a verdade que se instala na subjetividade, verdade que não é um mero resultado de proposições. A verdade que é achada na dimensão da existência e só pode ser conquistada por um ato de vontade do eu. *Climacus* (um dos pseudônimos de Kierkegaard) explica a diferença entre a abordagem fundada na objetividade e a abordagem indireta subjetiva. Para ele, o pensamento objetivo é completamente indiferente à subjetividade, portanto, sua comunicação é direta, pois ele não possui a arte da dupla reflexão. Nesse aspecto, o pensamento objetivo portanto só está ciente de si mesmo e portanto não é comunicação.⁴²

Como autor, Kierkegaard estruturou a sua obra com objetivos bem claros em mente. Para ele, a cristandade dinamarquesa era uma ilusão. Tais pessoas viviam sem qualquer compromisso verdadeiro com a autenticidade religiosa, sob categorias inteiramente diversas daquelas que garantiriam a fundamentação da existência.

Que significa que tantos milhares de homens se digam cristãos sem mais dificuldades! Como podem obter este nome inúmeros homens, cuja imensa maioria, segundo tudo leva a crer, vive sob categorias tão diferentes, como o demonstra a mais superficial observação! Como o podem eles, homens que talvez nunca vão à igreja, nunca pensam em Deus, nunca pronunciem o seu nome, senão para blasfemar! Como o podem eles, homens que nunca compreenderam que podem ter na sua vida uma obrigação para com Deus, e que fazem de uma certa integridade física o máximo do seu ideal, se nem mesmo acham absolutamente necessária! Todos, no entanto, até os que negam Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecidos como cristãos pelo Estado, são enterrados como cristãos pela Igreja, são enviados como cristãos para a eternidade!⁴³

A proposta do filósofo seria a de atacar o âmagô de tal inautenticidade, mas não drasticamente de forma direta. O ataque direto apenas faria com que as pessoas se agarrassem ainda mais aos seus pontos de vistas ilusórios e fatalmente enganosos, aumentando-lhes a tendência da manutenção do *status quo* existencial: “O ataque direto não faz mais do que ancorar o homem na sua ilusão, exasperando”.⁴⁴ Além disso, o ataque direto também não garantiria a conquista da verdade no silêncio da interioridade. A ilusão, para Kierkegaard, só pode ser devidamente destruída pelo método indireto “que servindo o amor da verdade, observa na sua dialética todas as espécies de atenções

⁴¹ Ibid.

⁴² Cf. GOUVÊA, p.192-3..

⁴³ PV, p.37-8

⁴⁴ PV, p.39.

para com o homem iludido e que, com o pudor próprio do amor, se retira para não ser testemunha da confissão que o interessado a si próprio faz, sozinho diante de Deus, quando reconhece que viveu na ilusão”.⁴⁵

O método indireto significa que o nosso autor desce da sua tribuna crítica, sem expressar juízo de valor pessoal, para viver entre os seus leitores, aos quais deseja conclamar a uma mudança de mente, a uma nova atitude perante a vida: “Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indiretamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão”.⁴⁶

Por isso, sua obra deve principiar na dimensão existencial em que os seus leitores, a princípio, ilusoriamente se encontram: “Se, pois, por hipótese, a maioria dos cristãos só o são em imaginação, em que categorias vivem eles? Nas da estética ou, quando muito, nas categorias estético-éticas”.⁴⁷ Depois disso, torna-se necessário apresentar as limitações do estético e do ético e a autenticidade do religioso.

A comunicação, inicialmente indireta e só depois direta, tem por objetivo a reflexão cujo universo é o interior, qual tormenta revolucionária que ocorre no eu. Essa reflexão tem por alvo levar o leitor a encontrar a verdade existencial. Para Kierkegaard, se a verdade é uma realidade existencial pessoal e viva, ela não deve ser comunicada como uma doutrina, mas como uma alternativa a ser escolhida, como uma possibilidade a ser realizada. O seu intuito maior é o de despertar o leitor para a reflexão sobre a sua própria existência:

Quando, pois, um homem vive nessa ilusão [de que todos são cristãos], por conseguinte, eram categorias puramente estéticas de todo diferentes das cristãs, que acontece se, pela sua produção estética, um autor é capaz de o cativar e de o ganhar completamente, depois, de apresentar o religioso com tanto desembaraço que o outro, no rumo para que se deixa conduzir, corre diretamente para as determinações mais decisivas do religioso? Que acontece? Este homem torna-se necessariamente atento. Apesar de tudo, ninguém pode predizer o resultado; mas a atenção está forçosamente despertada.⁴⁸

Para existir autenticamente é necessário o conhecimento interior daquilo que se é, ou seja, de que se é síntese do finito e do infinito; e tal conversão filosófico-

⁴⁵ PV, p.39-40..

⁴⁶ PV, p.39.

⁴⁷ PV, p.39.

⁴⁸ PV, p.46.

existencial não se dá a não ser no âmbito da interioridade sacudida pela reflexão. Para Kierkegaard, qualquer comunicação direta com respeito à verdade como interioridade leva a uma má compreensão. A comunicação direta sobre o que significa existir e sobre a interioridade tenderá à especulação, embora a libertação da ilusão só se dê igualmente mediante a reflexão.

O método indireto é o segredo da maiêutica, levando o que o emprega a se humilhar perante aquele a quem quer ajudar, pois ajudar não é dominar, mas servir. Com o intuito de ajudar seus leitores Kierkegaard constrói a sua obra. Mas, ajudar não é mostrar-se ambicioso, pelo contrário, é ser extremamente paciente, acatando uma postura que provisoriamente está errada e que ignora as coisas que o outro compreende.⁴⁹ Desta forma, Kierkegaard repete, em parte, a pedagogia de Sócrates, dirigindo-se aos seus leitores como um dentre eles e não como alguém que está numa posição de superioridade. Esta pedagogia da existência revela que o mestre não está numa posição superior pois ele também aprende com o discípulo em seus passos rumo à autenticidade. Acerca do método maiêutico de Kierkegaard, Ernani Reichmann afirma:

Este é o segredo da maiêutica kierkegaardiana: o método indireto, que foi aprender com Sócrates. E é assim que Kierkegaard introduz a todos no problema religioso, como queria, sem que o leitor perceba para onde está sendo conduzido através de uma dialética que alcança momentos de rara perfeição, como nessa obra tão conhecida que é “Temor e Tremor”. Obra estética, Temor e Tremor? É o que nos diz Kierkegaard. Mas, de qualquer modo, não há quem não sinta o problema religioso ma suspender o problema ético, no desenvolvimento lírico-dialético dessa obra realmente maravilhosa. Todo o pensamento de Kierkegaard mostra, por conseguinte, essa unidade extraordinária de sentido: *tornar-se cristão*.⁵⁰

Para Kierkegaard, tudo se encontra no plano da reflexão. E como a comunicação se faz neste plano ela é, portanto, indireta. A partir da reflexão Kierkegaard está numa posição negativa. Ele não afirma ser um excelente cristão nem postula falar em nome de Deus (pois se trataria de comunicação direta). Ao contrário, ele chega a dizer que não é cristão. Na verdade, o grande problema que alimenta a sua reflexão é: a partir de dentro do cristianismo, chegar a ser um verdadeiro cristão. Por isso, a obra pseudonímica de Kierkegaard é apresentada ao leitor por meio da comunicação indireta, com o objetivo de levá-lo a uma decisão existencial autônoma e pessoal.

⁴⁹ PV, p.41.

⁵⁰ REICHMANN, Ernani. *Intermezzo Lírico-Filosófico*. Curitiba: Edição do autor, 1963, p.25.

Mas, é necessário o devido cuidado acerca da extensão do caráter ambíguo dos escritos indiretos de Kierkegaard. O seu objetivo, como bem observa Gouvêa, não era a ambigüidade pela ambigüidade, nem a sua intenção era a produção de uma teologia simbólica, esvaziada de qualquer objetividade ⁵¹. Para Kierkegaard, na comunicação direta transmite-se um saber, ao passo que, na indireta busca-se atingir as profundezas da subjetividade, a interioridade, e a sua tarefa é o despertar da consciência existencial do indivíduo; o que lhe remete às temáticas da eternidade e do dever para com Deus.⁵²

É preciso, entretanto, destacar que a comunicação indireta não constitui o todo da obra de Kierkegaard. Como ele mesmo afirmou, a comunicação deve, mais cedo ou mais tarde, acabar em comunicação direta. Isso ele fez, desde o início paralelamente, em seus discursos construtivos e, de forma explícita com a sua produção puramente religiosa. Por isso a obra de Kierkegaard foi dividida por ele mesmo em três grupos: o primeiro, de natureza estética; o segundo grupo é somente formado pelo *Pós-Escrito Não-Científico Conclusivo* que é o ponto crítico, e o terceiro grupo apresenta sua produção restritamente religiosa.⁵³

1.3.2 – O emprego da heteronímia

A comunicação indireta, primeiro passo no esforço profético-reformador de Kierkegaard, se deu, como sabemos, através do uso de diversos pseudônimos – personagens representativos dos diversos estágios da existência. Devido ao uso de pseudônimos, a obra kierkegaardiana constitui-se num desafio, pois em seu estudo é preciso identificar se o pensamento apresentado é o do próprio Kierkegaard ou se é uma afirmação de uma posição contrária à dele. Isto porque, os seus pseudônimos representam, como num teatro, personagens com idéias próprias, estabelecendo-se uma dialética entre esses personagens. “Eles se constituem num meio de Kierkegaard expressar idéias indiretamente, de formas diferentes e até contrárias às formas pelas quais ele mesmo faria para comunicá-las diretamente”.⁵⁴

⁵¹ Cf. GOUVÊA, p. 194.

⁵² Cf. HUISMAN, Denis. *Dicionário de Obras Filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 374.

⁵³ PV, p.29-30.

⁵⁴ GOUVÊA, p.203.

Quanto ao uso literário da heteronímia, Croxall comenta que tal recurso era um tipo de moda naqueles dias entre os escritores românticos, mas que Kierkegaard não teria usado este recurso literário apenas para seguir a tendência da época.⁵⁵ *Nos Diários e Papéis*, ele deixa claro que, em vez de apresentar teoricamente diferentes pontos de vista, preferiu criar e apresentar aos leitores diversas personagens que representavam aquelas diferentes perspectivas. Cada um deles é uma entidade completa, a tal ponto que podemos estudar a individualidade de cada uma delas e através de seus muitos juízos (cada qual só relativamente verdadeiro) poderemos chegar às nossas próprias conclusões.⁵⁶

Cada heterônimo, portanto, é vividamente retratado de acordo com o estágio existencial que Kierkegaard deseja examinar. Assim, *Johannes Climacus* trata do dilema entre a dúvida e a fé. *Vigilius Haufniensis* ocupa-se dos aspectos psicológicos do pecado e da ansiedade. *Johannes de Silentio* e *Constantin Constantius* ocupam-se da ética, a partir dos aspectos envolvidos no relacionamento de Kierkegaard com Regine Olsen. *Anti-Climacus* é o cristão ideal, etc. Kierkegaard queria que os seus leitores se identificassem com os seus personagens e para isso criou mais de vinte personagens. Notemos que cada um deles foi cuidadosamente forjado a fim de ser um indicativo das possíveis situações existenciais:⁵⁷

- a) *Alguém que Ainda Vive*, autor da crítica do romance “*Apenas Um Tocador de Violino*” de Hans Christian Andersen. Este título talvez seja uma referência ao fato de que Kierkegaard esperava morrer antes de seu pai, mas isso não aconteceu.
- b) *Victor Eremita* (o ermitão vitorioso). Editor de *A Alternativa* e um dos oradores de *In Vino Veritas*. Provavelmente um indicativo da solidão que ele havia imposto a si mesmo.
- c) A. Um poeta que vive no estágio estético e que aparece em artigos polêmicos dos tempos de estudante e em *A Alternativa*. A opõe-se a B, cujo pensamento representa o estágio ético.
- d) *Johannes, o Sedutor*. Personagem de *Diário de Um Sedutor*, *A Alternativa* e de *In Vino Veritas*. Representante do estágio estético.

⁵⁵ Cf. CROXALL, p.7.

⁵⁶ Cf. CROXALL, p.7.

⁵⁷ Aqui faremos uma descrição dos pseudônimos a partir do trabalho de GOUVÊA, p.263-9.

- e) *Juiz Vilhelm* ou *B.* Aparece em alguns artigos polêmicos da juventude e em *Estações No Caminho da Vida*. Representante do estágio ético.
- f) *O Pastor de Jylland*. Aparece num sermão em *A Alternativa*. Designa um autor anônimo de uma peça.
- g) *Johannes de Silentio*. Autor de *Temor e Tremor*. Homem de idade avançada que vive no estágio ético-religioso ou religiosidade A.
- h) *Constantin Constantius* (constante de pequena constância). Responsável por *Repetição* e aparece também em *In Vino Veritas*. Personagem do estágio ético.
- i) *O Jovem*. Personagem central de *Repetição* e aparece também como orador em *In Vino Veritas*.
- j) *Johannes Climacus* (João das escadas, ou João o escalador). Nome de um autor medieval. Em Kierkegaard, Climacus é o Autor de *Migalhas Filosóficas*, *Pós-Escrito Não-Científico Concludente* e do *De Ominibus Dubitandum Est*. Climacus é um cético religioso, personagem não-cristão que critica a especulação filosófica e teológica. Personagem intermediário entre o ético e o religioso.
- k) *Vigilius Haufniensis* (O Vigia de Copenhague). Autor de *O Conceito de Angústia*. Representante quase genuíno do estágio religioso, faltando-lhe, entretanto, uma maior perspectiva do que seja interioridade.
- l) *Nicolas Notabene* (preste atenção, cuidado). Autor de *Prefácios*. Satirista e Ironista. Personagem entre os estágios estético e ético.
- m) *A.B.C.D.E.F. Godthaab* (Boa Esperança). Aparece nos Papirer e no início chamava-se Rosenblad. Parece ser um outro nome para o satirista de *Prefácios*.
- n) *Hilarius Bogbinder* (Hilarius o Encadernador ou o Encadernador Risível). Personagem e editor de *Estações no Caminho da Vida*.
- o) *William Afham*. Personagem e um sub-editor de *In Vino Veritas*.
- p) *Modehandler* (O Modista). Um dos oradores de *In Vino Veritas*.
- q) *Frater Taciturnus* (O Irmão Reservado ou O Frade Silencioso). Personagem, editor e autor da terceira parte de *Estações no Caminho da Vida*. Representante do estágio religioso.
- r) *Quidam* (Um Certo Homem). Aparece em *Estações no Caminho da Vida*, personagem muito próximo do próprio Kierkegaard.

- s) *Inter et Inter* (entre e entre). Aparece em *A Crise e uma Crise na Vida de uma Atriz* e no artigo *Uma Observação Passageira a Respeito de um Detalhe em Don Giovanni*. GOUVÊA destaca que os dois “entres” podem ser uma referência ao fato de que o seu escrito naquele momento se achava entre o fim da autoria heteronímica e o início da veronímica de cunho mais claramente religioso.⁵⁸
- t) *Procul*. Aparece no artigo *Sr. Phister como Capitão Scipio* nos *Papirer*.
- u) *Petrus Minor*. Autor do *Livro Sobre Adler*.
- v) *H.H.* Aparece como publicador dos *Dois Ensaios Ético-Religiosos*.
- w) *Anti-Clímacus*. Um cristão do mais alto grau, representando a religiosidade B. Este é um verdadeiro cristão, maior representante do estágio religioso. A respeito da distinção entre Johannes e Anti-Clímacus, afirma Kierkegaard nos *Diários* que Johannes Clímacus e Anti-Clímacus têm várias coisas em comum. A diferença é que, enquanto Johannes Clímacus se coloca tão baixo que chega a dizer que não é cristão, Anti-Clímacus considera a si mesmo como um cristão num grau extraordinariamente alto.

Mesmo usando todos esses heterônimos, é possível que a autoria de Kierkegaard nunca fosse realmente um segredo para os habitantes de Copenhague. A esse respeito sugere Louis Mackey:

Um pseudônimo kierkegaardiano é uma *persona*, uma pessoa imaginária criada pelo autor com propósitos artísticos, não um *nom de plume*, um nome fictício usado para proteger sua identidade pessoal dos perigos e embaraços da publicidade. Quando Kierkegaard assinava seus livros com nomes impossíveis como Johannes de Silentio (João de Silêncio) e Vigilius Haufniensis (Vigia de Copenhague), ninguém no pequeno e fofoqueiro mundo das letras da Dinamarca tinha a menor dúvida sobre sua origem. Nem ele queria que tivessem; seu propósito não era a mistificação mas a distância.⁵⁹

1.4 – O *Corpus* Kierkegaardiano

Quando Kierkegaard morreu em 1855 parecia pouco provável que sua obra sobrevivesse e fosse difundida. Os seus livros foram escritos em dinamarquês, um

⁵⁸ Cf. GOUVÊA, p. 268.

⁵⁹ MACKAY, Louis. *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, p. 247.

idioma pouco conhecido fora do seu país, onde Kierkegaard havia chegado a ser uma figura popular, muito mais pelas suas polêmicas do que pela qualidade filosófica dos seus escritos.⁶⁰ Mas hoje, ele é considerado um dos pensadores mais importantes na história da Filosofia. Os seus escritos formam cinco grandes grupos:⁶¹

- a) Os primeiros escritos, 4 obras, (1834-1841): *Artigos dos tempos de estudante*; *A batalha entre os velhos e os novos depósitos de sabão*; *Dos papéis de alguém que ainda vive*; *O conceito de Ironia*.
- b) as obras pseudonímicas ou estéticas, 9 obras, (1843-1846), onde ele cria não só histórias, mas também os autores dessas histórias e onde ele usa o método da comunicação indireta: *A Alternativa*; *Temor e Tremor*; *Repetição*; *É preciso duvidar de tudo*; *Migalhas filosóficas*; *O conceito de angústia*; *Prefácios*; *Estações na estrada da vida*; *Pós-Escrito não-científico conclusivo*.
- c) as obras veronímicas, 14 obras, (1843-1855), onde ele se apresenta pessoalmente e o seu método é o da comunicação direta: *Dezoito discursos edificantes*; *Três discursos em oportunidades imaginárias*; *Uma resenha literária de Duas Eras*; *Discursos edificantes em variados estados de espírito*; *Obras de amor*; *Discursos cristãos*; *O lírio do campo e a ave do céu*; *Três discursos para a comunhão às sextas-feiras*; *Um discurso edificante: a pecadora*; *Dois discursos para comunhão às sextas-feiras*; *Para auto-exame*; *Julguem vocês mesmos!*; *imutabilidade de Deus: um discurso*; *O Momento números I-X*, *Isto precisa ser dito, e que seja dito*, *O Juízo de Cristo sobre o cristianismo oficial*, Os artigos do Kirkecamp no *A Pátria*.
- d) as obras heteronímicas do segundo período, 5 obras, (1846-1850): *O livro sobre Adler*; *A crise e uma crise na vida de uma atriz*; *Dois ensaios ético-religiosos*; *O desespero humano*; *Prática do cristianismo*.
- e) as obras e fontes autopsicográficas, 11 obras, (1818-1855): *Os diários e papéis de Kierkegaard*; *Cartas e documentos*; *Artigos em jornais*; *Os sermões de prova de Kierkegaard*; *As notas sobre as preleções de Schelling em Berlim*; *A dialética da comunicação ética e ético-religiosa*; *Resposta a Theophilus Nicolaus*; *Ponto de vista explicativo da minha*

⁶⁰ Cf. ROUBICZEK, Paul. *El Existencialismo*. Barcelona: Editorial Labor, 1968, p.59.

⁶¹ Estamos seguindo a classificação feita por GOUVÊA, p.229.

obra como escritor; Sobre minha obra como autor; O indivíduo singular; Neutralidade armada.

A produção literária de Kierkegaard foi organizada do princípio ao fim com o duplo caráter: estético e religioso. Esta duplicidade foi consciente e, segundo Kierkegaard, ela é condição dialética fundamental de toda a sua obra.⁶² O religioso está presente desde o princípio e o estético está presente mesmo no último momento.⁶³ Princípios com o estético significa lançar mão de uma apologética diferente da tradicional, procurando cativar os seus ouvintes a partir das categorias provisórias do seu estágio existencial ilusório onde não há a decisão que transforma o existente em indivíduo autêntico. Tendo isso em mente, a obra de Kierkegaard é composta tendo uma intenção inegociável: demonstrar a seriedade do estágio religioso – esfera da existência autêntica.

Portanto, quando na cristandade um autor religioso, cujo pensamento total se resume no tornar-se cristão, quer chegar à possibilidade de tornar os homens atentos (porque o sucesso é outro assunto), deve começar por ser autor estético e conservar, até a um certo ponto, esta faculdade; mas tem de impor-se um limite, porque não usa este gênero de produção a não ser para despertar a atenção. E há uma coisa que não deve esquecer, a retenção da adição: deve distinguir o religioso, que é o decisivo, do estético, que é o incógnito, a fim de que o jogo dialético não seja pura tagarelice.⁶⁴

A partir da sua extensa obra, podemos perceber que a existência é o tema crucial da filosofia kierkegaardiana, que se desenvolve, através de escritos veronímicos e pseudonímicos, num movimento dialético cujo objetivo era despertar os seus contemporâneos para a seriedade do que significava viver. Quando nos aproximamos do pensamento filosófico de Kierkegaard notamos que a sua obra está diretamente voltada para a concretude da existência humana, com todas as suas possíveis implicações, problemas, possibilidades e limites.

A sua biografia está numa relação dialógica com a sua filosofia, ou seja, a vida de Kierkegaard talvez seja mais relevante para a sua obra do que aconteceu com a maioria dos grandes nomes da história da filosofia. Nesse particular, muitos eruditos que se dedicam a estudar suas idéias entendem ser necessário começar pela sua

⁶² PV, p. 27-8.

⁶³ PV, p. 28.

⁶⁴ PV, p.47.

personalidade, embora o conteúdo filosófico dos seus livros subsista autonomamente.⁶⁵ Outros advertem, entretanto, quanto ao perigo de se ler Kierkegaard muito mais psicanaliticamente do que filosoficamente; tomando a sua biografia como referencial hermenêutico maior.⁶⁶

Diante de tudo isso, podemos afirmar, sem dúvida, que a sua biografia fornece o pano-de-fundo não apenas vivencial, mas principalmente fundamental para a sua compreensão de mundo, sem que isso diminua ou restrinja o impacto e a relevância filosófica daquilo que ele escreveu. Portanto, o impacto de sua biografia sobre a sua obra não pode ser nem exagerada nem desprezada.

⁶⁵ Cf. MACKINTOSH, Hugh. *Corrientes Teológicas Contemporâneas: De Schleiermacher a Barth*. Argentina: Methopress, 1964, p.200..

⁶⁶ Estudiosos como Howard Hong, têm alertado quanto a este erro, isto é, de se estudar a obra kierkegaardiana exclusivamente sob a influência interpretativa de uma “falácia genética”. Cf. GOUVÊA, p.25.

CAPÍTULO 2

A CONCRETUDE DA EXISTÊNCIA E A QUESTÃO DA AUTENTICIDADE DO EXISTENTE

Assumindo de forma enfática e inadiável a reflexão sobre a existência mesma, Kierkegaard, e posteriormente o existencialismo, procurou posicionar-se no debate em torno das noções de essência e existência. Neste aspecto, foi estabelecido um contraste marcante em relação às concepções ontológicas clássicas da filosofia tradicional.

2.1 – Distinção entre essência e existência

A palavra “essência” deriva do verbo latino *esse* (ser). Quando falamos em “essência” estamos enfocando a natureza fundamental de algo, sem a qual esse objeto não poderia ser o que é, ou seja, é o que faz com que um objeto seja o que é e não outra coisa. Abbagnano estabelece um significado duplo para a palavra “essência”, que se relaciona com a resposta que damos à pergunta “o quê?”.⁶⁷

Nesse particular, “essência” pode ser compreendida nos seguintes sentidos: como essência das coisas, indicando uma qualidade ou caráter que poderia estar presente ou não, ou então como um caráter necessariamente presente em determinado ser. Este último sentido identifica “essência” com *substância* – e que pode ser assumida como sua definição. Em seu sentido necessário, “essência” indica o porquê fundamental da coisa. A fim de estabelecer o distintivo da concepção kierkegaardiana da existência, precisamos destacar que ela representa uma ruptura com a filosofia tradicional que em grande parte era essencialista.

Em linhas gerais, a definição de “essência” indica aquilo que faz com que um ser seja realmente o que é. Opõe-se à idéia de substância, porque a essência é abstrata, ao passo que a substância é concreta e individual. A essência estende-se a todos os seres; a substância somente diz respeito a cada ser considerado em particular. Opõe-se à existência, porque a essência é considerada como anterior à existência, mas é

⁶⁷ Cf. ABBAGNANO, p. 358ss.

algo que não se modifica, enquanto que a existência por realizar-se no tempo, é algo sempre modificável, de natureza contingente.

A visão clássica essencialista advoga a precedência da essência conceitual sobre a existência. Em outras palavras, o indivíduo torna-se conhecido através da essência. Isso significa que, no desenrolar de sua história, a filosofia ocupou-se na maioria das vezes com o estudo da essência, da idéia, do universal, ou seja, daquilo que permanece estável ou perene nos seres; restando pouco espaço para a reflexão a respeito do indivíduo particular em sua contingência e transitoriedade. É justamente devido ao esquecimento do indivíduo concreto que vão ser lançadas as bases do pensamento existencial. O homem existe antes de poder ser definido e, como veremos a partir de Kierkegaard, isso pressupõe uma das categorias centrais do pensamento existencialista: a existência humana interpretada em termos de liberdade e possibilidade. Caberia por isso redescobrir o seu lugar na filosofia de uma forma inadiável.

A palavra “existência” deriva-se do latim *existentia* e em seu sentido mais abrangente refere-se ao fato ou estado de existir. Mas, filosoficamente falando, isto não encerra a totalidade do seu significado. Assim como outros, “existência” para a filosofia é um termo polissêmico, especialmente se o investigarmos entre os existencialistas. Mas, antes de analisarmos a noção de existência para o existencialismo kierkegaardiano, é importante verificarmos a sua definição mais ampla. Para Ferrater Mora,⁶⁸ “existência” significa “o que está aí”, “o que está fora” – *existit*. Nesse aspecto, “existência” pode ser comparada à realidade. Segundo ele, “o termo ‘existência’ pode referir-se a qualquer entidade; pode-se falar de existência real e ideal, de existência física e matemática, etc”.⁶⁹

Existência, em seu sentido geral, designa qualquer delimitação ou definição do ser. Com isso ele quer indicar um modo de ser que, de algum modo, está delimitado ou definido.⁷⁰ A partir desta definição mais ampla o termo poderia ser dividido em três sentidos mais particulares: (1º) o modo de ser determinado ou determinável (como no caso da existência de entes matemáticos, lógica, no intelecto, da substância em-si, etc.); (2º) a existência de fato, ou seja, daquilo que na realidade é ou subsiste; (3º) a existência restrita ao modo de ser do homem e do mundo. É este terceiro sentido que se acha notadamente presente na reflexão do existencialismo que se preocuparia com a análise

⁶⁸ Cf. FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 254.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Cf. ABBAGNANO, p. 398.

do modo de ser. Nesse particular, a existência seria o modo de ser próprio dos seres finitos.⁷¹

A partir de Kierkegaard a noção de existência foi alcançando uma significação menos abstrata e conceitual e mais concreta e relacional, embora encontremos entre os próprios existencialistas uma gama bem diversa de aplicações do termo. Em linhas gerais, entretanto, existência passou a designar o modo de ser próprio do homem, que implica no relacionamento do homem consigo mesmo e com o outro (o homem como um ser em situação), resolvendo-se tal relacionamento em termos de possibilidade sem garantia de realização.⁷²

A existência pulsa e clama em cada indivíduo e não se deixa reduzir a uma análise fria, distante e neutra, pelo contrário, o homem se acha atrelado de forma inseparável a percepções, crises e sentimentos que dizem respeito à realidade concreta de sua existência no mundo. Isso significa que o existencialismo afirma a prioridade da temática da existência sobre todas as demais ênfases, como por exemplo, a essência platônica, a substância pensante cartesiana ou o Espírito hegeliano. Embora encontremos divergências entre esses pensadores no que diz respeito à relação entre essência e existência (como por exemplo, entre Sartre e Heidegger),⁷³ diferentemente das demais abordagens filosóficas que privilegiavam a razão ou idéia em relação aos entes particulares, o existencialismo afirma o primado da existência individual.

2.2 - Esboço sobre a temática da existência

Na filosofia antiga, a preocupação com a essência acha-se presente principalmente em Platão e Aristóteles. Com Platão se dá a busca pelas essências

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid, p.400-1

⁷³ Para Sartre, a existência precede a essência: Ele declara que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que esse ser é o homem. O homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. (Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p.5-6). Heidegger discorda de Sartre a respeito da precedência ontológica da existência sobre a essência. Para ele, a essência humana consiste no seu existir-no-mundo. A essência do Ser-aí é ao mesmo tempo sua existência e na existência do Ser-aí está incluída sua essência, que todas as determinações essenciais do Ser-aí nada mais são do que seus modos de existir. Cada elemento da essência do homem ser um modo de existir, de se encontrar aí. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989, p.32-8).

eternas. As essências ou formas arquetípicas estariam no mundo das idéias e não no mundo da sensibilidade e seriam os modelos perfeitos e imutáveis, que se constituíam nos arquetipos dos entes intramundanos, a mudança e corrupção destes últimos decorreria do fato de serem cópias imperfeitas. Os seres se aperfeiçoam na medida em que se aproximam dos modelos ideais eternos.

Em Aristóteles encontramos a elaboração de uma metafísica que tem como um dos fundamentos teóricos a noção de *ousía*, que significa em alguns casos a *substância*, e em outros a *essência*; descrevendo com esse termo, em linhas gerais, a natureza de um ente ou daquilo que ele é.⁷⁴ A *ousía* é a característica que nos define essencialmente em contraste com o acidental e contingente. “Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*, distingue entre as questões ‘o que é um ser?’ e ‘esse ser existe?’. A resposta à primeira pergunta constitui a definição de uma essência; mas, para Aristóteles, uma definição não implica jamais a existência, lógica ou empírica do definido. Assim, em Aristóteles, a distinção entre essência e existência é puramente conceitual, lógica”.⁷⁵ Para Aristóteles, o existente é aquilo que na realidade é ou subsiste, ou seja, existência coincide com o ato e o ato por sua vez coincide com a forma, ou seja, a forma é a existência.⁷⁶ A essência, por outro lado, é aquilo que estabelece a distinção entre os seres. A essência é o que é uma coisa, aquilo que a caracteriza e distingue de qualquer outra, enquanto só a existência atualiza o ser. A essência não é nada sem a existência e vice-versa. Na filosofia medieval o debate quanto às noções de essência e existência recebeu maior atenção. Vejamos de forma especial Agostinho e Tomás de Aquino.

No período patrístico, por exemplo, Agostinho defendia que a essência é o nome que se dá àquilo que é ser. As demais coisas que se chamam essências ou substâncias envolvem acidentes que causam nelas alguma mudança.⁷⁷ Entre os principais filósofos medievais posteriores deu-se toda uma discussão a fim de estabelecer se haveria ou não distinção real entre essência e existência, e nesse aspecto muitas foram as vozes dissonantes.

A discussão quanto à distinção entre essência e existência foi uma das grandes questões da escolástica do século XIII. Foi exposta pela primeira vez por Guilherme de Alvérnia, no livro *De Trinitate* (entre 1223 e 1228). Seus criadores foram

⁷⁴ Cf. FERRATER MORA, p.227.

⁷⁵ MATTOS, Carlos. *Tomás de Aquino - Vida e Obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Col. Os Pensadores), p.8.

⁷⁶ Cf. ABBAGNANO, p. 362.

⁷⁷ Ibid, p.228.

os neoplatônicos árabes, especialmente Avicena (séc. XI) em sua *Metafísica*. Maimônides reduziu o conceito de existência a um simples acidente da essência.⁷⁸

Para Tomás de Aquino, a existência não era um simples acidente. Segundo ele, essência é aquilo pelo qual e no qual a coisa tem o ser. A essência compreenderia tudo o que está expresso na definição da coisa, abrangendo tanto a forma quanto a matéria.⁷⁹ A essência e a existência são distintas entre si: acompanhando Aristóteles, a essência poderia ser comparada com a potência e a existência seria o ato da essência. É possível se saber o que é o homem sem saber se ele existe, mas a atualização dessa essência só se dá na existência. A definição da essência das criaturas não implica em sua existência, elas não existem por si mesmas, e sim devido a uma outra realidade. A outra realidade é Deus, que é puro ato de existir, não sendo uma essência qualquer (como o uno, o bem ou o pensamento) à qual se atribuiria uma existência. Deus seria o próprio existir.⁸⁰ A única exceção seria Deus em quem a essência é a própria existência, Deus existe por si e só assim Ele pode ser a causa primeira sem a participação comum aos demais seres.⁸¹

Além das reflexões de Agostinho e de Tomás de Aquino, a discussão em torno da definição do que vem a ser essência seguiu diversos caminhos, mas conservando, em linhas gerais, a noção de essência como aquilo que faz com que um ser seja aquilo que realmente é e que não se modifica nele, ressaltando a sua precedência sobre a existência. Em termos gerais, para os escolásticos, a existência e a essência eram vistos conjuntamente como constitutivos do ente ou substância.

Do início do período moderno até Kierkegaard temos alguns desdobramentos interessantes da temática essência-existência. Destacaremos: Descartes, Kant e Hegel. Entre os modernos Descartes afirmou que para sabermos o que é existência, basta que atentemos para o sentido da palavra, sem que se empreenda uma definição, porque isso pode muito mais confundir do que esclarecer o assunto. Na sua *Quinta Meditação*, refletindo acerca da possibilidade da não existência de Deus e baseado no argumento ontológico de Santo Anselmo, ele afirma:

Mas, ainda que eu não possa conceber um Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale, todavia, como do simples fato de eu conceber uma montanha com vale não se segue que haja qualquer montanha no mundo, do mesmo modo, embora eu conceba Deus com existência, parece não decorrer

⁷⁸ Cf. ABBAGNANO, p.362.

⁷⁹ Cf. FERRATER MORA, p.227.

⁸⁰ Ibid, p.9.

⁸¹ Cf. ABBAGNANO, p.362.

daí que haja algum Deus existente: pois meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas.; e como só depende de mim imaginar um cavalo alado, ainda que não haja nenhum que disponha de asas, assim eu poderia, talvez, atribuir existência a Deus, ainda que não houvesse Deus algum existente.⁸²

A resposta a esta questão é dada por ele ao explicar que, enquanto a idéia de montanha em meu pensamento seja inseparável do vale (montanhas e vales estão juntos), ela pode existir ou não (embora meu pensamento dela exista); mas no tocante a Deus a sua existência, enquanto perfeição, lhe é inseparável e, por isso, diferentemente da montanha, Ele necessariamente existe e não podemos conceber a sua não-existência.⁸³ Vemos que, em Descartes, para todos os entes essência e existência são distintas entre si; mas, unicamente em relação a Deus, a existência é uma propriedade necessária no conjunto das suas perfeições. Quanto aos demais entes pensáveis, a realidade da existência se dá quando a um pensamento corresponde um objeto além do pensamento.⁸⁴ Assim, notamos que em Descartes, o pensamento das essências tem a precedência sobre a sua existência, sendo que esta é uma propriedade a ser verificada a *posteriori* devido ao primado do cogito. Por esta razão, a matemática é vista como o saber mais rigoroso porque nada tem a ver com a existência, é o mais perfeito exemplo de construção racional.

Kant também procurou estabelecer a distinção entre pensamento e realidade, entre essência e existência. Analisando a teologia racional, Kant não admitiu a concessão que Anselmo e Descartes haviam feito, no argumento ontológico, com relação à idéia da existência de Deus. Se a essência do pensado não incorre na necessidade de sua existência (como afirmara Descartes), então o mesmo tem de aplicar-se também em relação a Deus, porque a existência não é um predicado real, mas “uma das categorias a priori do entendimento e como tal não tem nenhuma validade (como já demonstrara na Analítica) a não ser quando aplicada à intuição espaço-temporal”,⁸⁵ e por isso não pode ser considerada junto com os demais atributos.

O postulado para conhecer a efetividade das coisas exige percepção, por conseguinte sensação da qual se é consciente, e isto não imediatamente do próprio objeto cuja existência deve ser conhecida, mas sim a interconexão do mesmo com qualquer percepção efetiva segundo as analogias da experiência,

⁸² DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Col. Os Pensadores), p. 312.

⁸³ *Ibid.*, p.313.

⁸⁴ Cf. MORENTE, Manuel G.. *Fundamentos de Filosofia: lições preliminares*. São Paulo; Mestre Jou, 1980, p. 239.

⁸⁵ CHAUI, Marilena. *Immanuel Kant – Vida e Obra*. Em: *Kant*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Coleção Os Pensadores), p.13.

as quais expõem toda a conexão real numa experiência em geral. No simples conceito de uma coisa não pode ser encontrado nenhum caráter de sua existência. Com efeito, mesmo que este conceito seja totalmente completo de maneira que não falte nem o mínimo para pensar uma coisa que todas as suas determinações internas, a existência nada tem a ver com tudo isso, mas apenas com a pergunta : se tal coisa nos é dada de maneira que a percepção da mesma possa em todo caso preceder o conceito. Com efeito, o fato do conceito preceder a percepção significa sua simples possibilidade: porém a percepção que fornece a matéria para o conceito é o único caráter de efetividade.⁸⁶

Segundo Kant, a existência de algo nada tem a ver com os seus atributos pensados, ou seja, o fato de uma coisa existir ou não em nada altera o conceito que dela podemos ter. “A existência é uma categoria formal, como o espaço, o tempo, a causalidade, a substância, que nós aplicamos, mas que não podemos legitimamente aplicar mais que as percepções sensíveis (...) E esse é o ato pelo qual estabelecemos os objetos a conhecer, os fenômenos”.⁸⁷ O que Kant quer destacar é que quando afirmamos que algo existe precisamos apoiar tal afirmação em algo mais do que simplesmente a nossa idéia a seu respeito, é necessário que esse “algo” possa ser percebido pelos sentidos, isto é, ele deve se enquadrar na dimensão espaço-temporal que constitui a realidade, embora a existência não provoque nenhuma alteração no conceito. Nesse particular, em sua crítica à teologia racional, Kant analisa as provas da existência de Deus mais conhecidas e, dentre elas, discute a prova ontológica. Já que Deus não se enquadra entre os fenômenos espaço-temporais, Kant o descreve como uma idéia da razão pura, sendo a sua existência um postulado motriz para a razão prática.

Na *Filosofia do Direito*, Hegel afirmou que a tarefa da filosofia é compreender aquilo que é, uma vez que “aquilo que é” é a razão. Segundo ele, cada indivíduo é filho do seu tempo; da mesma forma, a filosofia resume no pensamento o próprio tempo.⁸⁸ Para ele, a filosofia por ter surgido muito tarde na história dos povos, não poderia pronunciar-se acerca de como o mundo deve ser; ela é como a coruja de Minerva que, ao voar, no final da tarde, toma consciência das coisas, mas não se pronuncia sobre elas. Assim, a tarefa a que Hegel se propõe é a de pensar a reconciliar realidade e filosofia. Como essa conciliação se dá na consciência,

(...)o conteúdo problemático da experiência é transposto para o plano do pensamento conceitual; o conceito é atividade do sujeito e, como tal, a

⁸⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Col. Os Pensadores). p.191.

⁸⁷ MORENTE, p. 252.

⁸⁸ Cf. ARANTES, Paulo. Em: *Hegel*.. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Col. Os Pensadores), p. 14..

forma verdadeira da realidade (...). A formação do conceito pede que se faça abstração da realidade, mas isso não torna o conceito mais pobre do que a realidade, e sim mais rico: a formação dos conceitos vai dos fatos ao conteúdo essencial deles.⁸⁹

Buscando identificar a realidade com a racionalidade, faz com que o interno e o externo coincidam no universal concreto.⁹⁰ Tudo passa a integrar uma essência única, que Hegel chama de *Espírito Absoluto*, e do qual a realidade é a sua manifestação.⁹¹ Com isso, o finito é visto como momento do verdadeiro infinito. Finito e infinito são concebidos como aspectos de uma mesma realidade. O resultado é que o sistema de Hegel acarreta na supressão da distinção entre Deus, o mundo e o indivíduo.

A consequência é que os homens estão para ele como as realidades particulares estão para a totalidade que lhes dá substância. A *Razão universal* faz as paixões irracionais e o particular agirem em seu benefício. Podemos esclarecer isso com a explicação de Hegel sobre como a razão universal se revela astuciosa no seu trato com os indivíduos particulares. Para Hegel, a astúcia da razão reside no fato das paixões convergirem para ela, aproveitando-se delas como um meio para traduzir-se em existência. O particular é pouco importante se comparado ao universal e, assim, os indivíduos são sacrificados e abandonados ao seu destino, ou seja, o tributo da existência é pago pelas paixões dos indivíduos.

Se o indivíduo é um momento de uma totalidade que o ultrapassa e na qual, ao mesmo tempo, ele encontra sua realização, o individual se explica pelo sistema, o particular pelo geral. Tudo o que existe só existe pela sua relação com a totalidade da qual é parte e a partir da qual pode ser compreendida. E assim, torna-se impossível conceber uma coisa absolutamente isolada, cortada de toda a relação com o que quer que ela seja, quer se trate do nosso espírito ou das outras coisas. Para Hegel tal coisa não pode existir, porque a existência individual é um momento do Espírito.

⁸⁹ Ibid., p.14.

⁹⁰ GILES, p.7.

⁹¹ “Segundo a minha visão, que se deve justificar através da apresentação do sistema mesmo, tudo depende de apreender e exprimir o verdadeiro, não como *substância*, mas precisamente como *sujeito*. (...) O verdadeiro é o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe e tem como começo o seu fim como sua finalidade, e que só é efetivo mediante o desenvolvimento e o seu fim. (...) O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se cumpre através da sua evolução. Há que dizer do absoluto que ele é essencialmente *resultado*, que unicamente no fim é aquilo que na verdade é; e precisamente nisto consiste a sua natureza de ser efetivo, sujeito ou devir de si mesmo. (...) Que o verdadeiro é efetivo unicamente como sistema ou que a substância é essencialmente sujeito, exprime-se na representação que enuncia o absoluto como *espírito*. (...) O espírito que se sabe assim como espírito é a *ciência*. Ela é a sua realidade efetiva e o reino que ele edifica para si no seu próprio elemento”. HEGEL, G. *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*. Em: *Hegel*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Col. Os Pensadores), p.302ss.,

2.3 – Kierkegaard e a noção de existência

Os escritos de Kierkegaard refletem as suas inquietações e dramas existenciais, pois para ele não seria possível um filosofar dissociado do seu existir concreto, ou seja, um filosofar meramente teórico e abstrato. O contexto intelectual da época de Kierkegaard foi a filosofia especulativa do século dezenove, que influenciou bastante os principais professores da Universidade de Copenhague, notadamente Hans Larsen Martensen.

O ensino de Hegel (1770-1831) foi o clímax da filosofia especulativa, mas uma nova orientação filosófica começou na Alemanha com Schelling, nas suas aulas em Berlim, atraindo a atenção de Kierkegaard em 1841. Entretanto, Kierkegaard decepcionou-se com as aulas de Schelling, especialmente pela sua ausência de clareza e pela falta de conexão com a realidade da existência. Mas, como veremos a seguir, para Kierkegaard, a existência não é um conceito a ser incluído num sistema de filosofia ou de teologia, ela não se dá na impessoalidade ou na abstração, pois a existência não é mera possibilidade teórica a ser efetivada.

2.3.1 – Existência, realidade e dialética

Para Kierkegaard, existir é o supremo interesse e o interesse da existência é a realidade. Com o uso do termo “realidade”, ele quer se referir a uma categoria que não pode ser corretamente expressa em termos abstratos, porque a realidade está situada justamente entre o pensamento e o ser, entre a possibilidade e a concretude. É impossível, portanto, apropriar-se da realidade porque ela se dá num constante e fugidio devir, restando ao especulador apenas pensá-la, e ao pensá-la nós a suprimimos tornando-a possibilidade para a realidade. Por isso, o pensador especulativo, enquanto pensa a existência – a realidade, existe, porque se encontra ele mesmo na existência, e não pode deixar de fazê-lo, a não ser abdicando do existir.

No momento mesmo em que começamos a interrogar deste modo, estamos no plano da ética e fazemos valer junto do homem existente a exigência da ética, que não pode consistir na abstração da existência, mas ao contrário em que deve existir, o que é também o supremo interesse daquele que existe. Enquanto existente ele não pode, de maneira alguma, manter a supressão do momento dialético (da existência). Para isto requer-se outro plano que o da existência, pois este último é o momento dialético. (...) Inferir a existência

pelo pensamento é, assim, uma contradição pois o pensamento ao contrário retira a existência da realidade.⁹²

Isto significa que, ao pensar abstratamente a existência, não nos achamos fora da dialética do existir concreto, cujos momentos não podem ser suprimidos. Para se ausentar da realidade o existente precisaria situar-se fora da história, num local neutro e desinteressado (já que a existência é interesse infinito) longe das demandas do dever-ser, o que não seria possível nem aceitável. Abstrair da existência é descomprometer-se com a existência mesma e seguir o caminho mais fácil, porque a realidade é muito mais fácil de ser pensada do que vivida com todas as suas demandas e onde, nem sempre, os esquemas e fórmulas pressupostas se revelam satisfatórias.

Conforme Kierkegaard, os sistemas filosóficos buscam entender a realidade enquanto pensamento, mas isso situa o pensador, ele mesmo, fora da vida real. A sistematização hegeliana, por exemplo, é uma obra faraônica, mas enquanto sistematiza a realidade conceitualmente, deixa de situar o indivíduo concreto como existente. E, no final de tudo, o sistema não faz jus à vida em todas as suas ambigüidades, paradoxos e incoerências. O filósofo não pode pensar a realidade de fora, mas precisa vivê-la em toda a sua intensidade. É aí justamente onde Kierkegaard insere a sua crítica contundente. A realidade não se permite adequar fixamente a nenhum sistema conceitual porque a realidade é um constante devir que situa o indivíduo como ser livre a cada instante. Para ele, é perfeitamente verdadeiro, como diziam os filósofos, que a vida deva ser compreendida em retrospecto. Mas o problema é que eles se esqueciam de uma outra proposição, de que ela deve ser vivida para frente.⁹³

O devir da realidade busca demover o existente especulativo da arquibancada onde confortavelmente se postou a fim de situá-lo dentro da esfera dinâmica e coercitiva do dever-ser, ou seja, do agir ético. Assim, torna-se uma contradição buscar uma via de demonstração da existência como obra da especulação pura, pois o pensador ao pensar a existência a abstrai, mas não pode dela se libertar mesmo nesse ínterim, senão deixaria de existir.

Para Kierkegaard, a existência consiste num constante devir dialético entre opostos. Nessa dialética, as contradições não são resolvidas, e o resultado é que o indivíduo é levado à angústia que se alimenta da paradoxalidade da vida. A dialética é a temporalidade essencial do pensamento, esforço sempre renovado que coabita em nós

⁹² CUP, tradução de REICHMANN, p. 230-1.

⁹³ Cf. GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 101.

com o sentimento da eternidade. Já que, de modo geral, existir significa devir, a existência é perpetuamente dialética, passagem do idêntico ao outro no esforço de interiorização constante, união e desunião do finito e do infinito, contato entre os dois que é ao mesmo tempo conflito. Ela tende para o incondicionado; não pode viver sem ele e não pode viver nele.⁹⁴

O que Kierkegaard busca destacar é o contraste entre duas atitudes perante a vida. De um lado encontra-se o interesse infinito (*pathos*) que transforma a existência, tendo em vista a salvação do eu e por outro (simbolizado por Hegel e seus discípulos dinamarqueses) encontra-se o desinteresse especulativo da razão (de inspiração estética), que busca abarcar, na abstração, o conceito puro.⁹⁵ Ao falar da existência Kierkegaard tem em vista o homem em sua concretude e individualidade, na vivência cotidiana das suas contradições; a existência é um drama marcado pela possibilidade da dor, da angústia e do desespero.

2.3.2 – Existência e individualidade

A filosofia de Kierkegaard representa uma reação ao hegelianismo, pelo qual ele ficara inicialmente interessado.⁹⁶ A sua crítica central ao sistema de Hegel tinha a motivação de que, através do seu idealismo absoluto, obscureceu-se a singularidade do indivíduo. Para ele, este foi o grande erro da filosofia idealista hegeliana: reduziu o viver a uma questão de conhecer, em vez de fazer; na informação em vez da decisão que expressa a paixão e a convicção do indivíduo. Em Hegel, a existência foi absorvida

⁹⁴ Cf. GILES, p. 14.

⁹⁵ *Ibíd.*, p.233.

⁹⁶ O quadro esquemático abaixo representa, em linhas gerais, as principais diferenças de abordagem filosófica entre os pensamentos de Hegel e Kierkegaard:

Hegel		Kierkegaard	
Sistema	Totalidade Universalidade Objetividade Abstração Pensamento racional	Existência	Indivíduo Singularidade Subjectividade Concretude Paixão
Dialética - síntese dos opostos		Dialética - alternativas inconciliáveis	
Liberdade - consciência da necessidade		Liberdade - consciência da possibilidade	
O cristianismo como momento da racionalidade (síntese do finito e do infinito)		O cristianismo como religião do absurdo e do paradoxo (oposição entre o finito e o infinito)	

* (transcrito do site: <<http://www.terravista.pt/nazare/1250/Kierk.htm>>). Acessado em 20.01.03.

dentro do pensamento e o indivíduo ficou subordinado ao universal. Para Hegel, “a consciência individual, enquanto centra-se sobre si mesma, só colhe fracassos, pois a sua verdade está na relação com os outros.(...) A consciência individual reconheceu sua realidade: ela é parte, momento finito e singular, da consciência universal, do Espírito”.⁹⁷

Contrário a isso, Kierkegaard defende que a história e o gênero humano só encontram os seus sentidos através da categoria da individualidade: “O Indivíduo: eis a categoria pela qual devem passar, sob o ponto de vista religioso, a época, a história, a humanidade”.⁹⁸ Para ele, o indivíduo não é um momento de uma totalidade que o ultrapassa e na qual, ao mesmo tempo, ele encontra sua realização.

Para Kierkegaard, o individual não se explica pelo sistema, ou o particular pelo geral. Pelo contrário, o particular, e não o geral, deve ser a categoria principal da filosofia. O real não é o racional ou o universal, mas o real é o particular que desfruta da prioridade ontológica em relação ao conceito ou essência. O seu protesto é que a verdadeira realidade é o existente, o singular e não o universal. Mas, de acordo com Kierkegaard, a razão é incapaz de compreender a existência, porque ao pensá-la apenas enquanto possível, ela a exclui da realidade concreta, perdendo, na abstração o elemento principal que lhe caracteriza – o devir.

O pensar não antecede essencialmente o ser, mas a existência mesma precede o pensamento sobre a existência. Isto é, para pensar a existência é preciso que o pensador mesmo exista como categoria *a priori*, pois de outro modo estaria suspenso no tempo e no espaço. Porque se o conceito precede a existência o indivíduo é chamando a pensar ao invés de ser. Na verdade, a sua oposição não é apenas contra Hegel, mas contra todo sistema que sacrifique o indivíduo concreto e, segundo ele, é exatamente isso que faz o sistema hegeliano ao negligenciar o indivíduo sobre o altar do gênero humano.

Para Kierkegaard, a formulação de um sistema da realidade é uma prerrogativa apenas de Deus, porque o sistematizador, por mais inteligente e criativo que seja, ainda se conserva sujeito ao devir da existência, que em si mesmo é mutável e contingente. Mas, segundo ele, um sistema existencial não pode ser formulado. Não que tal sistema seja impossível. Ele é possível, mas apenas para Deus que conhece a

⁹⁷ Cf. STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da Religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1991, p.87.

⁹⁸ PV, p.109.

realidade de forma completa, o que não acontece com o indivíduo existente. Para o existente não há identidade entre pensamento e realidade, pois o indivíduo, enquanto pensa a realidade, não pode deixar de estar situado no tempo.

A existência não está regulada por leis universais e necessárias. Em seus *Diários* afirma: “A Existência corresponde à realidade individual, ao indivíduo (o que Aristóteles já ensinou); está fora do conceito, que, de qualquer forma, não coincide com ela. Para um animal, uma planta, um homem, a Existência (ser ou não ser) é algo de muito decisivo; o indivíduo por certo não tem uma existência conceitual”.⁹⁹ Para ele, a nossa grande preocupação deveria ser com o existir em sua concretude. A esse respeito Kierkegaard afirma:

Meu principal pensamento era que, em nossa era, devido à grande ampliação do conhecimento, havíamos nos esquecido do que quer dizer existir, e também o que significa intimidade; o equívoco entre filosofia especulativa e cristianismo tem essa base. Agora resolvi voltar o máximo possível, para não falar nada específico do modo cristão de existência.(...) Se os homens se esqueceram do que significa existir religiosamente, também se esqueceram, sem dúvida, do que significa existir como seres humanos; isso precisa ser dito. Mas, acima de tudo não pode ser feito de modo dogmatizante, porque então a confusão instantaneamente se apropriaria desse esforço de esclarecimento e o transformaria em novo equívoco, como se existir consistisse em compreender algo sobre isto ou aquilo.¹⁰⁰

A indisposição de Kierkegaard nestas e noutras passagens dos seus livros é contra os sistemas filosóficos que haviam eclipsado o significado do existir. Para Kierkegaard, a existência é, antes de tudo, o existente humano. O homem é aquele cujo “ser” consiste na subjetividade, ou seja, na pura liberdade de escolha. Não se pode falar de *a* existência. Existir significa tomar uma decisão última a respeito da absoluta transcendência divina. Por isso a filosofia não é especulação, é decisão; não é descrição de essência, é afirmação de existência.

Para ele, existir é estar ativamente e conscientemente envolvido com a vida em suas lutas e alternativas. Na conquista de sua existência, ou seja, na conquista do próprio eu, o homem luta consigo mesmo. Para Kierkegaard o indivíduo é irredutível. Não podemos encontrar o sentido do indivíduo num sistema racional que despreza a singularidade, mas, sim, na afirmação radical da própria individualidade. Diz ele: “O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu”.¹⁰¹ De acordo com a crítica

⁹⁹ DP, X2A328.

¹⁰⁰ CUP, 223.

¹⁰¹ DH, p. 195.

kierkegaardiana, Hegel, através do seu sistema racional, perdeu o elemento mais importante, a existência concreta.

Segundo a sua concepção, a particularidade de cada indivíduo existente não pode ser dissolvida num sistema, porque num sistema não se vive mais, não se age individualmente. Os sistemas buscam a coesão, mas a existência serve de intervalo, mantendo as coisas separadas. De um ponto de vista abstrato, sistema e existência não podem ser concebidos conjuntamente, porque o sistema para pensar a existência deve pensá-la como abolida e, por conseguinte, inexistente. De acordo com a crítica kierkegaardiana, a filosofia deve nos ajudar a viver a concretude da vida. De nada adiantará toda a especulação se isso não tiver alguma repercussão na existência concreta. Afirma Kierkegaard:

Certo pensador eleva uma construção imensa um sistema, um sistema universal que abraça toda a existência e história do mundo, etc. –mas, se alguém atentar na sua vida privada, descobre com pasmo este enorme ridículo: que ele próprio não habita esse vasto palácio de elevadas abóbadas, mas um barracão lateral, uma pocilga, na melhor das hipóteses o cacifo do porteiro! E zanga-se se alguém ousa uma palavra para lhe fazer notar essa contradição. Pois que lhe importa viver no erro, logo que construa o seu sistema...com a ajuda desse erro.¹⁰²

Assim, a filosofia de Kierkegaard é uma crítica contra a reflexão abstrata que não atenta para o ser humano como existente, como ser vivo e real diante de escolhas e possibilidades. A individualidade e existência são indissociáveis. No *Diário*, Kierkegaard afirma que o Singular é a categoria através da qual devem passar o tempo, a história e a humanidade. O universal, portanto, não passaria de uma mera abstração do singular. Somente o homem é verdadeiramente singular e somente o homem singular vale mais que a espécie, ao contrário do que acontece aos animais, onde o indivíduo vale sempre menos que a espécie. Somente o singular humano tem consciência de sua singularidade.¹⁰³

Para Kierkegaard, só o indivíduo existe. Se existir quer dizer "estar fora", então a existência ao invés de unir as coisas numa totalidade, faz com que elas se mantenham separadas entre si, assegurando a sua individualidade e unicidade. Assim, a existência se reduz à categoria do particular e somente nela permanece verdadeiramente, porque a existência acha-se unida inseparavelmente à realidade concreta. Se a quisermos pensar, ela foge no devir sucessivo dos instantes. Portanto, a palavra

¹⁰² DH, p. 359.

¹⁰³ Cf. NOGARE, p. 120.

“existência” está reservada para o ser humano individual, o ser humano empírico, confrontado a cada momento com escolhas pessoais em situações repletas de alternativas existenciais.

A vida consiste de momentos dialéticos que requerem decisões que representam rupturas onde cada instante assume uma significação decisiva. A existência não absorve a tese e a antítese num estágio posterior de síntese, mas ao contrário, se dá em rupturas e crises. Assim, Kierkegaard investe contra essa concepção do indivíduo como simples manifestação do Espírito Absoluto, elemento a ser incorporado num sistema.

Mas o que é que existe atrás do sistema de Hegel? Um indivíduo que quer constituir um sistema. Atrás do sistema, há Hegel, há o homem Hegel, que é um indivíduo que refuta pela sua própria existência, pela sua própria vontade de sistema, todo o seu sistema. A luta de Kierkegaard contra Hegel é por ele concebida como a luta contra toda a filosofia. Hegel é o símbolo de toda a filosofia, tanto mais que a filosofia hegeliana era a filosofia dominante nessa época, e mesmo dominante no interior da igreja luterana, à qual pertencia Kierkegaard.¹⁰⁴

De acordo com Kierkegaard, a filosofia, para ser relevante à condição humana, precisa ser voltada para a vida. Para Kierkegaard, Hegel ao refletir de forma neutra sobre a existência, esqueceu-se de existir. Toda a reflexão desvinculada da concretude da vida, voltada unicamente para a especulação ou para os conceitos, não poderá orientar a práxis humana. Somente uma filosofia que leve em consideração todas as implicações e desafios que marcam as possibilidades das decisões humanas torna-se relevante para o homem concreto.

2.3.3 – Existência e subjetividade

Como vimos, Kierkegaard destacou que a particularidade de cada indivíduo existente não pode ser dissolvida em nenhum sistema, pois a vida implica numa práxis que demanda escolhas a todo instante. Ele se opõe aos pensadores que se satisfazem com o saber intelectual (que também seria a crítica de K. Marx aos filósofos). A filosofia hegeliana, como a “coruja de Minerva”, só podia refletir sobre aquilo que já era

¹⁰⁴ WAHL, J. *As Filosofias da Existência*. Lisboa: Europa-América, s/d, p.29.

momento passado na história, mas, para Kierkegaard, o problema principal não era interpretar a vida, mas vivê-la em sua intensidade.

Para Kierkegaard, a única realidade que há para um homem existente é sua própria realidade ética. De toda outra realidade ele apenas sabe, mas o verdadeiro saber é uma transposição para a possibilidade. O saber ético revela-se como o saber do existente infinitamente interessado em sua existência, é um pensar que se acha diretamente relacionado com a vida em suas demandas. Mas este interesse infinito na existência é o interesse de um eu particular e existente. A realidade exterior ao eu revela-se como algo alheio, pois o eu situa tudo o mais a partir de si mesmo. Com isso, ele ressalta a ilusão proveniente da sensibilidade que é teorema comum do ceticismo filosófico ou mesmo do idealismo. Para o existente não ocorre a certeza da identidade entre interioridade e exterioridade, ou seja, entre pensamento e realidade. A nossa percepção das coisas exteriores não se dá de forma alheia ao espírito, pois não existe o pensamento puro destituído de subjetividade, a não ser numa existência conceitual. Por isso, a subjetividade, considerada enquanto consecução do dever-ser no existir concreto, é a verdadeira realidade para o existente. Com isso, o pensamento puro é contraposto à subjetividade apaixonada e a abstração especulativa ao agir ético.

O ser humano é marcado pelo sentimento e pela paixão, e esta última é a expressão maior da subjetividade,¹⁰⁵ e portanto a mais perfeita expressão da existência e as conclusões da paixão são as únicas dignas de fé, as únicas que são realmente probatórias. No *Pós-Escrito* ele afirma: “É impossível existir sem paixão, a menos que se compreenda a palavra ‘existir’ no sentido vago de um simulacro de existência”.¹⁰⁶ A verdade interior não ocorre sem riscos, sem escolhas, sem paixão e sem uma experiência íntima, e como a paixão do infinito é justamente a subjetividade, a subjetividade é a verdade.¹⁰⁷ A paixão do infinito é o decisivo e apenas na subjetividade existe decisão, pois o sujeito existe e é dialético em relação ao tempo. Para ele, pensar existencialmente é pensar com paixão interior. A objetividade enfatiza o *que* é dito, mas a subjetividade enfatiza *como* é dito. O *como* interior é a paixão; portanto, a decisão só se encontra na subjetividade.

Desde que se elimine a subjetividade e da subjetividade a paixão e da paixão o interesse infinito não existe absolutamente decisão, nem neste problema nem em qualquer outro. Toda decisão, toda decisão essencial,

¹⁰⁵ CUP, tradução de REICHMANN, p.236.

¹⁰⁶ Ibid., p.229.

¹⁰⁷ Ibid, p.239.

reside na subjetividade(...), essencialmente na paixão, maxime na paixão pessoal que sente um interesse infinito por sua felicidade eterna.¹⁰⁸

A objetividade perde em intensidade se comparada com a subjetividade. Existir contrapõe-se ao ser vago e conceitual, pois implica em estar inserido numa relação de dever comprometido consigo mesmo e com a vida, de forma infinitamente interessada.

A concepção objetiva, entretanto, continua de geração a geração, precisamente porque os indivíduos (os observadores) tornam-se mais e mais objetivos, infinitamente menos e menos, interessados apaixonadamente (...) Quanto mais objetivo um observador se torna, menos ele edifica uma felicidade eterna, isto é, a sua felicidade eterna, sobre sua relação com o que observa, porque a felicidade eterna é uma questão apenas para a subjetividade apaixonada, infinitamente interessada.(...) O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua felicidade eterna.¹⁰⁹

Os filósofos, e Hegel em particular, procuravam identificar a verdade com a certeza racional, Kierkegaard, situa a verdade no existencial, ou seja, nas profundezas da subjetividade do pensador, ou seja, “a verdade não é um sistema lógico, mas um itinerário existencial constituído pelo paradoxo, pelo absurdo e pela incerteza. A verdade, como a filosofia, vive-se. Não é ensinada, é sentida. O que importa é a apropriação da verdade subjetiva, a saber, a afirmação da irreducibilidade de cada homem e de cada consciência”.¹¹⁰ Para Kierkegaard, na subjetividade, o universo da interioridade humana encontra a sua autocompreensão. A subjetividade requer a apropriação de uma verdade que seja verdade para mim, porque a existência é vista como um movimento que se lança constantemente a partir da opção existencial do indivíduo.

A verdade subjetiva para Kierkegaard é o equivalente à verdade existencial que implica no compromisso pessoal do indivíduo particular. Assim, interioridade e subjetividade em Kierkegaard relacionam-se à tarefa de analisar suas pressuposições, entendendo a responsabilidade que cada um tem para com o seu próprio eu, ou seja, as responsabilidades implicadas em tornar-se um sujeito da sua existência. O indivíduo, enquanto existente concreto, situado no tempo e no espaço, vivencia a crise de ser; pois, a existência de cada um sempre se dá em luta angustiante frente às decisões que a sua

¹⁰⁸ CUP, p. 32.

¹⁰⁹ CUP, p. 32-3.

¹¹⁰ HUISMAN, Denis. *Dicionário de Obras Filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 436.

liberdade lhe impõe. A existência implica em situações concretas de decisão e, nesse aspecto, “a subjetividade revela-se no exercício supremo da apropriação da atualidade e da fatualidade. Essa opção torna o simples indivíduo num indivíduo existencial, e constitui a tarefa suprema do ser humano, pois é uma missão dirigida a cada homem, e é a possibilidade de todos”.¹¹¹

Enquanto a abstração revela-se em sua impessoalidade e passividade, a existência, ou o pensar existencial, está carregado de vida, atividade e envolvimento pessoal ou subjetividade. As especulações racionais que levam em conta apenas a individualidade como conceito são incapazes de transformar teoria em práxis, de passar do entendimento à ação porque situam-se no não-real. A especulação não traz em si a ação. Por isso, a existência requer a certeza da vida interior que vem da ação e que só se encontra na ação. Por ação Kierkegaard quer indicar escolha, decisão apaixonada, pois a existência vem sempre acompanhada pela possibilidade do inconcebido e não esquematizado, que não permite a mera curiosidade ou passividade de pesquisador, porque existir é sempre escolher, é movimentar-se apaixonadamente. Em seu livro *Temor e Tremor*, Kierkegaard falando acerca da decisão, enquanto movimento que leva ao estágio religioso, afirma:

Para tanto [o movimento] é necessário paixão. Todo o infinito se efetua apaixonadamente; a reflexão não pode produzir qualquer movimento. É o salto perpétuo na vida que explica o movimento. A mediação é uma quimera que, em Hegel, tudo deve explicar e que constitui, ao mesmo tempo, a única coisa que ele jamais tentou explicar. Mesmo para estabelecer a distinção socrática entre aquilo que se compreende e não compreende é indispensável a paixão e, ainda com maior razão, naturalmente para realizar o movimento socrático propriamente dito: o da ignorância. Não é reflexão que falta à nossa época, mas paixão.¹¹²

Para ele, pensar existencialmente é pensar com paixão interior. A objetividade enfatiza o *que* é dito, mas a subjetividade enfatiza *como* é dito. O *como* interior é a paixão; portanto, a decisão só se encontra na subjetividade. A subjetividade é a verdade e a verdade interior não ocorre sem riscos, sem escolhas, sem paixão e sem uma experiência íntima.

¹¹¹ GILES, p.11.

¹¹² TT, p. 273.

2.3.4 – Existência autêntica e inautêntica

Para Kierkegaard, o simples ato de nascer não é já existir no sentido mais profundo da palavra. Existir é uma relação que se dá na dimensão espiritual de uma forma consciente, interior, ativa e livre. Nessa relação, o eu se volta sobre si mesmo em momentos de decisão, paixão e fé. Existir é possibilidade de cada ser humano e significa escolher a si mesmo com resolução e luta angustiante. A existência está reservada ao homem, mas isso não significa que todos os homens “existam” no sentido mais profundo da palavra. Por isso, é necessário fazer a distinção entre os diversos modos de existir-no-mundo, pois podemos existir de forma autêntica ou não.

Algo é “autêntico” quando não há dúvida que ele é aquilo o que se supõe ser. Se aplicado ao ser humano, alguém é autêntico quando chega a ser o que verdadeira e radicalmente é, ou seja, a sua vida é própria.¹¹³ Como a autenticidade é estabelecida como possibilidade ontológica, fica igualmente estabelecida a possibilidade da inautenticidade que, nesse caso, representaria alienação e perda de si mesmo, do eu. Portanto, “se as coisas não podem deixar de ser elas mesmas, de ser o que são, em contrapartida, o homem pode deixar de ser o que é”.¹¹⁴

O fato de a existência ser uma tarefa para o existente, o estado mais natural da humanidade é o da inautenticidade, pois a tarefa de existir não se dá sem luta nem cruz pessoal. A multidão está destituída do modo de ser próprio, seguindo o curso deste mundo sem perceber a sua condição alienada e ilusória. Os seus olhos espirituais estão cegos para o existir mesmo, para o fato de que são síntese perpassada mortalmente e imortalmente pelo vazio deixado pelo infinito, não encontrando em si mesmos a resposta que satisfaz aos seus mais profundos anseios, os anseios da alma. Ser inautêntico é ser superficial para consigo mesmo e, ao mesmo tempo, ser conduzido existencialmente por outros como um cocheiro que tem em suas mãos as rédeas da carruagem, mas que, dormindo, não dirige o seu trajeto, nem determina o curso da sua jornada.

A reflexão sobre a autenticidade fez com que Kierkegaard identificasse exemplos de inautenticidade, contra os quais ele de alguma forma se indispôs: a filosofia meramente especulativa, a sociedade conformista ou facilmente manipulável dos seus dias, e a religião caricatural representada pela igreja oficial da Dinamarca.

¹¹³ Cf. FERRATER MORA, p. 58.

¹¹⁴ Ibid, p.59.

Estes três elementos representavam demonstrações de inautenticidade: o hegelianismo que, procurando explicar tudo pela razão, se situava entre as esferas estética e ética, a sociedade que representava a predominância do geral na ética e a cristandade religiosa e espiritualmente falida, que mostrava como a relação com o Absoluto poderia ser caricaturizada. Nestes três elementos Kierkegaard via inautenticidade. A autenticidade, assim, representava o engajamento apaixonado na dialética da vida, a primazia do indivíduo sobre a universalidade do geral, e a relação espiritual e verdadeira com o Absoluto, que é Deus.

Para Kierkegaard, uma pessoa só existe autenticamente quando tem consciência de que dirige a sua existência, engajando-se conscientemente no exercício da vontade e da escolha. Diante da vida, existem espectadores e atores, mas apenas os atores estão envolvidos na existência. Pensar existencialmente significa reconhecer-se constantemente diante de escolhas pessoais, numa situação existencial de alternativas concretas. A existência, portanto, implica em contrariedade constante e dialética.

Já que, de modo geral, existir significa devir, a existência é perpetuamente dialética, passagem do idêntico ao outro, destruição das categorias do idêntico e do outro no esforço da interiorização constante, união e desunião de finito e infinito, contato entre os dois que é, ao mesmo tempo, conflito. Ela tende ao incondicionado; não pode viver sem ele e não pode viver nele.¹¹⁵

Na busca de sua autenticidade o ser humano defronta-se com o exercício de sua liberdade e ninguém é ele mesmo sem querer sê-lo em sua liberdade. A liberdade está implícita na angústia que consiste no sentimento que acompanha toda escolha, sobretudo nas grandes escolhas, que se apresentam diante de nós em suas possibilidades. A concepção kierkegaardiana é que o ser humano é espírito individual no mundo e diante daquilo que o transcende, ou seja, o infinito - Deus. A individualidade humana reflete nossa solidão quando o ser humano se coloca perante o Absoluto, como finito perante o infinito.

Se individualidade e existência são indissociáveis, então, no reconhecimento de minha existência singular, preciso ser eu mesmo. A minha existência é marcada pela finitude. E o homem que se apercebe de sua finitude, vê-se ao mesmo tempo como parte de uma totalidade infinita, como parte de algo maior, que é infinito. Diz ele: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade,

¹¹⁵ GILES, p. 14.

em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação de dois termos. Sob esse ponto de vista, o eu não existe ainda”.¹¹⁶

Em linhas gerais, portanto, o que Kierkegaard quer indicar com a exposição desta dialética existencial é que o ser humano se vê diante de paradoxos para os quais a razão, em si mesma, não responde satisfatoriamente, nem esgota as soluções. Nem mesmo a crença em Deus soluciona tais contradições presentes na vida, mas Kierkegaard vê em Deus e na religião, enquanto relação subjetiva com Deus, a única resposta que confere significação ou autenticidade à existência humana.

¹¹⁶ DH, p. 195.

CAPÍTULO 3

POR UMA AUTENTICIDADE EXISTENCIAL: OS ESTÁGIOS ESTÉTICO E ÉTICO E O SALTO PARA O ESTÁGIO RELIGIOSO¹¹⁷

O *eu* que não é si-próprio permanece num estado de desespero consciente ou inconsciente. O *eu* está em evolução a cada instante da sua existência, em virtude de suas possibilidades, num constante vir-a-ser. Esse querer ser si próprio não se dá sem luta e sofrimento. Ninguém é ele mesmo sem querer sê-lo em sua liberdade. Mas, o exercício da liberdade está atrelado ao sentimento de finitude que acompanha cada escolha ao se apresentar diante de nós em suas possibilidades.

A conquista de si mesmo, esse querer ser o que se é, não se dá sem luta nem sofrimento. Ninguém é ele mesmo sem querer sê-lo em sua liberdade. Mas, a liberdade traz consigo a angústia frente às escolhas da vida. Para Kierkegaard, o homem formado se angustia por causa do possível, e só aquele que a possibilidade forma está formado na sua infinitude. Por isso, a possibilidade é a mais árdua das categorias, ou seja, ninguém escapa da angústia, porque existir é escolher e “uma das escolhas que o homem deve fazer continuamente é de ser ou não ele próprio”.¹¹⁸

3.1 – Os estágios e a autenticidade existencial

A busca pela autenticidade existencial não é algo facilmente conquistável porque a existência de cada indivíduo é repleta de decisões vitais que determinam o nosso modo de ser no mundo. Desta forma, a existência se apresenta em níveis ou estágios que descrevem as opções de cada indivíduo, bem como a sua postura diante da vida enquanto existente concreto. Os estágios da existência são três: Estético, Ético e Religioso.¹¹⁹ “Essas dimensões correspondem não só às diversas opções feitas pelo ser

¹¹⁷ O estético, o ético e o religioso, enquanto modos existenciais, têm sido descritos como: estádios, estágios, estações, estilos, esferas, dimensões, etc. Nesta dissertação optamos pelo termo “estágios”, significando etapas pelas quais os seres humanos podem ou não passar.

¹¹⁸ Cf. DALLE NOGARE, p. 122.

¹¹⁹ A divisão da evolução histórica ou o desenvolvimento humano individual em etapas é uma característica muito comum na história da filosofia. Podemos ver isso, dentre outros nomes, em Platão, Agostinho, Fichte, Schelling e Hegel, como acertadamente observa GOUVÊA. (*op.cit.*, p.10).

humano, como também podem ser vistas como fases vividas por Kierkegaard, analisadas e descritas ao longo da sua existência”.¹²⁰

Kierkegaard estabeleceu a distinção entre os três estágios, mas outras distinções paralelas aparecem internamente, como os dois tipos de vida estética, que ele chamou de imediata e refletida; ou os dois tipos de religiosidade, que ele denominou A e B. Em cada uma destas dimensões a auto-relação se dá numa perspectiva distinta: na fase estética em pura exterioridade; na fase ética mesclando o exterior com o interior, na fase religiosa, esfera da autenticidade, em profunda interioridade onde o eu se relaciona com Deus.¹²¹

Ao falar em estágio, Kierkegaard não tem em vista fases invariáveis pelas quais todas as pessoas passarão; nem são momentos sequenciais e preparatórios para o seguinte. Também, “nesse movimento dialético de transição de um estágio para o outro, o estágio posterior retém, em germe, por assim dizer, aquilo que foi superado”.¹²² Cada estágio mais elevado é constituído, não pela abolição do inferior mas pela sua subordinação. Por exemplo, o indivíduo religioso tem paixões estéticas e entusiasmo ético, mas existe nesse estágio uma paixão mais elevada que os limita.¹²³

Os estágios da vida são inter-relacionados; não se vive um estágio puro. Ninguém é exclusivamente estético, ético ou religioso. Os estágios não são exclusivos na experiência humana. Não são também cursos através dos quais se têm de passar da infância à velhice, mas são métodos através dos quais nos colocamos diante da realidade *hic et nunc*. Note-se, também, que um estágio não se transforma em outro; um estágio destrona o outro e esse efeito representa uma nova orientação básica na vida do indivíduo. Esse “destronamento” não se dá através do intelecto, e sim da vontade.¹²⁴

Os níveis ou estágios existenciais expressam essa auto-relação que determina o modo de o homem estar no mundo, mas não devem ser pensados em termo de continuidade lógica ou seqüência gradual. Os estágios diferenciam-se entre si não quantitativamente, sendo concebidos como acúmulo de saber pela consciência em seu desenvolvimento histórico, mas qualitativamente, pois o movimento existencial independe da evolução cultural, visto que é sempre dado em relação à estrutura mesma do indivíduo enquanto síntese do finito e do infinito. A liberdade representa, portanto, a

¹²⁰ HUHNE, Leda M. *O Irracionalismo de Kierkegaard*. Em: RESENDE, Antônio. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar / SEAF, 1998, p. 165..

¹²¹ Cf. HUHNE, p. 165.

¹²² Cf. GILES, p. 16.

¹²³ Cf. GOUVÊA, p. 212.

¹²⁴ Cf. ROSA, p. 159.

própria essência da existência, pois a subjetividade revela a infinita possibilidade do ser, que é a liberdade.

Como afirmamos anteriormente, a saída de um estágio para o outro só pode acontecer através de saltos, ou seja, através de atos de vontade que provocam mudanças qualitativas naquele estágio em questão, pois cada nível descreve uma atitude diante da vida que só pode ser alterada mediante atos de vontade. Jolivet explica que, para Kierkegaard, o salto se opõe à mediação, que é a categoria do contínuo e homogêneo. Mediatizar equivale a identificar os contrários, suprimindo as originalidades irreduzíveis, volatizando o concreto e o existencial em proveito da quantidade. A dialética, assim compreendida, volta as costas para a vida e leva à imobilidade. “Na dialética hegeliana a diversidade é sempre provisional, a oposição relativa, o conflito aparente. O imóvel e homogêneo triunfam sobre o móvel e diverso, o universal sobre o individual e o uno sobre o múltiplo”.¹²⁵

Mas na dialética kierkegaardiana o homogêneo cede lugar à heterogeneidade e à distinção. A realidade da interioridade é uma dialética contínua sem síntese unificadora que remova a tensão, sem cessação do combate existencial, sendo marcada pela luta e pelo sofrimento que é resultante de querer ser si próprio. Na síntese hegeliana a unidade racional eleva-se acima das contradições que são mediadas e os paradoxos são dissolvidos no Absoluto. Kierkegaard, contudo, procura manter a paradoxalidade e a contradição da existência como elementos que precisam manter sua distinção. Nos *Diários* ele afirma:

[No sistema] todo contraste relativo pode ser mediado; [mas a] personalidade protestará por toda a eternidade contra a idéia de que contrastes absolutos podem ser mediados (e este protesto é incomensurável com a afirmação da mediação); para toda a eternidade ela repetirá seu dilema imortal: ser ou não-ser – eis a questão (Hamlet).¹²⁶

Para Kierkegaard, a distinção entre os estágios no caminho da vida apontando para um pressuposto que subjaz toda esta reflexão sobre os possíveis modos de existência: o homem, além de ser uma criatura finita, é uma síntese paradoxal do tempo e da eternidade. A eternidade é o objetivo de sua existência e a diferença qualitativa entre os elementos que compõem essa síntese explicam os conflitos essenciais e as lutas durante o desenvolvimento espiritual do homem.¹²⁷ Desta forma, a

¹²⁵ JOLIVET, p. 171-2.

¹²⁶ DP, II 1578.

¹²⁷ Cf. GOUVÊA, p. 210.

autenticidade do existente só pode ser verdadeiramente encontrada no estágio religioso que estabelece a relação subjetiva com o Absoluto, razão de ser da existência relativa. Kierkegaard explica que o estágio religioso é o ponto culminante da existência, por isso, o movimento ideal é subordinar o temporal ao eterno, o finito ao infinito.¹²⁸

Para realizar a tarefa de apropriação da atualidade e fatualidade na subjetividade, o Indivíduo precisa fazer uma opção decisiva. Tal opção não significa posicionar-se em favor desta ou daquela idéia, mas escolher uma forma de existência. Essa opção assume a forma de transição, através dos estágios, até que se chegue ao reconhecimento da vocação radical situada no âmbito da fé, que requer o salto infinito do estágio religioso.¹²⁹

Portanto, o homem tem a possibilidade da escolha existencial, o que situa a culpa e a angústia sempre no *eu* responsabilizando-o diante do eterno. O movimento de superação de cada estágio se dá através de uma decisão existencial qualitativa enquanto abertura cada vez maior ao Absoluto, fundamento mesmo do existente. Diante do indivíduo as principais escolhas existenciais apresentam-se como “ou isto ou aquilo”, daí decorrendo a angústia de poder estar no erro. Para existir, a questão mais importante para o indivíduo está no fazer. Podemos aqui relembrar as suas palavras que exprimem a tarefa que ele tem diante de si:

O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo o que devo fazer e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino, de ver o que Deus quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a idéia pela qual quero viver e morrer.¹³⁰

A existência não pode ser pensada de forma distanciada e impessoal. É necessário o nosso engajamento prático na dialética da vida, onde cada instante assume um significado decisivo que não pode ser desconsiderado, pois o instante é breve e temporal, mas traz consigo a decisão e, por isso, tem natureza própria, o instante tem valor infinito.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ GILES, p. 15-6.

¹³⁰ DP, IA75.

3.2 – A inautenticidade do estágio estético

Para o nosso filósofo, o estágio inferior na caminhada da existência é o estético. Analisando o conceito kierkegaardiano dos estágios, deve ter sido estranho, para os contemporâneos de Kierkegaard, lerem que o estágio estético seja aquele que ocupa o nível mais inferior da existência. Isto porque o estético é tão abrangente que também inclui as conquistas intelectuais mais geniais.¹³¹ A razão de Kierkegaard classificar o estético como o mais baixo dentre os estágios reside no fato de que, nesta esfera existencial, o ser humano está associado ao imediato, ao momentâneo, à ausência de compromisso, à busca desmedida de prazer e novidades.

Os estetas podem ser talentosos poética, literária ou filosoficamente. O ceticismo intelectual, bem como a especulação metafísica, são expressões do estágio estético, e representam, na verdade, tentativas para fugir da decisão indispensável para se chegar ao estágio ético.¹³² O esteta pode ser um grande filósofo ou teólogo, especialmente aqueles que elaboram grandes sistemas cujo principal mérito e motivação é a estética, na tentativa da metafísica de explicar a existência.¹³³ Nesse aspecto, eles são igualmente estetas, diferenciam-se dos demais (como o sedutor *Johannes*) porque buscam, no conhecimento especulativo e não na sensualidade, a fundamentação da sua existência. O prazer do esteta, num sentido ou noutro, é uma opção de vida.

Kierkegaard, sente-se livre para enquadrar até mesmo os filósofos do sistema como pertencentes à maneira estética de existir, pois o esteta foge do instante de decisão, refugiando-se na efemeridade do prazer imediato, seja sensível ou intelectual. Por ser um espectador, o esteta se recusa a escolher e arriscar tudo na sua existência enquanto singular. No estágio estético indivíduo e natureza se completam, pois o esteta é plenamente dominado pelos sentidos. Ele “sente que, pelo menos idealmente é capaz de tudo, é capaz de infinita subjetividade. Mas na realidade só consegue construir um mundo ilusório que é negado pelos critérios da própria objetividade”.¹³⁴

O problema é que ele nunca vê que a vida exige de cada um decisão e que o existir não se esgota na especulação, mas encontra o seu sentido na ação apaixonada que caracteriza a existência concreta repleta de escolhas morais e religiosas. O esteta descobre que a sua própria subjetividade lhe nega as pretensões porque não sabe como

¹³¹ Cf. GOUVÊA, 211.

¹³² Cf. GILES, p.17.

¹³³ Cf. GOUVÊA, p.212.

¹³⁴ GILES, p. 16.

lidar com a amargura, a angústia e o desespero, que o remetem à sua relação originária com o absoluto que é Deus. A existência estética leva ao vazio e à vida sem sentido.

As obras de Kierkegaard contêm duas descrições da esfera estética. A primeira é encontrada no livro *A Alternativa* (Either/Or) e a segunda em *Estações no Caminho da Vida*.¹³⁵ Da primeira parte de *A Alternativa* vem a descrição do estágio estético que está traduzida em português como *Diário de um Sedutor*. Na obra *A Alternativa* (Either/ Or) Kierkegaard conta a história de um editor (Victor Eremita) que achou um conjunto de manuscritos numa escrivaninha. Estes manuscritos foram supostamente escritos por dois homens: um jovem esteta, chamado “o sedutor” ou simplesmente “A”, onde ele exalta o prazer; e o restante foi escrito por um homem idoso e moralista, chamado “o Juiz” ou simplesmente “B”, onde ele defende o dever. Os escritos de “A” constituem o primeiro volume e os de “B” o segundo.

Em sua obra *Diário de um Sedutor* Kierkegaard descreve a vida do jovem sedutor Johannes, que busca conquistar a jovem Cordélia. A vida de Johannes foi “uma tentativa constante para realizar a tarefa de viver poeticamente”.¹³⁶ O tom poético do diário impressiona Victor que afirma:

Possuir ele [o sedutor], na sua pessoa, uma natureza poética que não era, se o quiserem, nem suficientemente rica nem suficientemente pobre para distinguir entre poesia e realidade. O tom poético era o excedente fornecido por ele próprio. Esse excedente era a poesia cujo gozo ele ia colher na situação poética da realidade, e que retornava sob a forma de reflexão poética. Era este o seu segundo prazer e o prazer constituía a finalidade de toda a sua vida. Primeiro gozava pessoalmente a estética, após o que gozava esteticamente a sua personalidade. Gozava pois egoisticamente, ele próprio, o que a realidade lhe oferecia, bem como aquilo com que fecundava essa realidade; no segundo caso, a sua personalidade deixava de agir, e gozava a situação, e ela própria na situação. Tinha a constante necessidade, no primeiro caso, da realidade como ocasião, como elemento; no segundo caso, a realidade ficava imersa na poesia.¹³⁷

A descrição da prática do sedutor expõe a característica do esteta, pois o prazer constitui a finalidade de toda a sua vida. O sedutor é alguém que busca o prazer como a razão do seu viver. Entretanto, é importante ressaltar que, para Kierkegaard, o prazer da dimensão estética não diz respeito a alguma maneira peculiar de prazer, mas enfoca muito mais a atitude que se dirige de maneira exclusiva ao prazer, mesmo que esse prazer seja nobre ou puramente intelectual.

¹³⁵ Cf. DUNCAN, Elmer H.. *Soren Kierkegaard*. Waco: Word Books, 1979, p.31.

¹³⁶ DS, p. 146.

¹³⁷ Ibid., p.147.

O esteta concentra-se no instante, no agora. Para ele cada instante é o todo. Mas, o instante é um reflexo da eternidade no tempo e o esteta vive apenas o momentâneo, desconsiderando o eterno e a sua vida se reduz em nada, perdendo-se nos sucessivos instantes, no imediato, perde-se nas sucessivas sensações dos momentos efêmeros. O esteta se lança de um prazer a outro e tem por finalidade a variação. Ele deseja algo que jamais seja o mesmo, ou seja, ele deseja o múltiplo, e quem quer em tais condições não só está repartido, senão dividido em si mesmo.¹³⁸ Por contraditório que possa parecer, visto que a alegria e o prazer são buscados e desfrutados a cada instante por ele, a vida do esteta não é feliz, porque, apesar de tudo, ele vive na solidão. O sedutor segue suas inclinações e foge de qualquer coisa ou evento que possa privá-lo de satisfazê-las.

Na dimensão estética, portanto, o homem vive sempre voltado para fora de si, vivendo em barganha com o mundo real, mas vivendo “num mundo de gaze, mais leve, mais etéreo, de uma outra qualidade que a do mundo real.(...) Perder-se assim a pouco e pouco, sim, quase desaparecer da realidade, pode ser saudável ou mórbido”.¹³⁹

O esteta, personificado pelo sedutor, vive no mundo dos sentidos e é um escravo das suas próprias paixões e concupiscências; busca viver uma vida sem sofrimento nem compromisso, procurando extrair da existência o maior prazer que lhe for possível. O bom para ele é aquilo que é belo e que satisfaz. No estágio estético o homem vive na busca da beleza, do prazer e da felicidade, daquilo que o hoje pode lhe oferecer, sem a preocupação com os valores morais. O estágio estético é o território do romântico e do hedonista. Na dimensão estética predomina o “gozo contemplativo, a impressão sensível, a *aisthesis*. A sensualidade imediata, a dúvida e, finalmente, o desespero, transformam a vida do esteta num vazio de unidade interior, fazem-na desordenada, superficial, anárquica, inconsistente”.¹⁴⁰

Quando isso acontece, o esteta pode entrar em crise de consciência e desejar outra forma mais elevada de vida. “A sua vida é um teatro, onde a representação o impede de estar consigo mesmo, quer na hora da carência, quer na hora da plenitude. (...) [É] uma dimensão da exterioridade, para não dizer da superficialidade, se não fosse o trabalho poético. (...) As questões existenciais são ignoradas”.¹⁴¹ Assim, o estágio estético é uma reflexão sobre a irreflexão, onde a vontade está refletida apenas no que é

¹³⁸ Cf. JOLIVET, Régis. *Introducción a Kierkegaard*. Madri: GREDOS, s/d, p.184.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ GIORDANI, Mário C. *Iniciação ao Existencialismo*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.42.

¹⁴¹ HUHNE, p. 169.

imediatos, levando o ser humano à infelicidade. A vida perde o seu sentido, remetendo o homem à perda de si mesmo em meio ao sensível, levando-o inevitavelmente à melancolia.

Como o estágio estético é identificado pela busca do prazer em cada momento, ele leva à insatisfação para com a própria existência e remete o indivíduo ao anseio por algo mais nobre e mais elevado onde possa fundamentar a sua vida. Mas, embora seja uma ilusão, a dimensão estética é a mais natural para o ser humano comum, por isso Kierkegaard procurou despertá-los através da comunicação indireta, levando-os a fazerem um movimento existencial rumo à autenticidade.

Como sabemos, Kierkegaard começou sua carreira como escritor pelas obras estéticas, procurando alcançar os seus leitores na dimensão onde eles já estavam. Sobre a relação entre existência pessoal e produção estética Kierkegaard foi um autor religioso, que começou como autor estético. Por isso, em suas obras heteronímicas Kierkegaard procurou levar os seus leitores estéticos a uma insatisfação com o seu próprio modo de existir, procurando, ao mesmo tempo, despertá-los quanto à conquista da existência autêntica, que não se encontra nesse estágio em que eles se encontram.

A saída do estágio estético não pode se dar a partir do uso da inteligência, mas tão somente por um ato da vontade, fruto do desespero, pois a vida nessa dimensão parece desprovida de sentido, não podendo o esteta encontrar uma resposta aos seus anseios enquanto vive fora de si. Portanto, a solução para a superação do estágio estético, é o homem se orientar para uma liberdade responsável, porque, embora no estágio estético não estejam presentes as distinções éticas e o indivíduo viva na fruição de uma existência livre, tal liberdade transforma-se finalmente numa escravidão ao sensível e ao imediato.

Para sair da dimensão estética, o existente não deve procurar fugir do temporal e, sim, em relacionar-se com o Absoluto no meio da própria existência temporal. A decisão de aceitar ou rejeitar a passagem para o ético é que irá determinar o direcionamento do indivíduo rumo à autenticidade de sua existência. Fugir do temporal implica na perda de toda a possibilidade de existir, por isso o “indivíduo pode agarrar-se a esse estágio a ponto de não poder mais tomar a decisão indispensável para sair dele, decisão que não se faz em função de diversos bens, nem entre o bem e o mal, mas a

decisão consiste em aceitar ou recusar o estágio ético, o segundo momento da dialética no caminhar para a existência autêntica.¹⁴²

O estágio estético abre uma porta para o desespero, que não vem de fora, mas de dentro do próprio indivíduo. Tal desespero tem sua origem na paralisia da vontade, que leva o esteta ao impasse, tornando a vontade incapaz de levar adiante a decisão que leva ao estágio ético.¹⁴³

3.3 – A Ironia como zona-limite entre os estágios estético e ético: um passo existencial em direção à autenticidade do eu

No estágio estético o ser humano tem o seu centro fora de si e só conhece possibilidade, vivendo no instante. No estágio ético o homem tem o seu centro em si mesmo. O ético, impulsionado pelo dever moral, procura manter-se fiel à missão confiada a ele pela vida e pela história. Mas a passagem do estético para o ético não se dá facilmente. Há três esferas da existência: a estética, a ética e a religiosa, mas existem zonas-limite entre o estético e o ético e entre o ético e o religioso. A ironia é a zona-limite entre o estético e o ético, e o humor, a zona-limite entre o ético e o religioso. No *Pós-Escrito* Kierkegaard afirma:

As esferas são relacionadas como segue: imediatez, senso comum finito; ironia, ética com ironia como seu incógnito; humor; religiosidade com humor como seu incógnito – e então, finalmente, o essencialmente cristão, distinto pela acentuação paradoxal da existência, pelo paradoxo, pela ruptura com a imanência, e pelo absurdo.¹⁴⁴

O ironista ou irônico, para Kierkegaard, é aquela pessoa que tomou consciência de um *eu* real e de um *eu* ideal.¹⁴⁵ Isto é, a ironia é o primeiro estágio verdadeiramente subjetivo, onde o eu real está envolvido na esfera estética e o eu ideal, nesse particular, representaria o ideal da ética como dever-ser, expressando assim toda a angústia que brota da tensão entre realidade e idealidade na esfera do ser. Os que estão nessa zona-limite vivenciam de maneira contínua as contradições entre as particularidades da vida finita em relação à exigência ética infinita. O ironista pode aparecer perante os outros como já estando no estágio ético, mas isso se torna

¹⁴² Cf. GILES, p. 17.

¹⁴³ Ibid, p.18.

¹⁴⁴ CUP, 531ss.

¹⁴⁵ Cf. GOUVÊA, p. 213.

reconhecível pelo fato de que ele ainda não fez o movimento do infinito (que representa a passagem para o ético).

Para Kierkegaard, ele ainda não é ético pelo fato de relacionar-se em si mesmo com a exigência absoluta. A distinção entre o estético e o ético nesse aspecto é que o estético tem o centro da realidade fora de si nas coisas e pessoas, tornando-se outro; ao passo que, aquele que vive no ético tem esse centro em si mesmo, na lei moral dentro de si, que o leva ao dever e fidelidade a si mesmo. Neste particular, Sócrates era um homem ético, vivendo na fronteira do religioso, por isso mostrou estar mais acima do que o ético comum, pois em sua existência encontrava-se algo muito semelhante à fé.¹⁴⁶ Segundo Kierkegaard, a ironia é:

a unidade da paixão ética, que acentua, infinitamente na interioridade o próprio eu, em relação à exigência ética – e de cultura, que exteriormente, faz abstração infinita do eu próprio como uma coisa finita a mais entre todas as coisas finitas e singularidades. Esta abstração tem por efeito que ninguém observe o primeiro eu, é aí precisamente que reside a arte e é nisto que está condicionada a acentuação infinita deste eu.¹⁴⁷

Isso quer indicar a atitude das pessoas, em sua maioria, que se esforçam por ser qualquer coisa quando estão sendo observadas pelos outros. Mas em seu interior, eles não têm desejo algum de acentuarem seu próprio eu. É justamente no sentimento de inadequação do espírito diante da efemeridade do prazer momentâneo, que é uma fuga de sua própria finitude, que o indivíduo sentir-se-á impelido ao salto existencial que leva ao estágio ético. Conforme explica Giles, é só ao preço do desespero estético que o Indivíduo pode entrar no estágio ético.

É no desespero profundo que o indivíduo tomará a consciência necessária para abandonar a atitude de espectador da realidade. E é nessa etapa que ele pode reconhecer e aceitar a sua própria culpa, deixando de pretender agir como se a vida fosse um jogo. Assim, o indivíduo começará a descobrir que a verdadeira liberdade implica na dependência espiritual.¹⁴⁸ Para Kierkegaard, a aparente liberdade do estágio estético revela-se, mais cedo ou mais tarde, como uma escravidão, pois o instante estético é o que há de mais distante do instante da eternidade.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ GILES, p. 17.

¹⁴⁹ Ibid., p.18.

3.4 – A inautenticidade do estágio ético

Para Kierkegaard, o estágio ético apresenta-se como relativamente mais consistente do que o estético, porque o indivíduo reconhece a sua culpa que gera um desespero profundo de cuja consciência o eu necessita a fim de deixar de ser um espectador da existência. Mas, nesse estágio o eu ainda não é ele mesmo porque o eu se dissolve no geral, no universal que se concretiza no dever e que lhe rouba a sua individualidade. O universal precede a singularidade e a coletividade absorve o indivíduo. O estágio ético acarreta o aprofundamento do conflito entre exterioridade e interioridade. Esse estágio tem como característica a ação e, nele, o homem guia-se de acordo com a razão. O homem exerce forte controle sobre si mesmo e vive de acordo com as leis e costumes, vive de acordo com o dever. A liberdade do ético consiste na escolha do dever, e no dever Kierkegaard identifica o que é universal, pois o dever aplica-se a todos.

A personalidade é o “absoluto”, é “seu próprio fim e objetivo” (...) O sujeito ético é retratado como aquele que vê a si mesmo como um “objetivo” e uma “missão”. Ao contrário do homem estetizante, continuamente preocupado com o externo, sua atenção dirige-se a sua própria natureza, a sua realidade substancial como ser humano com tais e tais talentos, inclinações e paixões, sendo que estas permanecem sob seu controle.(...) Um homem [nesse estágio] chega a reconhecer não apenas o que ele é empiricamente, mas o que ele verdadeiramente aspira se tornar.¹⁵⁰

Em outras palavras, o representante do estágio ético tem em mente um “eu” ideal. Assim, nessa esfera predominam o dever e a obediência, tendo como resultado a liberdade e a estabilidade. A forma mais comum do ético é o empregado honesto e leal, bem como o esposo dedicado à esposa e aos filhos. Mas, nesse estágio o dever é absolutizado e a vida passa a ser vista como tendo por fim a virtude e não a relação pessoal com Deus. Neste estágio o indivíduo é conscientizado das suas falhas, mas nada lhe confere a existência que ele anseia.

O sujeito ético é retratado por Kierkegaard como aquele que se vê a si mesmo como uma missão. O ético assume a responsabilidade por si mesmo, suas paixões são encaradas como um desafio, seu autoconhecimento é uma reflexão sobre si mesmo. O ético nutre uma concepção de si mesmo fundada numa compreensão pessoal de suas potencialidades. O que importa para ele é levar adiante os seus projetos, pois ele

¹⁵⁰ GARDINER, p.58.

acredita que será julgado apenas pela sua força de vontade e pela sua sinceridade, não tanto pelas suas consequências.¹⁵¹

A abordagem kierkegaardiana do ético lembra a moral kantiana que enfatiza a liberdade e a independência da consciência moral, objetivando um indivíduo sujeito às exigências que derivavam de sua natureza como ser autônomo, autodirecionado. Do ponto de vista kantiano o valor moral dependia somente da qualidade da vontade do agente; a sua intenção motivadora era o que realmente importava e não os necessariamente os resultados alcançados. Não importavam o sucesso ou o fracasso, mas a qualidade da motivação. Os éticos dirigem as suas vidas pela razão e, mesmo que possam ter alguns prazeres como meta, eles sempre atentam para dirigirem seus desejos de acordo com o que é socialmente aceitável. É importante ressaltar que os prazeres do ético não estão em conflito com as leis da sociedade nem vão de encontro ao que é racional.

No estágio ético, o Indivíduo é responsável, mas não pode esquivar-se do universal, ou seja, da forma de existência que a sociedade lhe impõe. Nesse estágio, o Indivíduo se realiza como personalidade individual, mas pertencente ao geral histórico e social. O ético faz o que todo mundo faz ou deveria fazer, repetindo voluntariamente aquilo que visto exteriormente parece uniforme e impessoal. O sujeito ético, apontado por Kierkegaard, também se aproxima da abordagem hegeliana da *eticidade*:

O ético crê que o eu, cujo desenvolvimento é a tarefa do indivíduo, não deve ser pensado como existindo “em isolamento”, da maneira que imaginam certas doutrinas “místicas”; ele permanece em “relações recíprocas” com seu entorno público e suas condições de vida. O eu que o indivíduo procura efetivar é “um eu social, cívico”, e não abstrato, que “se acomoda em todo lugar, e portanto em lugar nenhum”.¹⁵²

Em *Temor e Tremor*, Kierkegaard procura mostrar que a moralidade está situada no geral. O ético estabelece a moral como princípio norteador de sua conduta e como fim de sua ação e é aplicável a cada instante.

[Tal moralidade] repousa imanente em si mesma, sem nada exterior que seja o seu *telos* sendo ela mesma *telos* de tudo o que lhe é exterior; (...) Tomado como ser imediato, sensível e psíquico o Indivíduo é o Indivíduo que tem o seu *telos* no geral; a sua tarefa moral consiste em exprimir-se constantemente, em despojar-se do seu caráter individual para alcançar a generalidade. Peca o Indivíduo que reivindica a sua individualidade frente ao geral, e não pode reconciliar-se com ele senão reconhecendo-o.¹⁵³

¹⁵¹ Ibid, p.59.

¹⁵² GARDINER, p. 62.

¹⁵³ TT, p. 283.

De acordo com Kierkegaard, o estágio ético ainda não é o da existência autêntica, pois as normas éticas tornam o homem cada vez mais consciente de sua imperfeição. Já que nesse estágio o indivíduo busca afirmar a identidade entre a interioridade e a exterioridade, ou seja, a necessidade da revelação de si mesmo e da realização do dever concreto, categoria do geral, “o estágio ético, em vez de se fundamentar em idéias abstratas, aprofunda a consciência do conflito real entre o universal e a interioridade da subjetividade em preparação para o estágio religioso”.¹⁵⁴

Assim como no estágio ético, podemos ver que permanece o melhor do estético, no religioso permanece o melhor do ético: a devoção ao dever e a relação individual com ele. O problema para Kierkegaard, é que o ético não dá a Deus o lugar merecido, subordinando o Absoluto ao dever. Mas para Kierkegaard está em jogo o dever para com Deus que pode, como no caso de Abraão, se chocar com a lei moral.

Segundo Kant, a fundamentação da religião acha-se na moral e não o contrário, segue-se que a moral não tem necessidade alguma da religião como fundamento. É verdade que na *Crítica da Razão Prática* Kant demonstrou ser a existência de Deus algo postulado a partir da lei moral dentro de cada ser humano, mas o lugar de Deus ficou sendo relegado a uma hipotética vida após a morte: “A moral, que assenta no conceito do homem enquanto ser livre, obrigando-se por isso mesmo, por sua razão, a leis incondicionadas, não necessita nem a idéia de outro Ser, superior a ele, para tomar conhecimento do seu dever, nem a de outro móvel que não seja o da própria lei, para observá-lo”.¹⁵⁵

A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão está dividida em quatro partes: a primeira sobre o mal radical ou pecado original, a segunda sobre a vida e obra de Cristo, a terceira sobre a Igreja Invisível, e a quarta sobre a Igreja como Instituição. Kant tenta justificar a religião perante a razão, destacando que a única verdadeira religião é a moral. A religião revelada é imposta e conduz à servidão, fora do âmbito da boa conduta, tudo aquilo que tipifica a relação do homem com Deus revela-se como ilusório e falso.

A esse respeito Urbano Zilles afirma: “A questão da essência do cristianismo esvazia-se em simples idéia humana, num cristianismo sem Cristo e sem Igreja, sem

¹⁵⁴ GILES, p. 17, 21.

¹⁵⁵ KANT, Immanuel. *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão*. Lisboa : Edições 70, 1992, p.21.

história da salvação”.¹⁵⁶ Com isso, mais uma vez, Kant buscava uma fundamentação não-teológica para a moralidade. Assim, Kant caracteriza a Religião como o conhecimento de todos os deveres como mandamentos de Deus. Ele afirma:

Segundo a religião moral (e, de todas as religiões públicas que jamais existiram, só a religião cristã tem esse caráter), é um princípio fundamental que cada qual deve fazer o possível, na medida de suas forças, para tornar-se um homem melhor; e só se não tiver enterrado o seu talento congênito (Lucas 14,12-16), e se houver empregado a sua disposição originária ao bem para tornar-se melhor, é que poderá esperar uma colaboração do alto para completar o que não está em seu poder.¹⁵⁷

Estabelecendo uma ponte entre o pensamento religioso de Kant e o de Kierkegaard, podemos observar que para este, a religião, enquanto relação do homem com Deus, não poderia ser identificada com a moralidade nem com o dever ético. Para Kierkegaard, a religião, enquanto relação com o absoluto, situava-se acima de qualquer religião natural, mesmo a kantiana com sua ética do dever, ou seja, para Kierkegaard a vida religiosa é superior à vida ética.

No estágio ético é possível que o indivíduo sinta-se numa auto-suficiência total, embora consciente de sua incapacidade de cumprir plenamente a lei. Por isso este nível pode se constituir num empecilho para que o indivíduo salte para o estágio religioso. No nível ético, o indivíduo se realiza como personalidade individual embora no interior de um conjunto sócio-histórico geral, e é aqui que se aprofunda o conflito entre a interioridade da subjetividade e o universal, preparando o indivíduo para o estágio religioso.

No estágio ético, o Indivíduo torna-se consciente de ser responsável, mas por outro lado, torna-se consciente do peso do universal, isto é, da necessidade de assumir a forma de existência que a coletividade lhe impõe, pois ele é submisso á lei em toda a sua generalidade. Porém o estágio ético não pode ser senão um lugar de passagem, pois é apenas um estágio preparatório para um estágio mais alto que será, por sua vez, a negação radical do estágio ético.¹⁵⁸

O que acontece é que, no estágio ético, embora vejamos superioridade existencial em relação ao estético, o indivíduo no propósito de obedecer à lei moral acaba se tornando cada vez mais consciente das suas falhas. O ético é Indivíduo, mas subordinado ao geral, seja este concebido como histórico ou social.

¹⁵⁶ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1994, p.59.

¹⁵⁷ KANT, p. 76.

¹⁵⁸ GILES, p.20.

Esta é a dimensão onde floresce o importante e necessário conflito entre o universal e o particular, entre a exterioridade e a interioridade, entre o que se é e aquilo que se deve ser. Mas o estágio ético, torna-se, justamente por isso, um terreno propício, ainda que desvanescente, uma preparação adequada para que o existente desespere de si mesmo, desistindo de ser o seu próprio redentor e se lance, num “salto” com o intelecto, a emoção e a vontade na direção daquele que é o fato e a exceção absoluta: Deus.

3.5 – Aquém da autenticidade: o humor como zona-limite entre o ético e o religioso

Segundo Kierkegaard, o humor se encontra entre o ético e o religioso. Não devemos entender a categoria do humor kierkegaardiano com o uso comum do termo. Gouvêa explica esta categoria do humor da seguinte forma:

Humor, em Kierkegaard, é um termo técnico e, apesar das evidentes relações, seu sentido não deve ser identificado com o sentido ordinário da palavra. Este humorista kierkegaardiano, esta pessoa que adotou o humor como uma forma de existência, é a pessoa que aprendeu a sorrir para a vida. O humorista acredita que é possível sorrir perante o sofrimento, a culpa, e a contradição porque ele acredita que é virtualmente impossível que eles sejam realmente sérios. Por isso, ele transcendeu, de certa forma, a estação da ética.¹⁵⁹

Para Kierkegaard, o humorista distingue-se do trágico no seguinte: embora ambos tenham como ponto de partida a contradição, o trágico a expressa de forma sofredora, enquanto o cômico a expressa sem dor. A percepção do trágico leva ao desespero de querer livramento, enquanto o cômico, como que não domiciliado em qualquer esfera da existência, não se desespera por ter o meio de safar-se.¹⁶⁰

Assim, Kierkegaard vê no humorista (segundo a sua maneira de entender essa categoria) o ser humano que, diante das pressões da infinitude ética sobre as limitações de sua finitude humana, e, na conseqüente percepção da inevitabilidade do sofrimento humano em si mesmo e ao seu redor, procura ignorá-lo, escondendo a sua tristeza existencial sob um otimismo quanto ao futuro. Diz ele:

[O ético pode ingressar no estágio humorista devido ao] movimento pelo qual coloca sua vida voltada para o exterior, inteiramente em conexão com a exigência infinita da ética.(...) Para não se deixar perturbar pelo finito, por tudo o que há de relativo no mundo, o homem ético coloca o cômico entre

¹⁵⁹ GOUVÊA, p.218-9.

¹⁶⁰ CUP, tradução de REICHMANN, p. 161.

ele e o mundo e, assim, garante-se contra a eventualidade de tornar-se ele mesmo cômico pela incompreensão ingênua de sua paixão ética.¹⁶¹

Notemos que, as duas zonas-limite da ironia e do humor se constituem em avanços, embora ainda tímidos, na compreensão existencial do indivíduo frente a si mesmo e ao mundo ao seu redor. Elas representam uma volta do eu sobre si mesmo em reflexão subjetiva e gradativamente angustiante. Tanto o ironista quanto o humorista estão se distanciando dos seus pares em questão. O ironista já não se sente tão à vontade em meio ao sucedâneo dos prazeres estéticos e o humorista percebe de forma terrivelmente desesperadora que é incapaz de corresponder às exigências infinitas do dever-ser.

O humorista coloca continuamente (...a cada hora do dia, onde esteja, pense ou faça) a representação de Deus em conexão com qualquer outra coisa e faz nascer a contradição – mas não se relaciona com ele mesmo na paixão religiosa (...) para com Deus, gostando de agradecer e, no entanto, profundo, ele se transforma num lugar de passagem para todo este tráfico, mas não se relaciona, porém, ele mesmo com Deus. O religioso faz a mesma coisa, coloca a representação de Deus em conexão com tudo e vê a contradição, mas em seu interior relaciona-se com Deus.¹⁶²

No fundo, para Kierkegaard, o humor está presente em todas as etapas que antecedem o religioso, porque o humor se constitui numa reação à contradição presente na realidade e no próprio indivíduo (dependendo do estágio no qual ele se encontra). Diz ele: “A imediação [estágio estético] tem o cômico fora dela. A ironia tem o cômico nela. O homem ético, que tem a ironia como incógnito, pode novamente ver o cômico na ironia, mas não é justificado vê-lo senão quando deixa de se ater ao ético, não o vendo pois senão de uma maneira sempre evanescente”.¹⁶³

Em seu interior um religioso não é um humorista. Ao contrário, está preocupado de uma maneira absoluta com sua relação com Deus. Ele não coloca, pois, o cômico entre ele e os outros para torná-los ridículos ou para zombar deles (uma tal direção para o exterior afasta-se do sentimento religioso), mas como, pelo fato de que o verdadeiro sentimento religioso consiste na interiorização oculta, não ousa exprimi-lo exteriormente, com o que ela seria profanada.¹⁶⁴

Tanto a ironia quanto o humor podem, ao mesmo tempo, aprisionar o indivíduo roubando-lhe a vontade que leva ao salto existencial que necessitam. São

¹⁶¹ Ibid, p. 155.

¹⁶² CUP, tradução de Reichmann, p.156.

¹⁶³ Ibid, p.162.

¹⁶⁴ Ibid, p.157.

posturas superiores aos estágios de onde procedem e, onde ainda se encontram, embora se sintam inadequadamente situados em meio à sua dimensão em particular. Para eles é preciso continuar, é preciso algo mais que lhes sacie a fome e sede da existência autêntica. Desta forma, o humorista mesmo estando além do ético, ainda assim, está aquém do religioso, pois ainda não cedeu à força evidente da sua subjetividade e à voz do absoluto que lhe fala na alma em meio às contradições da vida.

3.6 - A Suspensão Teleológica da Ética e o salto para o Estágio Religioso

A passagem do ético para o religioso não é resultado da reflexão, mas se dá num salto sem nenhuma garantia de sucesso humanamente falando. Isso só acontece quando o indivíduo desespera de toda tentativa de dar um sentido à existência através dos dois estágios anteriores. Como sabemos, o mais conhecido argumento de Kierkegaard está baseado na história bíblica de Abraão. Como mencionamos anteriormente, em *Temor e Tremor* Kierkegaard analisa o salto do estágio ético para o religioso através da história bíblica de Abraão e seu filho Isaque. *Temor e Tremor* foi publicado em 1843 e está dividido em torno de três questões: (a) Pode haver uma suspensão teleológica da moralidade?; (b) Pode haver um dever absoluto para com Deus?; (c) Pode ser justificada moralmente a atitude de Abraão ao esconder suas intenções de sua esposa, de seu empregado mais fiel e do próprio Isaque?

No início da obra, antes da exposição das questões descritas acima, Kierkegaard expõe o seu propósito a ser extraído da história que é falar sobre a relação entre razão e fé, mostrando que, no estágio da fé, existe a primazia da individualidade perante a razão moral. Deus exige de Abraão que sacrifique o seu filho. Abraão tem de fazer a escolha entre o ser racional e ético ou obedecer à ordem de Deus. Confiante no poder de Deus, Abraão escolhe o absurdo, escolhe a fé. Para ele, “A fé é um paradoxo que não pode ser reduzido a qualquer raciocínio, pois ela principia exatamente lá onde termina a razão”.¹⁶⁵

A história bíblica de Abraão conta que um dia Deus ordenou que ele sacrificasse o seu filho Isaque como uma oferta. Abraão e Isaque viajaram três dias até o Monte Moriia, mas ninguém sabia do seu propósito a não ser o próprio Abraão. Ao

¹⁶⁵ GILES, p. 28.

chegarem ao topo da montanha, Abraão fez um altar de pedras, colocou ali seu filho e tomou o cutelo para matá-lo. Então, Deus mandou que ele parasse pois sua fé fora provada verdadeira. Deus lhe deu um cordeiro para ser sacrificado no lugar de Isaque e eles desceram o monte e voltaram para sua casa. Muitas poderiam ser as explicações para tal ato de Abraão, mas permanece o fato de que ele ou seria um servo obediente a Deus ou um assassino, pois sua ação não encontrava qualquer fundamentação racional. Como afirma Kierkegaard:

Do ponto de vista moral, a situação de Abraão para com Isaque simplifica-se dizendo que o pai deve amar o filho mais do que a si próprio. No entanto, a moralidade comporta dentro da sua esfera vários graus; trata-se de saber se encontramos nesta história uma expressão superior de moralidade capaz de explicar, moralmente, a conduta de Abraão e de o autorizar moralmente a suspender o seu dever moral para com o filho sem, no entanto, sair da teleologia deste domínio.¹⁶⁶

Isso não significa que Abraão tem diante de si dois códigos de ética. Ele tem diante de si o infinito. Não há para ele o recurso da razão. Tudo está em suspenso, menos a sua relação com Deus. “Tal o paradoxo que o impele até ao extremo e que não pode tornar inteligível a ninguém, porque o paradoxo consiste em que se coloca como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto”.¹⁶⁷ Ele não está na posição do herói trágico que tem como escolher entre valores. A única coisa que Abraão tem diante de si é a sua fé. Não há qualquer justificativa ética para o seu ato, pois eticamente ele nada mais seria do que um assassino. A ação de Abraão encontra sua razão no absurdo da fé e na fé ele vai além da razão e da ética. Em sua fé, ele teme e treme.

Aqueles que vivem no estágio ético não podem entender Abraão em sua motivação. Analisando o mesmo relato de Abraão, Kant, em seu livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*, defendia que, quando uma ordem supostamente divina entrasse em conflito com um juízo moral que nos parece intrinsecamente certo, devemos ter a clara opção de nos recusar a conferir tal ordem a Deus. Essa, segundo Kant, seria a opção que, no caso descrito, um indivíduo consciencioso teria natural e corretamente escolhido.¹⁶⁸

Referindo-se a isso, Kierkegaard escreveu: “Se digo, segundo esta relação, que é um dever amar a Deus, enuncio uma simples tautologia, sendo aqui tomado Deus

¹⁶⁶ TT, p. 285.

¹⁶⁷ Ibid. p.288.

¹⁶⁸ Ibid.,p.68.

no sentido totalmente abstrato de divino, de geral, de dever”.¹⁶⁹ No estágio religioso, Deus é a norma do Indivíduo; Ele é a exceção originária absoluta que justifica todas as demais exceções. É em função de Deus e, nessa relação com Ele, que as categorias éticas são suspensas, numa união entre autonomia e heteronomia.

Kierkegaard cita os casos de *Agamêmnon*, *Jefté* e *Brutus* como exemplos de atos parecidos com o de Abraão, mas esses agiram ainda na esfera da moral, agiram no cumprimento de um dever que domina heroicamente a dor. Para o herói trágico, toda a expressão da moralidade tem o seu *telos* numa expressão superior da moral, mas essa relação está limitada entre pai e filho ou filha e pai, cujo sentimento em dialética se refere à idéia de moralidade. Por isso, não se trata de suspensão teleológica da moralidade em si mesma. “De qualquer modo não se segue daí que a moral deva ser abolida, mas recebe uma expressão muito diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista da moral, é o dever”.¹⁷⁰

Abraão, em sua individualidade, ultrapassa em seu ato o estágio moral porque tem para além disso um *telos* diante do qual esse estágio é suspenso.¹⁷¹ Não agiu para salvar uma nação, nem para defender uma ideologia, nem para acalmar os deuses irados. Na conduta de Abraão não há a participação no geral, que pressuporia o amor ao filho como dever moral.

(O herói trágico) é absolvido, a seus próprios olhos, pelo fato de que mesmo realizando seu terrível ato ele permanece no âmbito da ética universal. Qualquer que seja a dor que isso lhe cause, por profundos que sejam seus sentimentos pessoais de perda e remorso, ele sabe que está agindo de acordo com as exigências de um objetivo geral ou princípio aceito que consegue compreender e que tem prioridade sobre todas as outras considerações. Assim, diante das circunstâncias que enfrenta, ele pode legitimamente esperar simpatia e respeito dos que o circundam (...) Ele, afinal, é capaz de “regozijar-se na segurança do universal”, sabendo que o que faz pode ser defendido em termos que todos, incluindo suas vítimas, estão em condições de compreender.¹⁷²

Abraão age por amor a Deus e por amor de si mesmo como crente. “Por amor de Deus porque este exige essa prova de fé; e por amor de si mesmo para dar a prova”.¹⁷³ Tal situação constituiu-se numa tentação ou prova. Geralmente, o objetivo da

¹⁶⁹ Ibid., p.292.

¹⁷⁰ TT, p.293.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² GARDINER, p. 66.

¹⁷³ TT, p.286.

tentação é desviar o homem do dever, mas nesse caso, a tentação passa a ser a moral que busca impedir Abraão de sacrificar seu filho, realizando assim a vontade explícita de Deus. O dever para Abrão passou a ser o cumprimento da vontade de Deus.¹⁷⁴ Abraão vive num estágio distinto do ético. Os éticos estão vivendo a partir de uma perspectiva universal ou social, enquanto que Abraão isola-se na individualidade do seu ato, isola-se em si mesmo pois não pode falar. Se fala exprime o geral, mas se cala, ninguém o pode compreender. Expressando-se no geral, Abraão pode apenas falar de dúvida religiosa, porque lhe falta expressão mais alta, vinda do geral, que esteja acima do geral que ele ultrapassou.

Abraão não encontra satisfação em simplesmente rejeitar o ético, pois ele tem plena consciência do seu dever moral familiar, enquanto pai. Somente o homem que leva a sério o estágio ético pode ter o direito de fazer o salto para o estágio religioso. Mas, o religioso, entende que há uma outra realidade diante da qual tem de escolher na renúncia ao que é finito e temporal. Na fé, o Indivíduo coloca-se acima do geral numa relação absoluta com o Absoluto, quando o Indivíduo reconhece que a resolução dos grandes problemas da existência não pode ser encontrada nos estágios estético ou ético.

¹⁷⁴ Ibid.

CAPÍTULO 4

A AUTENTICIDADE EXISTENCIAL DO ESTÁGIO RELIGIOSO

Para Kierkegaard, todo aquele que não está no estágio religioso não é ele próprio, porque não é singular, não fez essa conquista, encontra-se em outros estágios da existência: o estético ou o ético. É preciso, entretanto, que o homem seja ele mesmo totalmente e verdadeiramente. E isso só acontece quando o eu se encontra perante Deus na solidão de sua individualidade, que é a dimensão da fé.

Kierkegaard situa Abraão num estágio superior ao ético porque a vida moral, embora superior à estética, ainda se encontra na impessoalidade das regras universais. Abraão, por outro lado, destaca-se como indivíduo particular que recebe a ordem de Deus em sua solidão e particularidade. A fé situa-se exatamente no âmago dessa relação paradoxal onde o indivíduo é maior do que o universal e lhe é superior. A justificação do indivíduo se dá apenas perante Deus e perante ninguém mais. O homem religioso é o “cavaleiro da fé” que caminha numa estrada solitária e estreita.

Obviamente, Kierkegaard está traçando um paralelo com a sua trajetória de vida. O homem do estágio religioso tem a consciência de estar, em sua finitude e singularidade, perante Deus. Ele teme e treme, porque existir é estar lançando-se continuamente, é um arriscar-se por inteiro a fim de salvar o próprio eu, pois a fé nunca será conquistada de uma vez por todas. O estágio religioso implica em uma luta permanente frente à dúvida e à incredulidade. A fé nunca será algo invulnerável, ao contrário, ela mantém uma dialética constante com a dúvida. Porém, é nesse estágio que o absurdo se torna realidade, e o impossível se torna possível. O ato de vontade que leva o homem ao estágio religioso é a fé e esta é por sua própria natureza um paradoxo.

No estágio religioso a luta pela interioridade não se dá sem riscos. Por isso, cada indivíduo existente não se encontra diante de algo que possa ser conquistado de uma vez por todas, mas diante de uma condição sem garantias que requer o empenho pessoal, comprometido e constante. Ser si mesmo e não outro, vivendo autenticamente, é assumir a vida como própria com todas as suas possibilidades, dando espaço para tornar-se aquilo que se é e em sua constituição e vocação, ao mesmo tempo, um ser humano renovado a cada dia.

4.1 – Angústia e Desespero como possíveis prelúdios da existência autêntica

4.1.1 – Angústia

No seu livro *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard apresenta a inter-relação entre o pecado, categoria do espírito, e a angústia existencial. Este livro importantíssimo, é apresentado por um dos seus pseudônimos (*Vigilius Haufniensis*) como “apenas um esclarecimento psicológico, que antecede o problema do pecado original”.¹⁷⁵ E o que é a angústia? Para responder, Kierkegaard se volta para o relato bíblico da “queda” de Adão (que é um salto qualitativo). A angústia encontra a sua origem ainda no Jardim do Éden, antecedendo o pecado original – o erro de Adão - a partir do qual passou a fazer parte da existência humana:

A inocência é ignorância. Inocente, o homem ainda não está determinado como espírito, ainda que a alma conserve uma unidade imediata com o seu ser natural. Nele, ainda o espírito sonha. Tal interpretação está inteiramente de acordo com a Bíblia, que, não concedendo ao homem em estado de inocência a capacidade de discernir entre o bem e mal, condena todas as meritórias fantasias católicas. Em tal estado, existe calma e descanso; porém existe, ao mesmo tempo, outra coisa que, entretanto, não é perturbação nem luta, porque não existe nada contra que lutar. O que existe então? Nada. Que efeito produz, porém, este nada? Este nada dá nascimento à angústia. Aí está o mistério profundo da vida: é, ao mesmo tempo, angústia. Sonhador, o espírito projeta a sua própria realidade, que é um átimo, e a inocência vê sempre e sempre, diante de si, este nada.¹⁷⁶

Kierkegaard situa a angústia como categoria mesma do espírito humano sonhador ao ver diante de si o nada. A questão está relacionada ao surgimento da angústia. Ela surge porque o ser humano é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Mas, como ele vai discorrer também ao tratar do desespero, essa síntese torna-se inconcebível se os dois termos não forem unidos num terceiro – o espírito. Enquanto inocente, o homem não era um animal, pois se o fosse jamais chegaria a ser humano. O elemento espírito já se acha presente, mas apenas como imediato, como espírito sonhador.¹⁷⁷ A presença do espírito já na inocência, é um poder inimigo que perturba a relação entre corpo e alma, mas ao mesmo tempo é um poder amigo porque tende para

¹⁷⁵ CA, p.7.

¹⁷⁶ Ibid, p.45.

¹⁷⁷ Ibid, p.47.

dar consistência à constituição mesma da relação. O que acontece é que, a forma pela qual o espírito relaciona-se consigo mesmo e com a sua condição, se dá como angústia.

O espírito não pode estar contente com ele mesmo, nem apreender-se, enquanto o seu eu se conservar exterior a si mesmo; menos ainda o homem pode naufragar na existência vegetativa, visto que se determina como espírito, o fugir à angústia não é possível porque a ama; porém, amá-la realmente, do mesmo modo não, porque foge dela.¹⁷⁸

A abertura do homem às possibilidades, como no caso de Adão, gera a angústia que surge do exercício da liberdade e da experiência do limite. O ser humano é defrontando com a angústia tal qual numa “vertigem dos possíveis”. Com isso, ele estabelece que o ser humano não é um ser “dado”, mas pura possibilidade que não está direcionada para algum objeto em particular. Esta é a angústia do nada que é a marca da existência humana. Mas Kierkegaard faz distinção entre angústia objetiva, que é o efeito do pecado na esfera não-humana do ser, e a angústia subjetiva, que é a vertigem da liberdade. Mas, como surge esta vertigem?

[Esta vertigem]...surge quando, ao desejar o espírito estabelecer a síntese, a liberdade imerge o seu olhar no abismo das suas possibilidades e agarra-se à finitude para não soçobrar. Em tal vertigem a liberdade afunda. (...) No mesmo momento, contudo, tudo se modificou, e quando a liberdade se levanta, acha-se culpada. Entre esses dois momentos é que se verifica o salto, não explicado e sem explicação por qualquer das ciências.(...) No homem que veio depois de Adão, a angústia é mais refletida. Em outras palavras, o nada que era objeto da angústia como que se torna sempre mais *alguma coisa*.¹⁷⁹

O objeto da angústia é o nada que conscientiza o homem dos seus limites, na experiência angustiante da liberdade. Logo, a angústia ressalta a nossa limitação e a nossa liberdade, expressões mesmas da síntese que somos nós. A angústia que daí resulta é sempre a “minha” angústia, já que o pecado, conhecido subjetivamente só por mim, torna-se o princípio que demarca a minha individualidade. Tal reconhecimento pode fazer brotar, de forma amiga ou hostil, a consciência da falta de sentido da existência humana fora da relação com aquele que estabeleceu a síntese do eu. A angústia aponta para a possibilidade de superação do limite na dimensão da fé. Portanto, a angústia pode tornar-se num prelúdio, numa preparação, para que o existente caminhe na busca de sua autenticidade enquanto síntese do finito e do infinito.

¹⁷⁸ Ibid, p.47.

¹⁷⁹ Ibid, p.66

4.1.2 - Desespero

No seu livro *Desespero Humano*, o autor *Anti-Clímacus* (Kierkegaard) discorre sobre a categoria do desespero, à qual ele chama de “doença mortal”. O desespero, assim como o pecado, é uma categoria do espírito que no homem é uma referência á sua eternidade.¹⁸⁰ É um mal que nos coloca acima dos animais, distinguindo-nos enquanto “verticalidade infinita ou espiritualidade sublime”.¹⁸¹ Mas ao mesmo tempo em que é uma vantagem, o desespero também é um mal e a nossa perdição. Kierkegaard afirma que o desespero existe porque o homem é espírito e, sendo um *eu*, não estabelece relação com qualquer coisa que seja alheia a si mesmo. Essa relação do eu consigo mesmo consiste na inclinação para a sua própria interioridade, num autoconhecimento. Toda a discussão em torno do desespero pressupõe, como em *O Conceito de Angústia*, a categoria do pecado.

Para Kierkegaard, o homem é uma síntese entre realidades qualitativamente diferentes: o infinito e o finito, o temporal e o eterno, a liberdade e a necessidade. É da dialética existencial entre esses opostos no homem que surge a síntese que é o eu; síntese que não anula esses opostos mas os ressalta ainda mais. O eu seria um terceiro termo que emerge da relação entre esses opostos e com os quais os opostos individualmente se relacionam. Se o eu se relaciona apenas com um dos opostos então a relação é negativa, mas se o eu se relaciona com os opostos conhecendo a si mesmo como uma síntese, então temos o eu propriamente dito.

O desespero consiste justamente na discordância desta síntese interna que o homem é enquanto se relaciona consigo, justamente pelo fato de que Deus “fazendo com que o homem fosse essa relação, como que o deixa escapar da sua mão, de modo que a relação depende de si própria”.¹⁸² O que acontece é que, enquanto relação, o eu não se estabeleceu por si mesmo, e é incapaz de, pelas suas próprias forças, encontrar o equilíbrio e o repouso. O que Kierkegaard aponta aqui é que o eu, enquanto relação sintética, não é causa de si e nem se basta a si mesmo, pelo contrário, o eu é obra de um outro. E esse outro originário é o absoluto, que Kierkegaard identifica com Deus. “O desespero está portanto em nós; mas se não fôssemos uma síntese, não poderíamos

¹⁸⁰ DH, p.340.

¹⁸¹ Ibid, p.339.

¹⁸² Ibid.

desesperar, e tampouco o poderíamos se esta síntese não tivesse recebido de Deus, ao nascer, a sua firmeza”.¹⁸³

Tendo Deus esse lugar na relação, o desespero deve levar o eu a mergulhar através da sua própria transparência até o poder que o criou, orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio e não outrem. Escolher o desespero é escolher a si mesmo no seu valor eterno. Desesperar-se é o mesmo que ter consciência ou reflexão, porque para optar pelo eterno temos de nos desesperar do que somos e do que temos na categoria da nossa finitude. Na medida em que o eu se volta sobre si mesmo, numa auto-relação, o homem pode não querer relacionar-se consigo mesmo ou querer relacionar-se, independentemente daquele que estabeleceu tal relação, ou seja, Deus.

No primeiro caso representaria uma fuga de si mesmo, gerando o desespero que não quer. No segundo caso, estabelecendo a relação à parte daquele que a estabeleceu, vive-se o desespero de quem quer ser por sua própria conta. Mas, o pior desespero é o desespero inconsciente de ter um eu. Esse tipo de desespero é o desespero-debilidade. Jolivet explica que esta forma inferior e também a mais corrente do desespero, configura a ausência de desespero. Caracteriza o homem inconsciente de seu destino espiritual e de sua parte na eternidade. Na realidade, trata-se aqui de um desespero que se ignora, de uma ignorância desesperada de ter um eu, um eu eterno, de ser espírito, de ser o absoluto que o homem pode e deve chegar a ser. Este é o estado de todos os que se entregam à sensualidade e não conhecem senão as categorias do agradável e do desagradável, sem se preocuparem com nada do espírito, da verdade, do bem.¹⁸⁴

Por isso, é preciso não confundir o desespero com a dúvida. A dúvida é o desespero do pensamento, mas neste caso o desespero se torna parcial e relativo. Ele não alcança a profundidade nem a amplitude do desespero propriamente dito, que é expressão da pessoa inteira e tem por objeto o absoluto.¹⁸⁵ O eu kierkegaardiano é síntese resultante da dialética consciente entre finito e infinito, é ponto de encontro do temporal e do eterno, e sempre está ameaçado pela possibilidade da não-verdade e do erro. Por isso, o indivíduo kierkegaardiano é marcado pela luta, esforço, devir, sempre em busca do seu próprio eu. Tornar-se si próprio é tornar-se concreto, é o não se situar apenas num dos dois pólos dessa síntese, mas na própria síntese em si mesma.

¹⁸³ Ibid, p.340.

¹⁸⁴ Cf. JOLIVET, p.189.

¹⁸⁵ Ibid., p.189.

O eu se desespera quando se situa apenas num desses pólos. Se não se apercebe de sua finitude, o eu acaba por evaporar-se na imaginação infinita que é reflexão, mas o resultado disso é a perda da sensibilidade pessoal, da humanidade, que se torna algo sem vínculo individual caindo numa existência abstrata, como a da idéia de humanidade. Com o sentimento absorvido pelo imaginário, o homem cada vez mais se inclina para o infinito, mas sem que se torne cada vez mais ele próprio, porque o seu eu sempre está presente. Infinitizando-se o homem leva uma existência imaginária, isolando-se no abstrato. Sem uma referência a Deus, essa infinitização remete o homem a um vácuo existencial, mesmo cercado de amor, família, etc.

O outro lado da questão se dá quando o eu se fixa no finito. Essa carência do infinito limita e comprime o eu desesperadamente. Sem essa referência ao infinito, o eu nada mais é do que um mero número, mais um dentre os demais seres humanos, mais uma repetição de um eterno zero. Inconsciente do infinito no eu, este tipo de ser humano, esquecido do divino, se dissolve na sociedade, não sendo nunca ele próprio porque não ousa arriscar tudo perante Deus.

Não é menos necessário por isso considerar o desespero, principalmente, sob a categoria da consciência: segundo ele é consciente ou não, difere de natureza. Quanto ao conceito, é-o com certeza sempre; daí não se conclui porém que o indivíduo habitado pelo desespero e que portanto devemos designar, em princípio, como desesperado, tenha consciência de o ser. Deste modo, a consciência, a consciência interior, é o fator decisivo. Decisivo sempre que se trata do eu. Ela dá a sua medida. Quanto mais consciência houver, tanto mais eu haverá; pois que, quanto mais ela cresce, mais cresce a vontade, e haverá tanto mais eu quanto maior for a vontade. Num homem sem vontade, o eu é inexistente; mas quanto maior for a vontade, maior nele será a consciência de si próprio.¹⁸⁶

Esse direcionamento para o incondicionado ocorre porque o eu traz em si a síntese consciente de infinito e de finito em relação com ela própria. Assim, o desespero torna-se um prelúdio para a possibilidade da autenticidade do eu, porque a consciência da finitude humana pode levar o homem à consciência de que não se basta a si mesmo. E a infinitude revela que nem mesmo o mundo ao seu redor consegue satisfazer-lhe completamente, porque somente na relação com o absoluto o indivíduo se realiza. Como síntese entre finito e infinito, o homem vive a angústia de sua existência que o remete à sua relação com a eternidade.

¹⁸⁶ DH, p. 349.

O desespero relaciona-se ao pecado, mas esta é uma conclusão a que somente o cristão pode chegar. Ao reconhecer a sua pecaminosidade, que é o decaimento do ser, o homem se põe diante do absoluto, afirmando o seu eu como infinito em face da eternidade. Assim, o pecado não é ignorância, como pensava Sócrates, mas o desespero de não poder não pecar, mas ao mesmo tempo, o pecado torna-se positivo para o homem, porque é através dele, em seu desespero, que o homem reconhece a sua dependência daquele que pôs a infinitude no homem. A fé é o eu que mergulha, através de sua própria transparência, no poder que o pôs. Esse desespero de si mesmo é oportunidade de salvação para o homem por inspirá-lo verdadeiramente à conquista de sua autenticidade.

4.2 – A relação entre a realidade de Deus e a autenticidade existencial

Como vimos, a noção kierkegaardiana da existência implica na discussão em torno da existência de Deus e esta temática tem uma longa história na filosofia. Analisando, ainda que sucintamente, as soluções propostas para esta questão desde Kant e chegando até Lessing, estaremos em condições de perceber que a obra de Kierkegaard conserva um caráter apologético em relação ao lugar e papel da fé em Deus na conquista da autenticidade.

4.2.1 – A existência de Deus e as perspectivas contemporâneas a Kierkegaard

As principais objeções ao tema vieram: de Kant com a negação da metafísica como conhecimento objetivo, do Idealismo com a reação à noção kantiana da coisa-em-si inacessível ao conhecimento finito e do historicismo iluminista de Lessing com a reação à concepção metafísica cristã. Kant já havia estabelecido a impossibilidade da metafísica como ciência, bem como havia criticado a pretensão do conhecimento racional-objetivo de Deus.

Como vimos no segundo capítulo desta dissertação, em sua crítica às pretensões da metafísica clássica, Kant concluiu pela insuficiência epistemológica das provas racionais da existência de Deus, inaugurando uma crise não apenas na metafísica, mas também na teologia. Kant acreditava que, já que Deus não se enquadra

entre os fenômenos espaço-temporais, apenas podemos considerá-lo como uma idéia da razão pura, ficando a discussão quanto à sua existência unicamente situada no âmbito da razão prática.

Fichte, primeiro grande nome do idealismo pós-kantiano, concebeu o eu como sendo finito e também infinito. “Se é finito enquanto a ele se opõe uma realidade exterior, é infinito enquanto é a única ordem dessa mesma realidade. A sua infinita atividade é o único princípio que pode explicar a realidade exterior, o eu finito, e a contraposição entre uma e outra”.¹⁸⁷ Daí em diante, o Idealismo deslocou-se, cada vez mais, de uma concepção de infinito enquanto absoluto transcendente para uma noção de um infinito absoluto imanente (o que acarretaria aos idealistas várias acusações de ateísmo e panteísmo). Em Hegel, por exemplo, a razão é o princípio infinito autoconsciente; a identidade absoluta de realidade e razão exprime a resolução absoluta do finito no infinito.¹⁸⁸

Além dessa concepção imanente de Deus, podemos destacar a influência de Lessing. Radicalmente influenciado pelo racionalismo e crendo na incapacidade da teologia ortodoxa em resistir aos seus ataques Gotthold E. Lessing (1729-1781), que foi contemporâneo de Kant, estabeleceu a teoria da “vala horrível”. Para ele, existe um abismo entre a história e a razão, entre o temporal e o eterno. E ele é um nome importante para o pensamento kierkegaardiano porque, foi em sua resposta, que Kierkegaard criou a concepção do “salto”.

Em seu livro *Fragmente des Wolfenbüttelschen ungenannten* (1784) Lessing questionou se a fé poderia ser ligada a eventos históricos específicos. Se a verdade religiosa é genuína, deve sê-la universalmente e de uma ordem diferente da ordem dos eventos históricos. Por isso, a única religião possível é a “natural” ou “positiva”, porque não existe um Salvador, Senhor da história dentro da própria história que nos forneça a verdade final.¹⁸⁹ A grande questão de Lessing era: “Como pode um fato contingente da história ser a fonte de uma consciência eterna?”.¹⁹⁰ Se for assim, então existe um enorme abismo entre razão e fé que só poderia ser transposto tornando-se indiferente às verdades da história e aos limites da razão.

¹⁸⁷ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, volume IX. Lisboa: Presença, s/d, p. 12.

¹⁸⁸ Ibid., p. 82.

¹⁸⁹ Cf. PIERARD, Richard. *G. E. Lessing*. Em: *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1992, Volume II, p.423.

¹⁹⁰ GOUVÊA, p.133.

O livro *Migalhas Filosóficas* de *Johannes Clímacus* (Kierkegaard) foi formulado a partir do problema suscitado por Lessing em seu texto *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. Neste, Lessing utiliza uma distinção, já presente em Leibniz, entre dois tipos de verdades: contingentes ou fatuais (verdades históricas – que dependem de comprovação *a posteriori*) e necessárias (verdades lógicas – baseadas no princípio da não-contradição). Lessing enfatizou que as verdades do cristianismo pertencem ao grupo das verdades de fato, ou históricas: “os pensadores educados de maneira racionalista não podem deixar de perceber um abismo, largo e antipático, que teria de ser transposto por um “salto”¹⁹¹ por quem quisesse assumir esta mensagem revelada”. E Lessing irônica e jocosamente arremata afirmando que infelizmente as suas velhas pernas não lhe permitiriam mais este salto.¹⁹²

Outro pensador que participou desse momento de discussão foi Ludwig Feuerbach (1804-1872). Ele criticou, a partir da antropologia, especialmente a filosofia da religião de Hegel, pois este afirmara que o ser humano era a instância onde Deus se auto-reconhecia, ou seja, no conhecimento humano de Deus, Deus se conhece a si mesmo. Portanto, não poderia haver conhecimento algum de Deus senão no conhecimento de Deus que está no homem. Feuerbach inverteu essa perspectiva, afirmando que o caminho deveria ser o inverso: Deus não era nada mais do que uma projeção do próprio ser humano, ou seja, o homem cria Deus em si mesmo.¹⁹³

O livro *Migalhas Filosóficas*, como observa Álvaro Valls no *Prefácio*, tem como pano-de-fundo uma dedicada leitura e apreciação feita por *Clímacus* da obra “Essência do Cristianismo” (1841) de Feuerbach. “No *Post-Scriptum*, Clímacus virá a sugerir àqueles que querem saber o que é o Cristianismo que tratem de ler Feuerbach (ou como ele o diz, os ‘autores escandalizados’, aqueles que sabem o que não querem)”.¹⁹⁴

¹⁹¹ Daí vem a noção de “salto” presente nos escritos de Kierkegaard e, às vezes, indevidamente compreendida.

¹⁹² Cf. VALLS, Álvaro. *Apresentação*. Em: *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.14.

¹⁹³ Cf. TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. São Paulo:ASTE, 1986, p.139-140.

¹⁹⁴ VALLS. *Apresentação*, p.12.

4.2.2 – Kierkegaard e a realidade de Deus

Kierkegaard tem sido acusado de fideísta e irracionalista. Nesta dissertação discordamos que esses rótulos façam justiça ao pensamento kierkegaardiano, pelo menos no sentido usual dessas palavras.¹⁹⁵ A concepção kierkegaardiana da relação entre fé e razão tem sido muitas vezes mal compreendida, mas na verdade é de natureza apologética, não irracionalista, que destoa da apologética tradicional por ter um método de abordagem heterodoxo.

O problema da histórica discussão quanto à relação razão-fé, tem sido tratada das mais variadas formas. Mas a questão central a ser destacada é que o cristianismo não vê incompatibilidade entre a fé e o exercício racional, pois a teologia cristã é sempre *fides quaerens intellectum*. O que acontece é que, para a fé cristã, a razão não representa o limite último. A fé começa no terreno da razão com a *notitia* que leva ao *assensus*. Mas a fé não para aí, na verdade tem diante de si a infinitude da *fiducia* porque esta última fundamenta-se no absoluto mesmo. A palavra “fé” é polissêmica. Na teologia refere-se tanto à crença intelectual (p.ex. que Deus existe, que Jesus é o Filho de Deus, etc) quanto à confiança ou ao compromisso em um relacionamento.¹⁹⁶ Neste aspecto três palavras latinas estão associadas à teologia da fé: *assensus*, *fiducia* e *notitia*.

Assensus refere-se ao “assentimento intelectual de uma verdade teológica ou á aceitação dessa verdade”.¹⁹⁷ *Fiducia* significa confiança e “refere-se à natureza essencial da fé (*fides* em latim); ou seja, exercitar a fé é obter confiança ou manifestar compromisso”.¹⁹⁸ Este termo distingue-se de *assensus* que seria o primeiro momento para que a fé-confiança possa surgir. O terceiro termo teológico relacionado à fé é *notitia* que significa “conhecimento de algo ou alguém”. “Na teologia, *notitia* passou a referir-se a um dos aspectos da fé.(...) Para crer em Cristo o indivíduo precisa primeiro tomar conhecimento da mensagem do evangelho”.¹⁹⁹ Assim, para que surja a fé/confiança é preciso que exista de forma precedente a comunicação da mensagem e o assentimento intelectual, senão não surgirá o tipo de fé salvadora do qual a Bíblia fala.

¹⁹⁵ Em defesa deste ponto de vista confira, por exemplo: VALLS, Álvaro. *Entre Sócrates e Cristo*, p.177 e GOUVÊA, p. 87ss.

¹⁹⁶ Cf. GRENZ, S. GURETZKI, D. & NORDLING, C.F.. *Dicionário de Teologia*. São Paulo: Editora Vida, 2000, p.57.

¹⁹⁷ Ibid, p.17.

¹⁹⁸ Ibid, p.59.

¹⁹⁹ Ibid, p.96.

A fé, igualmente, apresenta-se em dois aspectos: o interno e o externo. Dois termos latinos descrevem esses aspectos igualmente importantes: *fides qua creditur* e *fides quae creditur*.²⁰⁰ O primeiro refere-se à fé pela qual se crê. É o meio pelo qual a auto-revelação de Deus é recebida, ou seja, é o exercício da confiança em Deus como atitude interior. Já o termo *fides quae creditur* indica a fé em que se crê, ou seja, é o real conteúdo ou composição daquilo que é revelado por Deus. É a aceitação intelectual de certas declarações a respeito de Deus. Estes dois termos respondem às perguntas “*De que modo* alguém crê em Deus?” (*fides qua creditur*) e “*Em quê* esse alguém crê a respeito de Deus?” (*fides quae creditur*).

É oportuno ressaltar que Kierkegaard não era um relativista epistemológico. A sua afirmação tão repetida de que “a subjetividade é a verdade” não quer significar um subjetivismo e relativismo no que diz respeito ao conteúdo do conhecimento. Assim, subjetividade para Kierkegaard não significa relativização das crenças e da conduta moral, negando a existência de verdades absolutas. Ele não foi o pai desta postura pós-moderna. Do que ele discorda é a redução da verdade a uma dimensão apenas objetiva, negligenciando-se a necessidade de que a verdade se torne verdadeira para mim, enquanto sujeito que não apenas pensa, mas que também sente e age. A categoria da subjetividade em Kierkegaard não está relacionada ao subjetivismo epistemológico, mas à apropriação existencial da verdade.²⁰¹

A idéia cristã de fé pressupõe que aquilo em que se acredita é verdadeiro e digno de confiança. Fé pressupõe a verdade daquilo que é conhecido (e assim um tipo de conhecimento objetivo).(...) Fé não é a presunção cega de algo contrário à razão. Mas não sendo sem ou contra a razão, a fé alcança acima e além da razão, e nunca pode ser assimilada em categorias racionais.(...) Assim, ainda que aceitação intelectual ou compreensão objetiva das doutrinas proposicionais não sejam o todo da fé, permanecem como um dos seus aspectos elementares. (...) Mas fé envolve a confiante afirmação da pessoa toda, não apenas da mente. A confiança absoluta implícita na idéia de fé vai muito além de critérios racionais.²⁰²

Isso não significa que a fé dispense a objetividade do seu conteúdo sobre o qual ela se alicerça, pois a fé é certeza fundada na existência e no caráter de Deus. Em Kierkegaard, a palavra “fé” deve ser entendida em conexão com a compreensão cristã e, por isso, a fé não está suspensa no vazio teológico ou filosófico. O que Kierkegaard combate é, grosso modo, a racionalização da fé cristã (especialmente em Kant e Hegel)

²⁰⁰ Ibid., p.58.

²⁰¹ Cf. GOUVÊA, p. 124.

²⁰² Ibid., p.121.

e a perda da sua dimensão mais peculiar – a subjetividade. Para Kierkegaard, o cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão em grau máximo, paixão que sente um interesse pessoal por sua bem-aventurança eterna. Desde que se elimine a subjetividade e da subjetividade a paixão, e da paixão o interesse infinito, cai-se no vago e no indeciso.²⁰³

Kierkegaard não buscou solucionar a tensão entre finitude e infinitude na imanência, pelo contrário, ressaltou de forma enfática a transcendência do Absoluto. Ele identifica o infinito, o absoluto, o eterno seguindo a ênfase que também lhe dariam R.Otto e K.Barth – *O Deus Totalmente Outro*, pois conforme Kierkegaard, Deus é o *Outro infinitamente qualitativo*. Desta forma, Kierkegaard procurou ressaltar veementemente a infinita diferença qualitativa entre o eterno e o temporal. Essa distinção não deveria ser superada em nenhum sistema filosófico ou teológico; por isso insistiu que o homem precisa reconhecer a sua finitude que o separa do infinito qualitativo, que é o absoluto, ou seja, Deus. Enquanto no Idealismo, de forma geral, Deus é dissolvido panteisticamente no mundo, Kierkegaard pretende acirrar ainda mais a distância ontológica entre o homem e Deus.²⁰⁴ A questão principal é que Kierkegaard ressaltava que a relação com Deus nunca está diretamente dada perante a sensibilidade.

No *Pós-Escrito* Kierkegaard afirma que a relação direta com Deus é paganismo. É verdade que a natureza é a obra de Deus, mas apenas a obra está presente de forma direta, não Deus. Aqui, quando fala de paganismo, Kierkegaard pensa na possibilidade de Deus estar relacionado diretamente com um ser humano. Isto seria o oposto da pregação do cristianismo, para quem Deus não tem nada de diretamente perceptível, ou seja, ele é invisível, e a sua invisibilidade aponta para a sua onipresença. Esta relação assemelha-se à relação entre mistério e revelação, onde o mistério expressa que a revelação é revelação, e o mistério é a única marca pela qual ela pode ser reconhecida. É verdade que o essencial acerca de Deus é considerado como sendo conhecido por todo o mundo (isto é, a exceção feita na revelação de Deus aos apóstolos e da revelação de Deus na Bíblia), mas ainda assim deve-se trabalhar pela apropriação desta verdade na interioridade, e isto só acontece de forma indireta.²⁰⁵

É no *eu*, síntese paradoxal do finito e infinito, do tempo e da eternidade, da necessidade e possibilidade, que se ouve a voz silenciosa de Absoluto que é Deus, o

²⁰³ Cf. JOLIVET, p. 178.

²⁰⁴ Embora Kierkegaard vá tratar do paradoxo da encarnação como sendo o absurdo da anulação ontológica da distância entre Deus e o homem.

²⁰⁵ CUP, p.243

outro infinitamente qualitativo. O Absoluto manifesta-se ao homem apesar de sua temporalidade e finitude, porque a tensão entre finitude e infinitude acha-se presente na constituição original do ser humano. Por isso, Kierkegaard não procurou provar a existência de Deus como o fizeram os metafísicos clássicos. Isto porque, para ele, a religião cristã é objeto de fé, não de provas objetivas, e defender algo é sempre desacreditá-lo, ou seja, a existência não é propriedade ou qualidade de algo que possa ser provado objetivamente. Ao procurar provar que Deus existe, eu saio de uma posição de segurança fazendo-a parecer duvidosa e ao mesmo tempo tal atitude constitui-se num insulto a Deus. O caminho nessa discussão é o indireto, o da interioridade, por ser o único que pode suscitar as questões essenciais à vida. Para ele, prova-se a existência de Deus pela adoração e não através de argumentos lógicos.²⁰⁶

Para Kierkegaard, qualquer um que queira demonstrar a existência de Deus mais e mais nutrirá a dúvida. Toda a prova está dentro da esfera do pensamento, mas quando pensamos nas provas da existência de Deus isso não garante a certeza da sua existência, pois não alcançamos o seu ser através das provas. Em outras palavras, o ser humano raciocina a partir da existência e não em direção à existência. Portanto, as afirmações de Kierkegaard acerca de Deus são pressuposicionistas. No seu livro *Migalhas Filosóficas* ele justifica sua posição em não tentar estabelecer provas racionais quanto à existência de Deus:

A paixão paradoxal da inteligência choca-se portanto constantemente contra este desconhecido que decerto existe, mas que também é desconhecido, e nesta medida inexistente. A inteligência não pode ir mais longe; mas o seu sentido do paradoxo leva-a a aproximar-se do obstáculo e a ocupar-se dele; porque, pretender exprimir a sua relação com ele negando a existência daquele desconhecido, não dá certo, visto que o enunciado desta negação envolve precisamente uma relação.(...) Enunciando-se sobre ele que ele é o desconhecido, dado que não se pode conhecê-lo, não se poderia enunciar-lo, a paixão não se dará por satisfeita. (...). E, no entanto, ela não consegue ir mais adiante.²⁰⁷

Assim, a religião para Kierkegaard não pode ser reduzida aos ditames da razão. Ela não pode ser explicada racionalmente, nem a fé pode ser objetivamente demonstrada. Ela está envolta em paradoxos existenciais e mesmo Deus e a fé são vistos em termos de paradoxos absolutos. No estágio religioso Deus se constitui na regra do indivíduo, tornando-se a exceção absoluta.

²⁰⁶ Cf. BOUILLARD, Henri. *Lógica da Fé*. São Paulo: Herder, 1968, p.61.

²⁰⁷ MF, p.71.

4.2.3 – O paradoxo absoluto do estágio religioso e o risco do salto da fé

Um *paradoxo* etimologicamente falando é algo contrário à opinião da maioria. Em linhas gerais, o uso do termo aponta para uma declaração ou fato que se apresenta em termos de contrariedade. As afirmações paradoxais parecem inconciliáveis, contrariando-se mutuamente e, pelo menos à primeira vista, excluindo-se. No sentido religioso, chamou-se *paradoxo* a “afirmação dos direitos da fé e da verdade do seu conteúdo em oposição às exigências da razão”.²⁰⁸

Para Kierkegaard, o paradoxo passa a ser visto não como uma concessão, mas como uma categoria, uma determinação ontológica que expressa a relação entre um espírito existente e cognoscente e a verdade eterna.²⁰⁹ Isso significa que Kierkegaard insiste na impossibilidade de solução do paradoxo da fé. Na dialética kierkegaardiana o paradoxo não é explicado nem resolvido, não se encontra a sua solução por causa da liberdade. Tal paradoxo não pode ser resolvido, porque jamais poderá se suprimir qualquer um dos extremos, por isso, os paradoxos para os filósofos do sistema resolvem-se dissolvendo os mesmos e ignorando-os daí em diante – o que não lhes tira a determinação ontológica de permanecerem inalteráveis em sua paradoxalidade.

A questão é que, para Kierkegaard, o paradoxo religioso não está construído com verdades relativas, mas com algo que em si mesmo é inegociavelmente absoluto e, portanto, não pode ser explicado pela razão. A proposição: Deus existe sob a forma humana, nasceu, cresceu, etc., é o paradoxo absoluto, e por ser paradoxo absoluto não pode relacionar-se com uma diferença relativa. O paradoxo relativo relaciona-se com a diferença relativa, mas o paradoxo absoluto, justamente enquanto absoluto, não pode relacionar-se senão com a diferença absoluta pela qual o homem se distingue de Deus.

O paradoxo por excelência para Kierkegaard é aquele expresso pela doutrina teológica da encarnação de Deus na pessoa histórica de Jesus de Nazaré, sendo esse um tema presente em seus textos estéticos e religiosos. Em *Migalhas Filosóficas*, por exemplo, Kierkegaard busca traduzir, em linguagem filosófica de cunho grego, o escândalo e a loucura da novidade de um Deus-Homem, que daria um valor absoluto para o instante. A idéia implícita nesta obra é a de uma intervenção de Deus no tempo – um “kairós” ou instante de graça – que exige de cada homem uma atitude mental

²⁰⁸ ABBAGNANO, p. 742.

²⁰⁹ Ibid.

existencial totalmente nova.²¹⁰ Este paradoxo é absoluto porque reflete a distinção absoluta entre Deus e o homem e, pelo fato de o homem ser um existente, sua tarefa essencial não deve ser a abstração das essências eternas. Mesmo sendo marcado pela eternidade, o ser humano é essencialmente um existente e o fato de sua existência deveria remetê-lo à ocupação essencial com a tarefa do seu existir, ou seja, a sua interioridade.²¹¹

Assim, Kierkegaard concentra-se na interioridade como tendo a primazia da reflexão, pois é na interioridade do indivíduo que se processa a compreensão e o estímulo da vida concreta. A esfera religiosa está presente no pensamento de Kierkegaard a partir de categorias próprias da teologia. Mas, para ele, a religião cristã abriga em seu íntimo o paradoxo central da encarnação de Deus na pessoa de Jesus Cristo. Em sua paradoxalidade, a religião apresenta-se ao indivíduo num nível supra-racional que exige fé apesar do absurdo. Isso é importante porque, para Kierkegaard, não é possível falar, como Kant, na religião dentro dos limites da simples razão.

A doutrina cristã da encarnação é um paradoxo porque, segundo o Novo Testamento, Deus se tornou homem. Isto significa que o eterno entrou no tempo e o infinito se fez finito. Para Kierkegaard a fé nasce a partir do paradoxo mesmo, porque “o deus”, além de Redentor tornou-se também Mediador e o indivíduo pecador absurdamente entra numa relação com o *Totalmente Outro*, aquele que é a diferença infinita qualitativa. Exercer fé, então, é abandonar os limites dos conceitos humanos e “saltar” a vala de Lessing na direção do infinito.

O absurdo é que a verdade eterna tenha se manifestado no tempo, que Deus tenha aparecido, que tenha nascido, crescido, etc., que surgiu inteiramente como um homem, que se pode distinguir de outro homem. Pois Pois qualquer conhecimento imediato de Deus pré-socrático é, para os judeus, idolatria. Toda definição daquilo que realmente vai mais longe que o socratismo, deve essencialmente trazer a marca da relação ao fato que Deus nasceu, pois, assim como “Migalhas Filosóficas” já mostraram, a fé *sensu strictissimo*, relaciona-se com este fato. (...) A proposição: Deus existiu sob a forma humana, nasceu, cresceu, etc. é bem o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto...²¹²

Este é o paradoxo propriamente dito: o eterno entrou no tempo. No estágio religioso, o homem não se vê diante de um sistema de idéias, mas diante de um fato – o “fato absoluto”, que é Deus revelado em Cristo. Por isso o cristianismo é um escândalo

²¹⁰ Cf. VALLS, p. 15.

²¹¹ Ibid.

²¹² CUP, tradução de REICHMANN, p. 242.

para a razão. Enquanto Hegel via no Cristo o símbolo da humanidade em geral ou da própria razão, considerando o cristianismo como a religião absoluta, porque nele se exprime da maneira mais válida esta identificação de um indivíduo com a humanidade considerada em seu conjunto;²¹³ para Kierkegaard, o Cristo é um Indivíduo particular, não um símbolo, e é este Indivíduo particular que é o infinito e o absoluto.²¹⁴

Mas este Indivíduo é também escândalo. A fé é um milagre justamente porque se dá em meio ao escândalo do Deus-Homem. Por isso, a possibilidade do escândalo é inseparável da fé, ou seja, Kierkegaard vê a encarnação como um paradoxo que só pode ser aceito pela fé:

Nas Escrituras, o Deus-Homem foi chamado de sinal de contradição – mas haveria contradição na unidade inteiramente especulativa de Deus e do homem em geral? Não, não há nenhuma contradição. Mas há uma e a maior possível, de ordem qualitativa, entre o fato de ser Deus e aquele de ser um homem particular. Ser um sinal é ser, além do que se é imediatamente, outra coisa. Ser um sinal de contradição é ser uma outra coisa que o que se é imediatamente e opondo-se a ela. Tal é o caso do Deus-Homem. Immediatamente, ele é um homem particular, inteiramente semelhante aos outros, um homem de condição humilde, despercebido. Mas, eis aqui a contradição: ele é Deus.²¹⁵

Mas, enquanto sinal de contradição, o Deus-Homem torna-se como um espelho onde o existente acaba vendo a si mesmo. E, enquanto se julga, revelam-se os pensamentos que habitam o mais profundo do seu ser. A contradição mesma coloca o existente diante de uma escolha e através do que escolhe e no que escolhe, o existente mesmo se revela. E é justamente na contrariedade que se revela a sutileza do risco da fé. Kierkegaard apresenta isso muito bem ao ilustrar com a seguinte proposição: Se alguém diz que é Deus têm-se uma comunicação direta, mas quando quem o diz é um homem igual aos demais, esta comunicação não é inteiramente direta. Tal comunicação revela uma contradição no comunicador mesmo. Ela se torna uma comunicação indireta e, é justamente aí, que se coloca a situação de escolhermos se haveremos de crer ou não.²¹⁶

²¹³ “Para Hegel, diz Kierkegaard, a Encarnação significa a unidade concreta do humano e do divino, tomados no conjunto do seu desenvolvimento. O Cristianismo é transformado em uma história eterna, Deus no tempo em um eterno devir de Deus. A morte de Jesus tem a significação puramente simbólica consistente em revelar ao exterior o que há de mais íntimo e essencial em toda a vida humana e em toda a história humana. Hegel quis chegar a uma síntese do eterno e do histórico, na idéia do eternamente histórico. Mas não há nisso mais que um jogo de palavras, não resultando senão em transformar a história em mito e a teologia em antropologia. Hegel conduz diretamente à irreligião de Feuerbach” (WAHL, p.128).

²¹⁴ Cf. WAHL, p.28.

²¹⁵ CUP, tradução de REICHMANN, p.300-1.

²¹⁶ Ibid, p.306.

Para Kierkegaard, o paradoxo cristão protege ao mesmo tempo a doutrina da transcendência de Deus e o objeto da fé em seu caráter pessoal. A transcendência divina expressa a distinção infinita entre o homem e o Absoluto. Este é um abismo qualitativo que não pode ser suprimido, por isso o paradoxo mantém essa distância. Ao mesmo tempo, o paradoxo absoluto ressalta o caráter pessoal do objeto da fé, porque o paradoxo diz respeito à uma pessoa não a um sistema, doutrina ou soma de proposições. O objeto da fé é uma pessoa, é a realidade do Absoluto na existência, o Cristo enquanto Homem-Deus. Portanto, a fé é uma relação entre existentes no presente da existência.²¹⁷

O movimento para nos aproximarmos do Cristo, não pode ser feito através da história, pois ele é absoluto. Por isso, não podemos atingi-lo senão no agora – na relação contemporânea com ele. É através da fé que nos tornamos contemporâneos do absoluto, tornando-nos presentes diante de alguém igualmente presente. Conforme comenta Wahl: “Do ponto de vista dessa contemporaneidade, Deus não é mais contemporâneo dos primeiros cristãos do que o é de nós. Eles foram verdadeiramente seus contemporâneos, não por essa contemporaneidade imediata, mas por uma relação trans-histórica que podemos possuir tanto quanto eles”.²¹⁸

Portanto, o paradoxo absoluto implica em que o Indivíduo está situado numa constante tensão dialética entre dois extremos: o nada (que é o pecado) e o absoluto (que é Deus), devendo o ser humano escolher entre ambos e, escolhendo entre eles também escolhe a si mesmo, porque isso diz respeito à sua constituição mesma enquanto síntese. Já que Jesus Cristo é o Modelo, enquanto síntese perfeita do tempo e da eternidade, cada indivíduo encontra nele, pela fé, a sua salvação. O indivíduo singular, ao realizar o salto existencial para o religioso, escolhe a fé em vez do prazer estético e da conformidade ética ao geral.

Se Deus é o Absoluto, e se a dimensão humana é marcada pela contingência, então a encarnação torna-se um absurdo perante a razão. E isso se torna mais complicado pelo fato de sermos discípulos de segunda mão, pois não presenciamos a entrada da eternidade no tempo. A fé cristã então se torna um risco a ser calculado antes de dar o salto para o religioso, mas a fé é caracterizada justamente por esse seu caráter dialético com a dúvida. Sem esse risco dialético não há verdadeira fé, pois não há a aposta de si mesmo que torna o salto problemático e tão difícil de ser dado. A definição

²¹⁷ Cf. BOUILLARD, p. 55-6.

²¹⁸ WAHL, p. 297.

de verdade existencial para Kierkegaard é importante para mensurarmos a sua concepção do que seja a fé:

[A verdade é] incerteza objetiva apropriada firmemente pela interioridade a mais apaixonada. (...) Objetivamente não se tem, pois, senão incerteza, mas é por esta que se alcança a paixão infinita da interioridade e a verdade consiste precisamente neste golpe de audácia que elege a incerteza objetiva com a paixão do infinito. Contemplo a natureza para encontrar a Deus e vejo também, é certo, sua potência e sabedoria. Mas vejo também muitas outras coisas angustiantes e perturbadoras. A *summa summarum* de tudo isto é a incerteza objetiva, mas é por isto que a interioridade é tão grande, porque abraça a incerteza objetiva com toda a paixão do infinito. Para uma proposição matemática, por exemplo, a objetividade é dada, mas é também por isto que sua verdade é uma verdade indiferente.²¹⁹

Assim, a fé é, no escândalo do absurdo, a incerteza objetiva mantida firmemente na paixão da interioridade. A fé surge verdadeiramente quando estão em jogo interioridade apaixonada e incerteza exterior. Isso porque, o indivíduo no estágio religioso encontra-se diante de situações insolúveis que requerem o risco subjetivo sem dissolução dos opostos possíveis e a existência encontra na fé a intensidade apaixonada que a vida humana necessita. Sem risco não há fé.

A fé é a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso captar a Deus objetivamente, eu não creio e se quero conservar a fé, devo ter sempre presente no espírito que mantenho a incerteza objetiva, que estou na incerteza objetiva ‘sobre uma profundidade de setenta mil pés de água’ e que, não obstante, eu creio.²²⁰

É a fé vivida de forma dramática, no âmbito da interioridade, que se encontra a paixão ideal que está a serviço de um valor absoluto. A fé requer uma disposição repetida do espírito que constitui a singularidade de cada momento enquanto escolha existencial na qual posso sempre me perder de novo.

A dialética da fé é a mais sutil e notável de todas; tem uma sublimidade de que posso ter uma idéia, mas não mais que isso. Posso muito bem executar o salto de trampolim no infinito; tal como o dançarino de corda, a espinha torceu-se-me na infância; também saltar me é fácil; um, dois e três! Lanço-me de cabeça na vida, mas já para o salto seguinte estou incapacitado; permaneço interdito em face do prodígio, não o consigo realizar.²²¹

O “salto existencial” em Kierkegaard significa a capacidade de decidir livre e volitivamente dando o passo na direção de uma esfera vital diferente, uma existência

²¹⁹ CUP, tradução de REICHMANN, p. 239.

²²⁰ Ibid.

²²¹ TT, p. 271.

diferente. Tal salto, envolve a fé, e se dá ultrapassando o abismo entre a história e os conceitos racionais e entre o temporal e o eterno.

O paradoxo da fé consiste portanto em que o Indivíduo é superior ao geral, de maneira que, para recordar uma distinção dogmática hoje raramente usada, o Indivíduo determina a sua relação com o geral tomando como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral. Pode ainda formular-se o paradoxo dizendo que há um dever absoluto para com Deus; porque, nesse dever, o Indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto.²²²

Assim, o singular renuncia a toda a temporalidade a fim de ganhar a eternidade na humilde coragem do paradoxo, dada pela fé, para alcançar o que é temporal mediante o absurdo. O “salto” que constantemente é tema dos escritos kierkegaardianos requer que a tentativa de provar a existência de Deus seja abandonada. Assim, a neutralidade cede lugar à existência em sua concretude individual, mostrando que a prova da existência de Deus se dá na interioridade do indivíduo que se resigna, pela fé, frente ao infinito, ao eterno, ao absoluto.

4.3 – Fé e Autenticidade

No estágio religioso o indivíduo conquista o que há de melhor nos outros estágios: recebe de volta o finito, deixando-o ser iluminado pelo infinito, o que representa desfrutá-lo sem se ver cerceada a sua liberdade, e cumpre o ideal ético do dever absoluto para com Deus, que se torna também a releitura do imperativo categórico kantiano traduzido de forma prática no amor ao próximo.²²³ É importante destacar que Kierkegaard estabelece uma diferença entre dois tipos de religiosidade que ele chama de A e B. Ele distingue os dois tipos afirmando que a religiosidade “A” aplica-se ao indivíduo cuja religiosidade é imanente. A religiosidade “B” acentua a transcendência e está relacionada com o indivíduo que experimentou uma conversão radical a Cristo pelo salto qualitativo da fé.

²²² Ibid, p.293.

²²³ No livro “As obras do Amor”, Kierkegaard explica como a nova concepção de amor, embutida na mensagem do cristianismo, é revolucionária não apenas para o existente, mas também para a sociedade. O amor é o caminho da negação de si mesmo. E é a única solução para as misérias sociais do mundo. Mas se o homem conseguir remediar toda necessidade existente no mundo, à custa do afastamento de Deus e esquecimento do eterno, “seria esta última uma miséria maior do que toda a miséria humana” (Cf. REICHMANN, p. 387).

A religiosidade A acentua a existência como realidade e eternidade (que não obstante apóia todas as coisas na imanência que está em seu fundamento) e desaparece enquanto o positivo torna-se reconhecível pelo negativo. Para a especulação, a existência desapareceu e não persiste senão o ser puro. (...) O religioso-paradoxal estabelece como absoluta a antinomia da existência e do eterno...²²⁴

A religiosidade “A” ainda não é a religiosidade característica do verdadeiro estágio religioso. Ela seria uma pseudo-religiosidade que estaria presente nos estágios e zonas-limite anteriores ao estágio religioso. O que acontece é que, o religioso do tipo “A”, ainda não compreendeu realmente o que é ser religioso, ou seja, o que é ser realmente um cristão.²²⁵ É que nesse estágio perigosamente *quase-religioso* o indivíduo encontra a fonte da religião em si mesmo, em outras palavras, é uma religião racionalista e natural; falta-lhe a dimensão do miraculoso, do supra-racional. Falta-lhe a experiência de resignação frente ao absoluto, numa atitude de subordinação da razão à fé e à revelação sobrenatural. A religiosidade A

Com isso, Kierkegaard estabelece que tanto o estético quanto o ético podem ser representados por indivíduos aparentemente religiosos. Mas a sua religiosidade será sempre a do tipo “A”, que é reveladora de um espírito autônomo e ainda não consciente de sua necessidade eterna. A religiosidade “B” é o tipo de religiosidade absurda, essencialmente enraizada no paradoxo absoluto. Neste estágio se observa a impossibilidade de limitar o absoluto pela razão. Na verdade, embora sem ser intitulada assim, esta religiosidade já tem sido descrita aqui nos vários momentos em que apresentamos a concepção kierkegaardiana de religião e fé.

A compreensão kierkegaardiana de religiosidade não está subordinada à verdade apenas objetiva, fundamentada de forma inequívoca e tranqüila perante a razão. Para ele, ao invés de ser uma certeza racionalizável e totalmente objetiva fundada em coisas que lhe são externas, a dimensão da religiosidade “B” é vivida numa certeza subjetiva sem garantias e sob intenso risco. Nos *Diários* ele afirma: “[Este tipo de fé é] a consciência da eternidade, a certeza mais apaixonada que impele o homem a sacrificar tudo, mesmo a vida”.²²⁶ O religioso do tipo “B” experimenta a resignação infinita frente a todo bem finito, pois ninguém tem fé antes de ter realizado o movimento da resignação, como no caso de Abraão; porque é na resignação infinita que, antes de tudo,

²²⁴ CUP, 560.

²²⁵ Cf. GOUVÊA, p.219.

²²⁶ DP, X4A635.

o ser humano toma consciência do seu valor eterno. Só então é possível alcançar a vida pela fé, só que agora dentro da perspectiva do relacionamento com o absoluto.

A resignação significa a consciência da eternidade em contraste com a finitude. Mesmo diante da impossibilidade lógica, o homem do estágio religioso acredita no absurdo pela fé, acredita no finitamente impossível. “A fé não se constitui, portanto, num impulso de ordem estética; é de outra ordem muito mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação. Não é o instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida.”²²⁷ Na resignação o indivíduo adquire a sua consciência eterna que é o seu amor para com Deus e este amor é tudo para o indivíduo do estágio religioso.

Na resignação infinita, o existente vivencia a fé. A fé é compreendida como um “modo de vida” e a existência encontra na fé a intensidade apaixonada que a vida humana necessita. É na fé vivida de forma dramática, no âmbito da interioridade, que se encontra a paixão ideal que está a serviço de um valor absoluto. “A fé é a mais alta paixão de todo homem”,²²⁸ não existindo nenhum outro estágio superior a este, porque o indivíduo terá sempre diante de si situações existenciais que novamente o solicitarão e, diante das quais, novamente a fé paradoxal lhe será requerida.²²⁹ Nesses momentos o indivíduo se encontra só, diante do instante decisivo, é aí que precisa ser ele mesmo frente ao Absoluto. “Esse passo [existencial] marca a ruptura com o mundo e com seu ideal de inteligibilidade. O que é crer? É querer (o que se deve e por que se deve), em obediência reverente e absoluta, de fender-se do vão pensamento de querer compreender e da vã imaginação de poder compreender”.²³⁰

É oportuno ressaltar que, Kierkegaard reafirma o princípio protestante da salvação unicamente pela graça, que afirma a impossibilidade de redenção pelos próprios esforços ou méritos do indivíduo. Seguindo esta doutrina, Kierkegaard afirma que a fé é um milagre em si mesma: “O homem pode chegar a ser um herói trágico, pelas suas próprias forças, mas não um cavaleiro da fé”.²³¹ E nos *Diários* ele diz: “A fé é um milagre; no entanto ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma paixão”.²³²

Para ser um cavaleiro da fé é necessário uma experiência com Deus, a fim de revelar a contingência e a culpa do “eu”. O decaimento existencial do ser humano, pela

²²⁷ TT, p. 278.

²²⁸ Ibid, p. 327.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ DP, X1A368.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid, p.291.

sua liberdade, que entenebreceu o seu entendimento espiritual, não pode ser desfeito pelas próprias forças do indivíduo. É preciso que alguém, fora do eu, venha e lhe conceda a ajuda – esse alguém é Deus mesmo – removendo-lhe o peso e a culpa do passado. É essa compreensão que diferencia as religiosidades “A” e “B”.

Pode-se objetar, uma vez que o homem caiu por causa de sua própria liberdade, ele próprio pode resolver os problemas mediante essa mesma liberdade. Kierkegaard responde que essa objeção desconhece o caráter decisivo da ação e o peso do passado. Por exemplo, posso lançar livremente uma pedra até o outro lado do lago, mas não posso fazê-la voltar para mim livremente. Da mesma maneira não posso desfazer-me do “eu” que já formei. Não posso alcançar a libertação simplesmente “querendo”, pois é precisamente a vontade que deve ser libertada. Preciso de um novo “eu”, o que conseguirei só tirando a culpa do velho “eu”, e para Kierkegaard só o Deus-Redentor é que pode dar esse novo “eu”.²³³

Assim, a existência autêntica encontra-se apenas na vivência da religiosidade “B”, que não significa a adesão a rituais ou cerimônias, mas a aceitação humilde do paradoxo absoluto que se oferece à consciência particular de cada existente, com profundas implicações para a vida. O indivíduo deste estágio, representado pela religiosidade “B”, entende que é somente na subjetividade, numa interioridade que permanece sempre dele e que não se objetifica, que está a verdade da vida. A verdade é a subjetividade; e a autenticidade da existência encontra-se no universo reservado da paixão interior, porque sem paixão não há movimento para o existente.

4.4 – Sócrates, Cristo e o indivíduo autêntico

Vimos que, para Kierkegaard, cada ser humano tem diante de si a tarefa de escolher ou não a sua própria existência. Tal escolha não está pronta perante o existente; pelo contrário, existir é estar inserido numa dialética que não envolve conceitos abstratos, mas a construção de si mesmo, do seu eu. Desde o imediato do estágio estético o homem vê-se angustiado pela verdade de que há algo nele que clama além do finito. Ele sente, dentro de si, no seu espírito que é síntese, um clamor infinito que o remete à uma origem primeira, fora de si mesmo, mas ao mesmo tempo com impressões de uma ausência presente deixada em sua alma. Devido à consciência, às vezes ainda não clara, de que é uma relação paradoxal entre categorias opostas, o existente foge do

²³³ GILES, p. 28.

instante – que em si mesmo representa psicologicamente a fuga da eternidade. Só que a fuga do imediato, perdida no desfrute do momento estético ou escondida sob a coerção universal do ético, faz aumentar no espírito humano a angústia face à liberdade e o desespero face à síntese que o ser humano é.

Nessa tensão, que é ferida mortal, o existente se entende como singular percebendo, desde um ponto de vista existencial, que se acha sozinho e sem forças diante da infinitude que há dentro de si e fora de si. Na busca da verdade do ser-aí que é ele mesmo, o existente anseia pela verdade da existência que é, ao mesmo tempo, desejada e temida. Este caminho que leva à verdade do existir autêntico é uma dos grandes temas do pensamento filosófico-teológico de Kierkegaard. E como já demonstramos anteriormente, a via para a autenticação da existência encontra-se no estágio da opção fundamental frente ao paradoxo absoluto. A epistemologia existencial kierkegaardiana está situada na tensão dialético-pedagógica entre as figuras de Sócrates e Cristo. Na afirmação da busca da verdade para a vida existem duas abordagens: a autônoma, fundamentada na perspectiva socrático-platônica e a heterônoma, fundamentada no paradoxo absoluto.

Para Sócrates, conforme revela Platão, todo o conhecimento, “não é senão um recordar, de sorte que o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que sabe. A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele”.²³⁴ Desta forma, Sócrates desenvolve esta idéia e “nela se concentra o *patos* grego, já que ela se torna uma prova da imortalidade da alma, prova retrógrada, (...) uma prova da preexistência da alma”.²³⁵ Nesta consideração, Sócrates revela-se “parteiro da alma”, numa nobreza invejável, na consciência de que esta é a mais alta relação que alguém pode ter em relação ao seu próximo. Sócrates, assim, crê que toda a verdade acha-se dentro do próprio homem.

Sob o ponto de vista socrático, cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus. É assim que Sócrates se compreendia e é assim, segundo sua concepção, que todo homem teria de compreender-se e, em virtude disso, teria de compreender sua relação com o indivíduo, sempre com a mesma humildade e o mesmo orgulho.²³⁶

²³⁴ MF, p.28.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid, p.30.

Nesse aspecto, todo conhecer é em si um recordar. Sócrates, portanto, é a figura do grande Mestre. O ponto em questão é que o indivíduo, ao ser estimulado à reflexão e à resposta, desocultará a verdade em si mesmo e por si mesmo. Mas Kierkegaard acredita que tal perspectiva rouba a importância do instante para a existência:

O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda a eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar).²³⁷

Kierkegaard quer resgatar a importância do instante na existência, pois se o instante é um desde-sempre, então não deve ser lembrado de forma significativa para a vida visto que sempre existiu, como eternidade, em mim, e que havia sido esquecido por minha própria culpa. Se for assim, então não estamos na verdade mas fora dela e precisamos desesperadamente procurá-la e isso, pode ser dito mesmo do discípulo socrático. Pois ele deve “ser definido como fora da verdade (não ‘vindo para ela como um prosélito’, mas ‘afastando-se dela’), ou como não-verdade. Ele é, pois, a não-verdade”²³⁸ Mas, se for de uma outra maneira que as coisas acontecem, então o instante no tempo tem uma significação decisiva, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser nesse instante.²³⁹

Para Kierkegaard, os mestres humanos, por mais nobres e bem intencionados que sejam, não conseguem dar a significação necessária ao instante, categoria mesma da existência. Não o conseguem porque seus olhos estão voltados apenas a si mesmos, mesmo no caso de um Sócrates. Mas o instante é o elo entre o eterno e o temporal. Ele tem natureza própria. É breve e temporal, passando, como todo instante, mas é a forma do tempo que toca a eternidade. “No instante o indivíduo faz uma opção entre o estágio estético e o ético, opção que é plenitude do presente e o prognóstico do futuro, objeto de um futuro que volta como passado”.²⁴⁰

Já que o homem encontra-se fora da verdade, e se mesmo o melhor mestre jamais deixará também de ser um discípulo em busca da verdade (nos moldes socráticos), então ele necessita não de um mestre, mas de um Salvador e, mesmo

²³⁷ Ibid., p.31-2.

²³⁸ Ibid.,32

²³⁹ Ibid., p.32.

²⁴⁰ GILES, p.50.

Sócrates, fica aquém desta última categoria. O ser humano está nessa condição de solidão e impotência, não encontrando em si mesmo, visto que é finito, a garantia da verdade das questões últimas da existência. Mas isso é ofensivo à consciência humana, visto que a razão acredita-se autosuficiente. Isto porque, “implica que, devido ao pecado original, somos incapazes de perceber a revelação de Deus e não podemos encontrar a salvação”.²⁴¹

O escândalo para a razão consiste justamente em que a eternidade veio até nós num instante decisivo da plenitude do tempo. Veio como paradoxo absoluto: o absoluto como servo incógnito por amor à não-verdade que é o discípulo. Diz Kierkegaard; “...assim o amor do deus, caso ele queira ser o mestre, não deve ser apenas um amor que auxilia, mas um amor que engendra, através do qual ele [o deus] gera o discípulo, ou melhor, como já dissemos, aquele que já chamamos de o renascido, palavra empregada por nós para significar a passagem do não-ser ao ser”.²⁴² Assim, o existente precisa não de uma recordação, mas de uma transformação radical na esfera do ser, da verdade novamente dada ao homem por Deus, arracando-o da situação de alienação de si mesmo e da não-verdade em que se encontra.

O existente autêntico é chamado por Kierkegaard à um caminho único, onde ele se encontra na contemporaneidade com o “fato absoluto” (como aconteceu com os primeiros que fizeram o mesmo percurso, do não-ser ao ser, renascendo como discípulos). O fato absoluto apresenta-se a cada um de forma indireta, revelando-se no seu ocultamento, reunido em si mesmo o maior paradoxo possível, que não se apresenta para ser compreendido, mas aceito pela fé pessoal. “Vê, aí está ele – o deus”, afirma Kierkegaard, “Onde? Aí mesmo; não podes vê-lo? Ele é o deus e, não obstante, não tem onde repousar a sua cabeça...”.²⁴³ Assim, a fé é em si mesma tão paradoxal quanto o paradoxo absoluto.

Mas, então, a fé é tão paradoxal quanto o paradoxo? Corretíssimo; senão como teria seu objeto no paradoxo e como poderia ser feliz em sua relação com ele? A própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé. Porém, no interior deste milagre, tudo se passa outra vez à maneira socrática, mas de tal forma que jamais seja abolido o milagre, o qual consiste em que a condição eterna seja dada no tempo. Tudo se passa socraticamente; pois a relação entre um contemporâneo e o outro contemporâneo, na medida em que os dois são crentes, é inteiramente

²⁴¹ GOUVÊA, p.236.

²⁴² MF, p.53.

²⁴³ Ibid, p.55.

socrática, cada um não deve nada ao outro, mas os dois devem tudo somente ao deus.²⁴⁴

Não há, para Kierkegaard, autenticidade fora do caminho que leva o discípulo de Sócrates a Cristo. É uma estrada estreita e cheia de espinhos para a razão humana, mas é o único caminho. E esse caminho já implica, desde o início, na confrontação com o paradoxo mesmo.

O fato absoluto se apresenta a cada um de nós em sua singularidade, revelando a ilusão de outras esferas existenciais que não a sua. Para o discípulo, a forma exterior do deus não é algo indiferente. A sua aparência incógnita revela o quanto lhe custou vir ao encontro da não-verdade. Por isso, o homem autêntico deixa o mundo para trás e resignado, renuncia a todo bem finito a fim de arriscar tudo, mesmo em face do abismo. Ele o faz porque está apaixonado pelo eterno. O existente, vivencia na existência, tal qual Abraão, uma tremenda luta interior, a constante tensão entre o infinito e o finito. Mas, na opção fundamental em face da liberdade, opção movida pela paixão infinita do existente, o ser humano descobre que, ao escolher o absoluto, também acaba por escolher a si mesmo, conferindo autenticidade à sua existência.

²⁴⁴ Ibid, p.95-6.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento inquietante de Kierkegaard, acessível através dos seus escritos, representou gradativamente para a Filosofia o elemento definidor de toda uma postura que, desde então, veio a identificar uma preocupação com a existência humana; por isso não há como minimizar o papel do pensamento kierkegaardiano na estruturação da Filosofia contemporânea. Portanto, em certo sentido, conhecer a produção filosófica de Kierkegaard é requisito para quem ama a Filosofia que não vê a vida apenas como espectadora.

Precisamos destacar que os escritos de Kierkegaard refletem a conflituosidade dialética da sua própria biografia, ou seja, ao lidarmos com Kierkegaard teremos de esbarrar com aspectos que revelam a inquietude daquilo que foi a sua vida pessoal: a educação extremamente rígida recebida durante a infância, a relação conflituosa e mal-resolvida com o seu pai, a excessiva melancolia e a concepção austera quanto ao sofrimento individual que o acompanharam durante toda a sua vida, as peculiaridades do seu noivado e o seu rompimento traumático sem um motivo realmente convincente, a incapacidade dele se desvincular da sombra permanente de Regine Olsen a partir do rompimento do seu noivado, a sua concepção exageradamente radical do que seria o cristianismo autêntico, a sua indisposição com a Igreja oficial e com os seus representantes, a desgastante briga com *O Corsário* que resaultou na sua ridicularização pública, a sua enfermidade fatal fruto de um colapso. Esses e outros fatores lançam sobre Kierkegaard as críticas de muitos e conferem à sua obra um aspecto misantrópico e acentuadamente hermético.

Feitas essas observações, entretanto, gostaríamos de afirmar que, ao nosso entender, a obra de Kierkegaard é extremamente relevante para os dias de hoje, embora esteja revestida de toda uma roupagem particular que requererá dos seus leitores todo o cuidado necessário na sua exegese. Para entendermos o pensamento de Kierkegaard, teremos de lidar com uma obra que sofre as dores do “parto” e cujo objetivo era mostrar que alguma vez alguém viu o que era existir. Portanto, para a Filosofia voltada para a existência, os textos kierkegaardianos revestem-se de um significado especial, não apenas porque refletem a compreensão de um filósofo, mas também porque trazem em si os fundamentos basilares que tem caracterizado muito da cosmovisão que lhe sucedeu.

E, já que tal estudo destaca-se em importância, não podemos esquecer de que a filosofia de Kierkegaard não surgiu ao acaso, de forma aleatória. Ela floresceu e amadureceu em um terreno que continha as condições e os elementos necessários para o seu crescimento. Por isso, para conhecermos o seu pensamento, talvez muito mais reativo do que ativo, torna-se muito importante identificarmos as premissas contextuais, constitutivas e formativas da Dinamarca e Europa do século XIX.

Esta foi a proposta da pesquisa ora empreendida. Partimos da hipótese de que para Kierkegaard, a existência autêntica é unicamente a existência do indivíduo singular perante o Absoluto na dimensão da paradoxalidade da fé, e tal autenticidade está restrita ao estágio religioso. Na tentativa de comprovação da nossa hipótese procuramos investigar como Kierkegaard construiu a sua compreensão da existência e, de forma mais específica, como ela se relaciona com a temática da autenticidade; prosseguimos a fim de descobrir como Kierkegaard concebeu o modo de ser-no-mundo como estágios existenciais; e por último, analisamos como a autenticidade existencial é vista por ele como estando no estágio religioso. Chegamos às seguintes conclusões:

a) Muito daquilo que Kierkegaard escreveu deu-se em relação aos próprios acontecimentos de sua vida. Os seus escritos refletem as suas inquietações e dramas existenciais, pois ele não entendia como seria possível um filosofar dissociado do existir concreto, ou seja, um filosofar abstrato. A existência não é vista por ele como um conceito a ser incluído num sistema de filosofia ou teologia. O existir não se dá na impessoalidade ou na abstração, pois ele não é mera possibilidade teórica sem efetivação. Para Kierkegaard, a nossa grande preocupação deveria ser com a existência enquanto liberdade e concretude.

b) Quando Kierkegaard fala de “existência”, ele tem em vista o ser humano confrontado a cada momento com escolhas pessoais. A especulação não traz em si a ação. Por isso, a existência requer a certeza da vida interior que vem da ação e que só se encontra na ação, ou seja, o ser humano raciocina a partir da existência e não em direção à existência. Por ação Kierkegaard quer indicar escolha, decisão apaixonada, pois a existência vem sempre acompanhada pela possibilidade do inconcebido e não esquematizado, que não permite a mera curiosidade ou passividade de pesquisador, porque existir é sempre escolher, é movimentar-se apaixonadamente. Para ele, pensar existencialmente é pensar com paixão interior. A objetividade enfatiza o *que* é dito, mas a subjetividade enfatiza *como* é dito. O *como* interior é a paixão; portanto, a decisão só

se encontra na subjetividade. A subjetividade é a verdade e a verdade interior não ocorre sem riscos, sem escolhas, sem paixão e sem uma experiência íntima.

c) Para Kierkegaard, o ser humano, enquanto existente, está situado em um dos três estágios ou modos de existência. Estes estágios não devem ser pensados em termo de continuidade lógica ou seqüência gradual. Cada nível descreve uma atitude diante da vida que só pode ser alterada mediante saltos volitivos. Cada indivíduo singular se acha em uma dessas esferas e encontra-se livre em sua opção existencial. Para Kierkegaard, o movimento ideal é subordinar o temporal ao eterno, o finito ao infinito, pois o homem tem possibilidade de escolher, o que situa a culpa, o desespero e a angústia sempre no mesmo responsabilizando-o diante de Deus. O movimento de superação de cada estágio se dá através de uma decisão existencial qualitativa enquanto abertura cada vez maior ao Absoluto. Os estágios diferenciam-se entre si não quantitativamente como acúmulo de saber pela consciência em seu desenvolvimento histórico, mas qualitativamente, pois o movimento existencial independe da evolução cultural, visto que é sempre dado em relação à estrutura mesma do indivíduo enquanto síntese do finito e do infinito.

d) Desde o imediato do estágio estético o homem vê-se angustiado pela verdade de que há algo nele que clama além do finito. Ele sente, dentro de si, no seu espírito que é síntese, um clamor infinito que o remete à uma origem primeira, fora de si mesmo, mas ao mesmo tempo com impressões de uma ausência presente deixada em sua alma. Devido à consciência, às vezes ainda não clara, de que é uma relação paradoxal entre categorias opostas, o existente foge do instante – que em si mesmo representa psicologicamente a fuga da eternidade. Só que a fuga do imediato, perdida no desfrute do momento estético ou escondida sob a coerção universal do ético, faz aumentar no espírito humano a angústia face à liberdade e o desespero face à síntese mesma que ele é.

O indivíduo do estágio religioso tem a consciência de estar, em sua finitude e singularidade, perante Deus. Ele teme e treme, porque existir é estar lançando-se continuamente, é um arriscar-se por inteiro a fim de salvar o próprio eu, pois a fé nunca será conquistada de uma vez por todas. O estágio religioso implica em uma luta permanente frente à dúvida e à incredulidade. A fé nunca será algo invulnerável, ao contrário, ela mantém uma dialética constante com a dúvida. Porém, é nesse estágio que o absurdo se torna realidade, e o impossível se torna possível. O ato de vontade que leva o homem ao estágio religioso é a fé e esta é por sua própria natureza um paradoxo.

Diante destas considerações, concluímos que a nossa hipótese inicial foi comprovada uma vez que, no pensamento filosófico-teológico de Kierkegaard, podemos identificar em vários momentos, ao nosso ver de forma convincente, a presença marcante de elementos que situam a primazia da relação existencial com o Absoluto frente às demais possibilidades existenciais.

Portanto, através da sua reflexão, Kierkegaard quer nos mostrar que o ser humano não deveria se perder em meio à mera fruição do instante ou na conformidade com a multidão. O ser humano tem um chamado para assumir a sua própria existência, para ser-no-mundo, para agir, em busca de sua autenticidade, o que indica que a sua existência aqui não é em vão. Há um significado, há uma razão para existir, ainda que o homem tenha o direito, enquanto ser pensante e volitivo, de abdicar dessa sua missão no mundo. Esta concepção kierkegaardiana é libertária, no sentido de que propõe a busca e, ao mesmo tempo, a construção da identidade humana. Esse também deve ser o papel do filósofo que, como alguém apaixonado pela sabedoria, precisa ajudar, como for possível, as pessoas a saírem da “caverna” da inautenticidade, a fim de que não se percam, esquecendo-se de existir.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Kierkegaard

KIERKEGAARD, SØREN. *Attack Upon Christendom*. Tradução de Walter Lowrie. Londres: Oxford University Press, 1946.

_____. *O Conceito de Angústia*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.

_____. *Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____. *Concluding Unscientific Postscript*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.

_____. *O Desespero Humano*. Tradução de Adolfo C. Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

_____. *Os Diários e Papéis de Kierkegaard*. Tradução e seleção de Ernani Reichmann. *Textos Seleccionados de Søren Kierkegaard*. Curitiba: UFPR, 1978.

_____. *Diário de um sedutor*. Tradução de Carlos Grifo. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

_____. *Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Valls e Ernani Reichmann. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

_____. *Temor e Tremor*. Tradução de Maria J. Marinho. São Paulo: Nova Cultural, 1975. (Col. Os Pensadores).

2. Obras de Referência

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da Filosofia*, volume IX. Lisboa: Presença, s/d.

ARANTES, Paulo. *Hegel*. Em: *G.F.Hegel*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

BOUILLARD, Henri. *Lógica da Fé*. São Paulo: Herder, 1968.

- CHAUÍ, Marilena. *Immanuel Kant – Vida e Obra*. Em: *Kant*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).
- CHIODI, Pietro. *El Pensamiento Existencialista*. México: UTEHA, 1962.
- CROXALL, T.H. *Kierkegaard Commentary*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1956.
- DALLE NOGARE, Pedro. *Humanismos e Anti-Humanismos*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).
- DRU, Alexander. *The Journals of Kierkegaard*. New York: Harpers & Brothers, 1959.
- DUNCAN, Elmer H. *Soren Kierkegaard*. Waco: Word Books, 1979.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2001.
- GILES, Thomas. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1975.
- GIORDANI, Mário C. *Iniciação ao Existencialismo*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GOUVÊA, Ricardo Q. *Paixão Pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GRENZ, S., GURETZKI, D. & NORDLING, C.F. *Dicionário de Teologia*. São Paulo: Vida, 2000.
- HEGEL, G.F. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).
- HUHNE, Leda M. *O Irracionalismo de Kierkegaard*. Em: RESENDE, Antônio (org). *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar / SEAF, 1998.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário de Obras Filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- JOLIVÉT, Régis. *As Doutrinas Existencialistas*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.
- _____. *Introducción a Kierkegaard*. Madrid: Editorial Gredos, s/d.
- _____. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1979.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- _____. *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.

- MACKEY, Louis. *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- MACKINTOSH, Hugh. *Corrientes Teológicas Contemporâneas: de Schleiermacher a Barth*. Argentina: Methopress, 1964.
- MARTINS, José S. *Preparação à Filosofia*. Porto Alegre: Globo, 1969.
- MATTOS, Carlos. *Tomás de Aquino - Vida e Obra*. Em: *Tomás de Aquino*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).
- MORENTE, Manuel G. *Fundamentos de Filosofia: lições preliminares*. São Paulo: Mestre Jou, 1980.
- PIERARD, Richard. *Gotthold Ephraim Lessing*. Em: *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Volume II. São Paulo: Edições Vida Nova, 1992.
- REALE, G. e ANTISERI, D. *História da Filosofia, Vol. III*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- REICHMANN, Ernani. *Intermezzo Lírico-Filosófico*. Curitiba: Edição do autor, 1963.
- RITO, Honório. *Introdução à Teologia*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- ROSA, Merval. *Antropologia Filosófica: Uma Perspectiva Cristã*. Rio de Janeiro: Juerp, 1994.
- ROUBICZEK, Paul. *El Existencialismo*. Barcelona: Editorial Labor, 1968.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da Religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- STUMPF, Samuel. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1966.
- TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.
- VALLS, Álvaro. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Apresentação*. Em: KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- WAHL, J. *As Filosofias da Existência*. Lisboa: Europa-América, s/d.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1994.

ANEXO

Quadro cronológico da biografia e obras de Kierkegaard ²⁴⁵

- 1813** Nasce em 5 de Maio em Copenhague (Dinamarca)
- 1830** Matricula-se na Universidade de Copenhague
- 1834** Morte da mãe
- 1837** Conhece Regine Olsen
- 1838** Morte do pai
- *Dos Papéis de Alguém que Ainda Vive. Publicado contra sua vontade por S. Kierkegaard (Af en endnu Levendes Papirer -- Udgivet mod hans Villie af S. Kierkegaard)*
- 1840** Passa no exame teológico final
- Compromete-se em noivado com Regine Olsen
- 1841** Rompe o seu noivado com Regine Olsen
- Defende sua dissertação *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates)*
 - Viaja a Berlim onde participa das aulas de Schelling
- 1842** Retorna de Berlim
- 1843** *A Alternativa: Um fragmento de Vida editado por Victor Eremita (Enten-Eller. Et Livs-Fragment, udgivet af Victor Eremita)*
- Segunda viagem a Berlim
 - *Dois Discursos Edificantes por S. Kierkegaard (To opbyggelige Taler)*
 - *Temor e Tremor: Um Poema Dialético por Johannes de Silentio (Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio)*
 - *Repetição: Uma Aventura em Psicologia Experimental por Constantin Constantius (Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius)* (publicado no mesmo dia de *Temor e Tremor*)
 - *Três Discursos Edificantes por S. Kierkegaard (Tre opbyggelige Taler)*
 - *Quatro Discursos Edificantes por S. Kierkegaard (Fire opbyggelige Taler)*
- 1844** *Dois Discursos Edificantes por S. Kierkegaard (To opbyggelige Taler)*
- *Três Discursos Edificantes por S. Kierkegaard (Tre opbyggelige Taler)*
 - *Migalhas Filosóficas ou um Fragmento da Filosofia por Johannes Climacus, publicado por S. Kierkegaard (Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie. Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard)*
 - *O Conceito de Angústia: Uma Simples Reflexão Psicologicamente-Orientada sobre o Problema Dogmático do Pecado Original por Vigilius Haufniensis (Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis)*
 - *Prefácios por Nicolaus Notabene (Forord. Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Lejlighed, af Nicolaus Notabene)* (publicado no mesmo dia de *O Conceito de Angústia*)
 - *Quatro Discursos Edificantes por S. Kierkegaard (Fire opbyggelige Taler)*
- 1845** *Três Discursos em Oportunidades Imaginárias por S. Kierkegaard (Tre Taler ved tænkte Leiligheder)*
- *Estações no Caminho da Vida: Estudos por Várias Pessoas, compilado,*

²⁴⁵ Na apresentação do quadro da biografia e obras de Kierkegaard fizemos uma adaptação das informações encontradas no site da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

enviado à impressão, e publicado por Hilarious Bookbinder (*Stadier paa Livets Vej. Studier af Forskjellige. Sammenbragte, befordrede til Trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder*)

- Terceira viagem a Berlim
- *Dezoito Discursos Edificantes* por S. Kierkegaard (Uma coleção de *Discursos Edificantes* de 1843 e 1844). Contém três partes: *Pureza do Coração é querer uma coisa*; *O que aprendemos dos lírios do campo e das aves do céu*; e *O evangelho dos sofrimentos*.

1846 Kierkegaard ridicularizado em *O Corsário*

- *Pós-Escrito Não-Científico Concludente às Migalhas Filosóficas: Uma Compilação Mimético-Patético-Dialética, Um Pretexto Existencial*, por Johannes Climacus, publicado por S. Kierkegaard (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler. -- Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg, af Johannes Climacus. Udgiven af S. Kierkegaard*)
- *Uma Revisão Literária: "Duas Épocas"* – um romance de Thomasine Christine Gyllembourg-Ehrensward – revisada por S. Kierkegaard (*En literair Anmeldelse af S. Kierkegaard*)

1847 *Discursos Edificantes* em *Variados Estados-de-Espírito* por S. Kierkegaard (*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand af S. Kierkegaard*)

- *Obras de Amor: Algumas Reflexões Cristãs na Forma de Discursos* por S. Kierkegaard (*Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form, af S. Kierkegaard*)
- Regine casa com Fritz Schlegel

1848 *Discursos Cristãos* por S. Kierkegaard (*Christelige Taler, af S. Kierkegaard*)

- *A Crise e uma Crise na Vida de uma Atriz* por Inter et Inter (*Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv af Inter et Inter*)
- *O Ponto de Vista da Minha Obra Como Autor: Uma Comunicação Direta, Um Relato à História* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien, af S. Kierkegaard*) (publicado postumamente)

1849 Segunda edição de *A Alternativa*

Neutralidade armada, ou minha posição como um autor cristão na cristandade (*Den væbnede Neutralitet eller Min Position som christelig Forfatter i Christenheden*), publicado postumamente em 1880.

- *O Lírio do Campo e as Aves do Céu: Três Discursos Devocionais* por S. Kierkegaard (*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Tre gudelige Taler af S. Kierkegaard*)
- *Dois Ensaio Ético-Religiosos* por H.H. (*Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger. Af H.H.*) que inclui *Tem o homem o direito de se deixar matar pela verdade?* e *Diferença entre um gênio e um apóstolo*.
- *A Doença Mortal: Uma Exposição Psicológica Cristã para Edificação e Despertamento* por Anti-Climacus, editado por S. Kierkegaard (*Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opvækkelse. Af Anticlimacus. Udgivet af S. Kierkegaard*)
- *"O Sumo Sacerdote"* -- *"O Publicano"* -- e *"A Mulher Apanhada em Pecado"*: *Três Discursos antes da Comunhão na Sexta-Feira* por S. Kierkegaard (*„Ypperstepræsten" -- „Tolderen" -- „Synderinden", tre Taler ved Altergangen om Fredagen. Af S. Kierkegaard*)

1850 *Prática do Cristianismo* por Anti-Climacus, Nos. I, II, III, editado por S.

Kierkegaard (Indøvelse i Christendom. Af Anti-Climacus -- Udgivet af S. Kierkegaard)

- *An Edifying Discourse by S. Kierkegaard (En opbyggelig Tale. Af S. Kierkegaard)*

1851 *Sobre Minha Obra Como Autor por S. Kierkegaard (Om min Forfatter-Virksomhed. Af S. Kierkegaard)*

- *Dois Discursos Para a Comunhão às Sextas-Feiras por S. Kierkegaard (To Taler ved Altergangen om Fredagen)*
- *Para Auto-Exame: Recomendado à Era Contemporânea por S. Kierkegaard (Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet. Af S. Kierkegaard)*
- *Julga por Ti Mesmo! Recomendado à Época Presente para Auto-Exame. Segunda Série, por S. Kierkegaard (Dømmer Selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Anden Række, af S. Kierkegaard)* (publicado postumamente em 1876)

1854 *Morte do Bispo Mynster*

- Martensen apontado como Bispo
- "Era o Bispo Mynster 'uma testemunha da verdade,' uma das 'verdadeiras testemunhas da verdade' – *Isto é verdade?*" por S. Kierkegaard em *Fædrelandet* (Var Biskop Mynster et "Sandhedsvidne", et af "de rette Sandhedsvidner", *er dette Sandhed?*" Af S. Kierkegaard) (o primeiro dos 21 artigos em *Fædrelandet* – "A Pátria")

1855 *Isto Precisa Ser Dito, Então Deixe-o Ser Dito, por S. Kierkegaard (Dette skal siges; saa være det da sagt. Af S. Kierkegaard)*

- *O Momento por S. Kierkegaard (Øjeblikket. Af S. Kierkegaard)*
- *O Juízo de Cristo Sobre o Cristianismo Oficial por S. Kierkegaard (Hvad Christus dømmer om officiel Christendom. Af S. Kierkegaard)*
- *A Imutabilidade de Deus: Um Discurso por S. Kierkegaard (Guds Uforanderlighed. En Tale -- Af S. Kierkegaard)*
- Kierkegaard morre em 11 de Novembro.