

Universidade Estadual do Oeste do Paraná-Unioeste
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

LEOSIR SANTIN MASSAROLLO JUNIOR

**SUBJETIVIDADE E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE
KIERKEGAARD**

TOLEDO

2012

LEOSIR SANTIN MASSAROLLO JUNIOR

**SUBJETIVIDADE E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE
KIERKEGAARD**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Alberto Marcos Onate

TOLEDO
2012

LEOSIR SANTIN MASSAROLLO JUNIOR

**SUBJETIVIDADE E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE
KIERKEGAARD**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Alberto Marcos Onate.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Profa. Dra. Silvia Saviano Sampaio - Membro
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Toledo, Julho de 2012.

DEDICATÓRIA

In memoriam

Rosoita Maria de Araújo Scheffer

Altair Scheffer

AGRADECIMENTOS

A Deus, causa e princípio primeiro, que a todos dedica amor eterno.

A minha família, pelo amor, carinho e apoio incondicionais dedicados a mim durante toda a minha vida.

Aos meus professores, que se dispuseram a compartilhar comigo o que possuem de melhor: seu conhecimento. Seus esclarecimentos e auxílios sempre serão lembrados com esmero. Um agradecimento especial ao Prof. Dr. Alberto Marcos Onate, cujas orientações foram fundamentais para o bom andamento do presente trabalho.

Canção do Tamoio – Gonçalves Dias

Não chores meu filho;
Não chores que a vida
É luta renhida:
Viver é lutar.
A vida é combate,
Que os fracos abate,
Que os fortes, os bravos
Só pode exaltar.

Um dia vivemos!
O homem que é forte
Não teme a morte;
Só teme fugir;
No arco que entesa
Tem certa uma presa,
Quer seja tapuia,
Condor ou tapir.

O forte, o covarde
Seus feitos inveja
De o ver na peleja
Garboso e feroz;
E os tímidos velhos
Nos graves conselhos,
Curvadas as fronte,
Escutam-lhe a voz!

Domina se vive;
Se morre descansa
Dos seus na lembrança,
Na voz do porvir.
Não cures da vida!
Sê bravo, sê forte!
Não fujas da morte,
Que a morte há de vir!

E pois que és meu filho,
Meus brios reveste;
Tamoio nasceste,
Valente serás.
Sê duro guerreiro,
Robusto, fragueiro,
Brasão dos tamoios
Na guerra e na paz.

Teu grito de guerra
Retumbe aos ouvidos
D'inimigos transidos
Por vil comoção;
E tremam d'ouvi-lo
Pior que o sibilo
Das setas ligeiras,
Pior que o trovão.

E a mão nessas tabas,
Querendo calados
Os filhos criados
Na lei do terror;
Teu nome lhes diga,
Que a gente inimiga
Talvez não escute
Sem pranto, sem dor!

Porém, se a fortuna,
Traindo teus passos,
Te arroja nos laços
Do inimigo falaz!
Na última hora
Teus feitos memora,
Tranquilo nos gestos,
Impávido, audaz.

E cai como o tronco
Do raio tocado,
Partido, rojado
Por larga extensão;
Assim morre o forte!
No passo da morte
Triunfa, conquista
Mais alto brasão.

As armas ensaia,
Penetra na vida:
Pesada ou querida,
Viver é lutar.
Se o duro combate
Os fracos abate,
Aos fortes, aos bravos,
Só pode exaltar.

MASSAROLLO JUNIOR, Leosir Santin. *Subjetividade e Religião no Pensamento de Kierkegaard*. 2012. 137 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

RESUMO

O objetivo do presente trabalho consiste na investigação da influência das noções de religião e de subjetividade no cerne da concepção filosófica apresentada por Søren A. Kierkegaard, principalmente nas obras *Frygt og baeven (1843) (Temor e tremor)*; *Begrebet Angest (1844) (O conceito de angústia)* e *Sygdommen till doeden (1849) (O desespero Humano – A doença mortal)*. O filósofo dinamarquês vale-se das concepções de fé/pecado e objetividade/subjetividade para esclarecimento de suas posições; em suas análises e conclusões observa-se influência direta da Ética e da Psicologia, já que se trata de uma investigação sobre o “eu”. Kierkegaard, a partir da síntese que constitui o indivíduo, da sua relação com a divindade e da harmonia em tal relação, afirma a existência como um constante processo de edificação. Este processo, inerente ao ato de ser, terá sua análise na Ética e na Psicologia, mas se manifestará de maneira plena apenas na subjetividade inclinada à religiosidade; o que torna a Dogmática, em muitos casos, a base da investigação kierkegaardiana. Por ser uma síntese de finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade, a dialética do “eu” irradia tanto finitude quanto infinitude. Esta natureza do indivíduo transcende a análise objetiva, conduzindo a investigação a meandros em que a Dogmática deverá corresponder ao “mecanismo” de apreciação. Tendo como *modus operandi* a individualização, uma vez que a Dogmática exige o isolamento, a filosofia da existência vale-se de seus próprios desdobramentos para a edificação do “eu”. Com esta concepção, compreende-se o indivíduo como a categoria mais elevada do pensamento kierkegaardiano. Isto acarreta o abandono simultâneo de sistemas e multidões, pois no recolhimento, segundo o filósofo nórdico, o indivíduo aprende algo que nenhuma ciência pode ensinar: a edificação. Esta consistirá na compreensão e aceitação da existência que permeia os âmbitos da vida, iniciando com a Ética e aprofundando-se com a Dogmática. A metodologia utilizada possui como proposta, em última instância, a “análise” da interioridade a partir de reações subjetivas capazes de expor a tensão da existência, tais como o desespero, a angústia, a fé, o pecado, entre outras. Para tanto, Kierkegaard analisa tais reações não apenas de maneira objetiva, mas de modo a “transportá-las” à existência, voltando-se assim à natureza última do indivíduo: sua relação com a divindade. A submissão ou elevação do homem será a constante observada nas investigações kierkegaardianas. Com esta noção, o indivíduo instaura por si o avanço da edificação, pautando-se em sua realidade de síntese condicionada à divindade. Abre-se caminho para a individualidade como arauto da verdade, como afirmação irrestrita e amor à vida. Para atingir tal afirmação, Kierkegaard dispõe da fé como derradeira paixão humana, capaz de conduzir a síntese e sublimar suas inquietações. Neste sentido, podemos compreender a filosofia proposta por Kierkegaard como o retorno do “eu” em suas implicações religiosas profundas.

Palavras-chave: Síntese. Indivíduo. Edificação. Fé. Pecado.

MASSAROLLO JUNIOR, Leosir Santin. *Subjetividade e Religião no Pensamento de Kierkegaard*. 2012. 137 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

ABSTRACT

The following study aims to investigate the influence of religion and subjectivity in the core of Søren A. Kierkegaard philosophical conception, mainly in the works *Frygt og baeven* (1843) (Fear and Trembling); *Begrebet Angest* (1844) (The Concept of Dread) and *Sygdommen till doeden* (1849) (The Sickness Unto Death). The Danish philosopher relies on concepts of faith / sin and objectivity / subjectivity to clarify his positions; in his analysis and conclusions it can be observed the direct influence of Ethics and Psychology, since it is an investigation about “myself”. Kierkegaard, from synthesis of what the individual is and its relations with harmony’s divinity, in such relationship, the author affirms the existence as a constant process of edification. This process, inherent in the act of being, will have its analysis in Ethics and Psychology, but it will be fully expressed only in the subjectivity inclined to religious; which makes the Dogma, in many cases, the base of Kierkegaard investigation. Because it is a synthesis of the finite and infinite, temporal and eternal, freedom and necessity, dialectical “myself” radiates both finite infinity. This nature of man transcends the objective analysis, conducting the investigation in meanders in which the Dogmatic should match the “mechanism” of assessment. Having as *modus aprendi the individualization*, since Dogma demands isolation, the existence philosophy relies on its own developments to the edification of “myself”. With this conception, the individual is understood as a more elevated category from Kierkegaard’s thoughts. This will result in the mutual abandon of systems and crowds, because in retirement, according to the Danish philosopher, the individual learns something that any science can teach: the edification. This will constitute in the comprehension and acceptance of the existence that allows the areas of life, initializing with Ethics and going forward with Dogma. The methodology used has as purpose, ultimately, the “analysis” of the inner from subjective reactions capable of expose the tension of existence, such as the desperation, interiority, faith, sin and others. The submission or elevation of the men will be constant observed in Kierkegaard’s investigations. With this notion, the individual establishes alone the edification progress, guiding in its reality in the conditioned divinity synthesis. A path is open to the individuality as herald of the truth, as unrestricted statement and love for life. To achieve this statement, Kierkegaard has the faith as the last human passion, capable of conducting the synthesis and sublimate its concerns. In this sense, we can understand the philosophy proposed by Kierkegaard as a return do the “myself” in its deep religious implications.

Key words: Synthesis. Individual. Edification. Faith. Sin

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
S. KIERKEGAARD E UMA ANÁLISE DA INFLUÊNCIA DOGMÁTICA NA PRODUÇÃO DA OBRA <i>TEMOR E TREMOR</i>.....	27
1.1 A IDEIA DO EU COMO SÍNTESE E SUA FORMAÇÃO DE ACORDO COM KIERKEGAARD.....	31
1.1.1 Uma Análise dos Mecanismos de Investigação da Fé e de sua Importância para a Edificação do Eu.....	33
1.2 OS CONCEITOS DE OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE E SEUS DESDOBRAMENTOS NA FILOSOFIA KIERKEGAARDIANA.....	36
1.3 A INSTITUIÇÃO DO CONCEITO DE PARADOXO E SUAS IMPLICAÇÕES..	38
1.4 JOHANNES DE SILENTIO E A CONCEPÇÃO DE ABRAÃO.....	42
1.5 O SALTO QUALITATIVO E SEUS DESDOBRAMENTOS DOGMÁTICOS.....	45
1.6 O ESFORÇO KIERKEGAARDIANO A FAVOR DO BOM ANDAMENTO DA ANÁLISE SUBJETIVA.....	49
1.7 A ANGÚSTIA E O DESESPERO ENVOLVIDOS NA GESTA DE ABRAÃO E SUAS RESPECTIVAS FUNÇÕES DE ARAUTOS DA INTERIORIDADE.....	49
1.8 AS CONCEPÇÕES DE CAVALEIRO DA FÉ E HEROI TRÁGICO.....	51
1.9 UMA ANÁLISE DA CRÍTICA À OBJETIVAÇÃO DO ELEMENTO RELIGIOSO E DA SUBJETIVIDADE COMO VERDADE NA OBRA “TEMOR E TREMOR”	59
1.10 A QUESTÃO ENVOLVIDA NA ANÁLISE DA OBRA “TEMOR E TREMOR” E SUAS IMPLICAÇÕES.....	64
2 UMA ANÁLISE DA ANGÚSTIA E DO PECADO SEGUNDO AS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS E DOGMÁTICAS DE S. KIERKEGAARD....	68
2.1 A QUESTÃO DA ANGÚSTIA E SUA RELAÇÃO COM O PECADO.....	71

2.1.1 Uma Análise da Inocência e da Queda na Progressão do Pecado.....	73
2.2 A ANGÚSTIA EM ADÃO E SUA RELAÇÃO COM A LIBERDADE.....	74
2.3 OS CONCEITOS DE INDIVÍDUO E DE GÊNERO HUMANO.....	75
2.3.1 A Angústia e sua Progressão no Indivíduo e no Gênero Humano. O Surgimento das Concepções de Sexualidade e de Culpa.....	77
2.4 ANGÚSTIA OBJETIVA E ANGÚSTIA SUBJETIVA.....	79
2.5 UMA ANÁLISE DO VALOR DAS CONSIDERAÇÕES ÉTICAS E PSICOLÓGICAS ACERCA DO PECADO.....	82
2.6 EVA.....	83
2.7 UMA ANÁLISE DO INSTANTE E SUA RELAÇÃO COM A ANGÚSTIA.....	85
2.8 A ANGÚSTIA COMO CONSEQUÊNCIA DO PECADO.....	89
2.8.1 O Demoníaco.....	92
2.9 A ANGÚSTIA E A FÉ.....	96
3 A CONCEPÇÃO DE DESESPERO HUMANO NA OBRA “A DOENÇA MORTAL” E A EDIFICAÇÃO CRISTÃ.....	100
3.1 A CONCEPÇÃO DE DOENÇA MORTAL E SUAS MANIFESTAÇÕES.....	104
3.2 O DESESPERO CONFORME OS FATORES DA SÍNTESE.....	110
3.3 UM ARREMEDO DE CONSCIÊNCIA: O DESESPERO-FRAQUEZA E O DESESPERO-DESAFIO.....	116
3.4 O PECADO, O DESESPERO E A FÉ CONCEBIDOS SOB A PERSPECTIVA DA CONSCIÊNCIA.....	121
CONCLUSÃO.....	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136

INTRODUÇÃO

Num sentido específico, o objeto do presente estudo é a influência da religião cristã na produção filosófica do pensador Søren A. Kierkegaard, principalmente nas obras *Frygt og baeven (1843) (Temor e tremor)*; *Begrebet Angest (1844) (O conceito de angústia)* e *Sygdommen till doeden (1849) (O desespero Humano – A doença mortal)*, respectivamente. A questão crucial far-se-á presente através de indagações determinantes, tais como: até que ponto é possível compreender a subjetividade como arauto da verdade, sem comprometer a investigação objetiva? Pode-se afirmar que a interioridade, como Kierkegaard a compreende, possui poderes positivados para suprimir os caracteres objetivos e encerrar em seu conceito a noção de subjetividade e de verdade¹? É lícito, para uma investigação de cunho filosófico, buscar como finalidade última a sublimidade do “eu”? Pode-se entender a verificação objetiva totalmente condicionada à subjetividade e esta como detentora dos mecanismos que conduzem o homem a uma existência plena²?

Estas inquirições, juntamente com outras que ocorrerão no decorrer do trabalho, procurarão elucidar a possibilidade de uma filosofia que utilize como primeiro esforço na construção do conhecimento do homem não este tomado de maneira coletiva, objetiva, as reações humanas tomadas “em bloco”; mas procurará abranger a tensão da existência³, a reação a esta tensão e a importância da subjetividade para elevar-se ou submeter-se diante do ato de existir. O elemento que engendrará a investigação e

¹ As concepções de objetividade e subjetividade permearão a filosofia de Kierkegaard, seja direta ou indiretamente. O termo *objetividade* será utilizado no presente trabalho quando a investigação referir-se a caracteres passíveis de uma análise que se mantém alheia a elementos da interioridade do indivíduo, bem como da relação deste com Deus; ou seja, será reservado este termo para uma investigação que não se detenha sobre caracteres existenciais, mas sim que se mantenham fiéis à lógica objetivante. Já o termo subjetividade possui uma natureza antípoda à objetividade. Sua natureza repousa na interioridade do homem e seu processo de investigação zela por concepções inerentes ao homem e a sua relação com a divindade, bem como aos caracteres que por sua natureza devem deter-se sobre a própria natureza do homem e alheios a uma investigação objetiva mais acurada, como ficará exposto no decorrer da investigação.

² As questões acima citadas serão utilizadas como pano de fundo para a presente investigação. Permearão os três capítulos e a partir delas cada capítulo “se moverá” segundo suas particularidades.

³ No decorrer do trabalho, pode-se compreender a expressão “tensão da existência” como o ato de existir, com todas as suas particularidades e propriedades. A necessária e perturbadora tensão que está no coração do homem. A tensão entre finito e infinito, em que acontece o esforço criador do gênio individual.

corroborará a importância dos dados pesquisados será a questão que envolve a subjetividade como Kierkegaard a compreende, enquanto resultado de uma síntese que necessita de um poder mantenedor.

Pode-se afirmar que *ein individuelles Thun* (um agir individual) caracteriza a filosofia kierkegaardiana. O ato de “mergulhar” em si mesmo, que em parte caracteriza a conceitualização de “eu” para Kierkegaard, abarca também o existir e o “mover-se” na existência. O mencionado “agir individual” que moldou a filosofia do jovem dinamarquês encontra respaldo na vida deste. O esforço de Kierkegaard não se concentra em construir um sistema filosófico, não se detém sobre o Estado ou sobre a coletividade; o que é proposto pela concepção kierkegaardiana é que o indivíduo concentre seus esforços e suas energias na edificação de seu próprio “eu”; que tome consciência que cada um participa de uma natureza sublime e, portanto, participa de um destino elevado.

O objeto do estudo kierkegaardiano não é de fácil acesso. Pode-se dizer que se encontra nos antípodas da objetividade. E sua investigação precisa de mecanismos igualmente diversos, a saber, de uma análise focada na subjetividade, na existência e na espiritualidade humanas, para a correta apreensão de tais conceitos. A análise objetiva, de uma maneira geral, embasa seus conceitos e suas conclusões na relação que o indivíduo mantém com os objetos. A análise proposta por Kierkegaard procura estreitar esta investigação de modo que o próprio indivíduo represente um “objeto” de estudo. Esta objetivação do sujeito deve resguardar a subjetividade de uma tentativa de sistematização; deve zelar para que profundidade não se confunda com obscuridade e, deste modo, manter o rigor investigativo mesmo tratando-se de uma análise de natureza subjetiva. Antes de assumir sua postura como verdadeira, é preciso elucidar o que se nega e o que se afirma a partir de sua filosofia⁴.

Em certos aspectos haverá a dissolução de alguns parâmetros no processo de investigação vigente até o momento. Kierkegaard, cristão fervoroso, procura moldar um arcabouço filosófico em que o “eu” consiste na sua principal preocupação e este

⁴ Refere-se aqui ao verdadeiro caráter da filosofia kierkegaardiana. Não ao limitado e confuso título de ‘pai do existencialismo’; não um Kierkegaard apaixonado, angustiado e melancólico que lança suas frustrações sobre a Igreja. Mas sim ao seu ‘esforço socrático’, como afirma Valls: “Seu esforço é socrático: provocar, interrogar, refutar, conversar com todos (...) ora, precisamos de um novo ‘messias’, ou de um auxiliar que nos ajude a reler os textos antigos, talvez de maneira mais pessoal, mais profunda e interiorizada?” (VALLS, 2000, 17).

“eu”, para que a mencionada preocupação seja respeitada, jamais deve manter-se alheio à divindade. Como foi dito, não se trata de uma investigação objetiva, lógica, “humana”. Sua filosofia surge como uma crítica à objetivação dos caracteres existenciais. Um protesto contra a diluição da existência em uma sistemática que tudo abarca. Propõem-se desta maneira um regresso à interioridade e, assim, o retorno da subjetividade ao círculo filosófico como arauto da verdade.

A partir das informações anteriores compreende-se o “eu” como uma síntese, ou seja, a relação positiva entre dois termos. Finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade; e esta síntese criada e mantida por Deus. Uma relação que se orienta sobre si própria e, por ter sido estabelecida por outro, a saber, pela divindade, relaciona-se também com quem estabeleceu a relação. Na filosofia kierkegaardiana, o “eu” jamais pode ser compreendido como uma estrutura ou como um elemento acabado. O indivíduo é uma síntese em que repousa uma natureza eterna e uma natureza temporal, e tal síntese vive num constante processo de edificação. Os elementos constituintes da síntese harmonizam-se através da fé quando o homem mantém a divindade “diante dos olhos”. O ser humano possui um *Self*, e este *Self* é posto por Deus.

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. E o eu? O eu é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em *si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida (KIERKEGAARD, 2010a, 25).

De acordo com Kierkegaard, enquanto relação que não se volta sobre si própria, o eu não existe ainda. Neste caso, a unidade da síntese será uma unidade negativa, “e cada um daqueles termos se relaciona com a relação, tendo cada um existência separada no seu relacionar-se com a relação; assim acontece com respeito à alma, sendo a ligação da alma e do corpo uma simples relação. Se, pelo contrário, a relação se conhece a si própria, esta última relação que se estabelece é um terceiro termo positivo, e temos então o eu” (KIERKEGAARD, 2010, 26). Exposto o “mecanismo” da relação, cumpre-nos esclarecer sua natureza. Segundo a filosofia

kierkegaardiana, esta relação é derivada, ou seja, não foi estabelecida por si própria, mas sim pela divindade⁵.

Segundo Kierkegaard, é vedado ao homem buscar seu equilíbrio e sustentáculo mantendo-se alheio a Deus, já que se trata de um ente derivado que não é capaz de manter-se por si só. Os caracteres existenciais, assim como as reações dos indivíduos diante dos desdobramentos da existência estarão condicionados, em última e principal instância, a esta natureza.

Sancionada esta verdade, a saber, da realidade de síntese do “eu” e a realidade de poder superior da divindade, conquista-se “território” para a elucidação da questão investigada. A partir deste momento, pode-se afirmar que o objeto da investigação kierkegaardiana metamorfoseou-se numa análise da reação humana diante desta realidade sublime: o homem como um ente cujo repouso e alegria concentram-se na religiosidade. Os *estádios da existência*, a *angústia*, o *desespero*⁶ corroboram a existência do homem condicionada à divindade. Assim como através dos mesmos identificamos a superioridade da subjetividade em relação à objetividade⁷. A partir desta superioridade, Kierkegaard passa a analisar tais conceitos não apenas de uma maneira “científica”, mas busca exemplos em que tais reações se manifestem de maneira que sua compreensão se faça a mais clara possível.

A ideia de verdade repousa na relação entre o homem e a divindade, e tal relação não pode ser captada de maneira objetiva, mas só subjetivamente. Kierkegaard privilegia a análise subjetiva devido à natureza do objeto estudado e da possibilidade de uma imersão em si mesmo na busca da verdade, movimento que, como foi citado, a análise objetiva não comporta. A partir deste “retorno à interioridade”, Kierkegaard, assim como a presente análise, procurará investigar tais reações valendo-se do sacrifício de Abraão, do pecado de Adão e da ressurreição de Lázaro, respectivamente.

O primeiro capítulo deter-se-á na obra *Temor e tremor* (1843). A análise do sacrifício de Abraão, em seus caracteres objetivos e subjetivos, abarcará a questão

⁵ A intenção desta explicação, um tanto superficial, é uma mera introdução à pesquisa que se segue. Tais concepções serão abordadas no decorrer da análise, no lugar que lhes cabe.

⁶ Trata-se de conceitos de importância fundamental e que permeiam toda a produção kierkegaardiana. Tais concepções encontram-se “relacionadas” por partilharem um objetivo comum, a sublimidade do “eu”.

⁷ Esta superioridade se dá devido à natureza do objeto estudado. Como foi dito, Kierkegaard critica exatamente a ausência de um mecanismo capaz de analisar os caracteres da existência, e a investigação subjetiva suprirá, em parte, esta lacuna.

abordada por Kierkegaard acerca da *fé*, do *paradoxo*, da *superação da moral*, entre outras⁸. Objetivamente, a análise deter-se-á sobre o sacrifício propriamente dito, limitado à observação psicológica⁹, valendo-se de informações acerca deste ato, a saber, o assassinato de um filho pelas mãos do próprio pai. Quando observada por um prisma subjetivo, ou seja, sob um viés capaz de captar o terror envolvido na ordem divina, o objeto passa a ser a fé que o patriarca hebreu dedica à divindade.

Esta obra foi escrita por um autor pseudônimo, Johannes de Silentio. Duas características do autor devem ficar claras: trata-se de um poeta, de um “agente estético”; e o próprio autor admite não possuir a fé que tanto preza. Apenas louva com seu poetar o objeto de seu amor, mas sem se afastar dos caracteres existenciais.

A obra começa com uma severa crítica àqueles que dizem duvidar de tudo (leia-se filosofia cartesiana), mas que não duvidam efetivamente de nada, visto que sua dúvida não possui relações efetivas com a existência. Tomada superficialmente a análise, a obra parece implicar numa recusa da filosofia e assume uma proposta de fé irracionalista. Entretanto, nada pode ser mais enganoso do que isso. Silentio é também um poeta irônico, que faz da sua *não-filosofia*, uma alternativa à filosofia sistemática (DE PAULA, 2009, 101).

Tal análise traz em seu âmago um apelo à interioridade, ou seja, não se deve perder de vista a finalidade última da filosofia kierkegaardiana, a saber, a sublimidade do “eu”¹⁰. Sublimidade que se mostrará desde a ordem divina até a chegada à montanha indicada. Durante a descrição e os apontamentos da gesta de Abraão que Kierkegaard empreende na mencionada obra, nota-se sua fidelidade à subjetividade, sua “busca” pela fé e a importância da interioridade. Esta importância será encontrada “pairando” sobre toda a filosofia do jovem dinamarquês, já que o autor estudado propõe

⁸ A mencionada obra pode ser considerada uma produção poética dedicada à fé de Abraão. A estrutura é relativamente confusa, parece “nunca se iniciar e ao final parece não ter concluído nada” (DE PAULA, 2009, 100). Mas para o leitor atento informações valiosas sobre a fé, o paradoxo, o escândalo e a superação da moral mostrar-se-ão claramente.

⁹ A Psicologia, por ser a ciência à qual cabe a observação do comportamento humano, será responsável pelo respaldo objetivo da investigação. Da mesma maneira, a Dogmática revelará os caracteres subjetivos inerentes à gesta de Abraão. O andamento da investigação comprovará as informações aqui descritas.

¹⁰ Esta sublimidade do “eu” está em direta concordância com o destino espiritual do indivíduo como Kierkegaard o compreende. Como já foi dito, o homem é incapaz de manter-se e harmonizar os elementos formadores da síntese através de seus próprios esforços. O indivíduo necessita de um “socorro externo”; e esta necessidade só pode ser suprida através da divindade. Deste modo, podemos identificar a mencionada “finalidade última da filosofia kierkegaardiana” com a consciência de um poder divino que tudo abarca.

um regresso aos meandros da subjetividade, esfera que se mantém alheia à análise objetiva. Paralelamente, encontramos exemplos ligados à objetividade, em que a ética possui o papel de *telos* e o *herói trágico* encerra em si o ideal buscado. Neste caso, a objetividade é capaz de abarcar todo o conteúdo, pois parece lógico até mesmo aos espíritos mais desavisados a viabilidade de se abrir mão de um bem em nome de um bem maior; e é essa a conduta do herói trágico¹¹. Kierkegaard se refere a este indivíduo como “o filho bem amado da ética”, em quem o comportamento ético encontra “materialidade”. A ética encontra sua expressão máxima neste sacrifício, sua “externação”, pois, segundo Kierkegaard, o herói trágico necessita e recebe os aplausos do “geral”. Já Abraão não pode expor sua interioridade para ninguém¹².

Devemos nos deter por mais um momento na análise da Ética¹³. Esta, como foi exposta, encontra sua expressão na generalidade, no coletivo. Se o ético é o virtuoso, e este é o nível supremo, podemos compreender este nível através de caracteres lógicos. É válida para todos e a cada instante. A tarefa ética é “expressar-se contentemente no geral, em despojar-se do seu caráter individual para tornar-se o geral (KIERKEGAARD, 1971, 169). Não haverá o bem aventurado recolhimento, não serão necessárias categorias além das expostas pela filosofia grega e Abraão estará perdido, pois a fé, como expressa no geral, sempre houve; nasce naturalmente, como os dentes e a barba. Constitui seu *telos* a cada instante, e este encontra-se no geral.

O patriarca hebreu representa na filosofia kierkegaardiana um elemento fundamental: o *cavaleiro da fé*. Oposto ao herói trágico, a figura genesíaca não só representa o ideal de sublimidade buscado pelo “eu”, mas condensa em sua importância um “processo de sublimação” em que alguns dos conceitos kierkegaardianos encontram sua plenitude¹⁴. No decorrer da análise empreendida no primeiro capítulo, notar-se-á

¹¹ O *herói trágico* corresponde a uma concepção corrente na filosofia kierkegaardiana. Sua conduta encontra respaldo na ética e no bem comum. Podemos valer-nos do sacrifício imposto a Agamenon para que este conceito seja melhor esclarecido. O governante grego propõe-se a sacrificar sua filha, Ifigênia, em nome do bem do Estado. Agamenon abre mão de sua alegria de pai para que seu papel de soberano seja corretamente cumprido. Informações adicionais serão encontradas no desenvolvimento do presente trabalho.

¹² As diferenças entre os dois personagens analisados serão tratadas mais detalhadamente no segundo capítulo.

¹³ Kierkegaard, em sua obra *O conceito de angústia*, usa as nomenclaturas Primeira Ética e Segunda Ética. A Primeira Ética é baseada em valores morais, a Segunda Ética é baseada em valores cristãos.

¹⁴ A análise de Abraão encerra em si principalmente as particularidades da abordagem objetiva, valendo-se do herói trágico e da ética, e da abordagem subjetiva, utilizando a fé e a obediência. A análise da sublimação e dos conceitos existenciais ocorre principalmente devido à ascensão da subjetividade como “instrumento” de análise filosófica.

que a dicotomia objetividade-subjetividade pode ser compreendida como um procedimento na investigação do paradoxo. A especulação não pode “tomar posse” do paradoxo, nem mesmo tentar explicá-lo. Este só pode ser analisado a partir de uma noção subjetiva, noção que traz em seu bojo um vínculo indissolúvel com o próprio paradoxo. O vínculo observado entre os mencionados conceitos e os laços que unem um conceito ao outro ficarão melhor elucidados quando a observação subjetiva, ou seja, a análise de fenômenos e reações subjetivas inerentes à tensão da existência, forem “personificados” e esmiuçados numa existência de fato.

A concepção de paradoxo deve estar diretamente associada à noção de fé¹⁵. Na pesquisa que se segue poderemos interpretar o paradoxo, de uma maneira geral, como uma paralisação na capacidade de racionalização, como um terreno desconhecido para a análise objetiva. Assim assumimos, juntamente com Kierkegaard, a importância fundamental da subjetividade em relação à objetividade numa análise desta natureza. Seguindo a descrição genesíaca, não é possível se manter alheio à fé ou reduzir a importância da mesma em relação à gesta do patriarca hebreu.

Desta maneira, pode-se afirmar que a análise subjetiva conta com o calor da experiência e o viço da existência, proporcionando uma análise incisiva, rechaçando possíveis preconceitos dirigidos a uma investigação de cunho subjetivo. Usando o exemplo de Abraão, podemos afirmar que uma apreciação que não prezasse a subjetividade seria de uma debilidade inaceitável. Sem os dados subjetivos, a mencionada análise se reduziria a uma mera reprodução de informações, a fé seria reduzida a uma consequência da existência e Abraão não escaparia da alcunha de assassino.

A interioridade desvelará, segundo Kierkegaard, a verdade existencial e a sublimidade do “eu”. Seguindo o raciocínio kierkegaardiano, apenas a subjetividade, atenta até mesmo aos meandros mais distantes da interioridade, é capaz de perscrutá-la e, a partir daí, criar novas noções a este respeito. Desta maneira, pode-se formar uma noção da fé que não participa do cálculo objetivo. Não se pode delimitar a fé de um indivíduo através de gráficos, estatísticas ou estimativas. Abraão não se deixou analisar por tais mecanismos nem conquistou sua fé através de fórmulas ou equações, mas

¹⁵ A não-aceitação do paradoxo, a falta de fé, gerará um sentimento diverso no indivíduo: o escândalo. Este será tratado de maneira mais detalhada no desenvolvimento da pesquisa.

mergulhou em si mesmo para buscar o “consolo eterno”. Visando tão elevado objetivo, Kierkegaard deixa claro nas linhas da mencionada obra a impossibilidade de se atingir êxito nesta empresa contando apenas com a análise objetiva. Não há língua comum entre a objetividade e a interioridade: a objetividade paralisa seu processo de racionalização sempre que a subjetividade “aproxima-se” da fé.

Seguindo a ordem cronológica da produção kierkegaardiana, o segundo capítulo da presente dissertação terá como tema principal a obra *O conceito de angústia* (1844). Kierkegaard refere-se a um relato genesíaco, desta vez personificado por Adão¹⁶, em torno do qual pairam o banimento do Éden, a perda da inocência e a concupiscência, causalmente falando. Na esfera subjetiva, procurar-se-á empreender uma investigação acerca dos caracteres existenciais que compõem tal episódio. A angústia, a culpa, o pecado e o pecado original serão analisados nesta obra, através de uma aproximação entre Psicologia e Dogmática¹⁷; tal aproximação será o “fio de Ariadne” do referido capítulo. A dicotomia exposta acima, a saber, Psicologia/Dogmática tomou grande parte da investigação da obra *O conceito de angústia*, pairando sobre a introdução, o desenvolvimento e a conclusão do raciocínio kierkegaardiano acerca deste tema. Pode-se afirmar, seguindo Kierkegaard, que a Ética contribui para tal elucidação, porém recorre à Dogmática para poder concluir sua observação. De uma maneira geral, pode-se afirmar que em primeira instância o mencionado capítulo trata de uma análise psicológica. A Ética avança se valendo do conceito de arrependimento (como ficará claro adiante). Aqui a análise ainda repousa sobre a objetividade. A Dogmática permanecerá velada até que a análise subjetiva venha “à tona”.

Novamente Kierkegaard vale-se de um pseudônimo, Vigilius Haufniensis. Neste caso trata-se de uma abordagem filosófica, e não de um poeta elogiando o objeto do seu amor, como se identifica na obra *Temor e tremor*. Sua

¹⁶ “*O conceito de angústia* não é, se este pseudônimo o compreende bem, um livro abstrato, sistêmico, capaz de captar o pecado em sua rede conceitual. Fala de Adão e Eva, sem ser exegese bíblica. Kierkegaard personificava os problemas: sensualidade em D. Juan, dúvida em Fausto, desespero no judeu errante, fé em Abraão, ser cristão em Paulo... porque não personificar, na figura de Adão, a liberdade capaz de pecar” (KIERKEGAARD *apud* VALLS, 2010a, 183).

¹⁷ As duas ciências mencionadas terão um grande papel na filosofia kierkegaardiana, como ficará claro no desenvolvimento do texto. A título de explicação provisória, segue-se Kierkegaard quando este admite que “a ciência que tem a ver com a explicação é a Psicologia que, contudo, só é capaz de explicar o rumo da explicação e, sobretudo, deve cuidar de não dar a aparência de querer explicar o que nenhuma ciência explica e que somente a Ética avança um pouco mais na explicação ao pressupô-la recorrendo à Dogmática”. (KIERKEGAARD, 2010a, 42).

preocupação não é mais manter algo a salvo de ser olvidado, mas sim criticar e posicionar-se a respeito de uma concepção em voga (leia-se “filosofia hegeliana”); trata-se de um “investigador”¹⁸. A obra analisada no segundo capítulo da presente pesquisa privilegiará a investigação psicológica acerca do conceito de angústia, recorrendo ao pecado original e, portanto, à Dogmática, rechaçando uma investigação totalmente especulativa. Kierkegaard utiliza-se de um caráter investigativo não apenas no que concerne ao dogma do pecado original, mas também para delimitar o objeto da Psicologia e da Ética, contrapondo estes aos axiomas da Dogmática. Assim, segue-se Kierkegaard à medida que este procura demonstrar o caráter da angústia concernente a cada uma das ciências mencionadas, a saber, Psicologia, Ética e Dogmática, à medida que cada uma delas explica o fenômeno da angústia e pressupõe a ciência que deve seguir a investigação.

Haufniensis parte da mesma base conceitual proposta pelo autor Johannes de Silentio, ou seja, admite as mesmas concepções referentes ao indivíduo e o mesmo destino espiritual, a saber, a sublimidade do “eu”. Porém, no decorrer da investigação proposta, será notória a diferença entre os dois autores pseudônimos kierkegaardianos.

“Apenas um esclarecimento psicológico que antecede o problema do pecado original”. A afirmação acima, encontrada nas primeiras páginas da obra *O conceito de angústia* deixa claro o objetivo do autor. Kierkegaard procura analisar a angústia como índice da interioridade. Quanto maior a angústia, maior a profundidade do “eu”. “Sem embargo, a angústia não é, nem neste caso nem em outro qualquer, uma imperfeição do homem e, pode-se dizer, que quanto mais original é um homem, tanto mais profunda será sua angústia (KIERKEGAARD, 2010a, 57). Compreenda-se esta profundidade como o ato de “ensimesmar-se”, um movimento sem deslocamento, uma reflexão sobre si próprio. Daí a impossibilidade da utilização de uma investigação objetiva, já que esta é incapaz de voltar-se para a interioridade.

¹⁸ “A psicologia, para Hegel, por se mover apenas dentro de uma imanência lógica, acaba por reduzir o alcance do termo realidade. Ao identificar a realidade com a lógica, a filosofia de Hegel coloca o devir da lógica no final da investigação sobre o imediato, inviabilizando assim o estudo do imediato, visto que a lógica não pode assimilar a contingência, quer dizer, a existência concreta. Na psicologia kierkegaardiana, essa passagem ocorre na esfera da liberdade histórica, enquanto repetição. Precisamente por isto, o caráter da psicologia está assentado em uma imanência lógica que se movimenta dentro de uma transcendência. Essa transcendência é marcada pelo ato individual, à medida que transcende o pensamento abstrato e especulativo da lógica” (MARTINS, 2007, 97).

Seu caráter crítico procura determinar uma ciência capaz de abranger o objeto da sua pesquisa. Psicologia e Dogmática constituem a natureza dicotômica da questão estudada¹⁹. Haufniensis, já na introdução da referida obra, procura demonstrar as implicações dogmáticas, éticas, psicológicas e lógicas de iniciar-se tal investigação. O autor expõe a natureza da angústia, a saber, um nada; uma desarmonia da síntese. Porém, não se trata de uma investigação que se encontra “à deriva”. A Psicologia analisará o indivíduo, perscrutará sua interioridade; mas não percebe que se volta sobre algo além de sua competência. Não possui mecanismos capazes de compreender a natureza de síntese do “eu” e a natureza de desarmonia da angústia. Não compreende a inocência nem o salto qualitativo²⁰. A realidade do pecado e a possibilidade da redenção.

Se o que venho demonstrar é correto, muito fácil se notará como tive razão em balizar este conceito com o título de esclarecimento psicológico e como, se tivéssemos a intenção de conferir a essas meditações consciência do seu lugar na ciência, elas colocar-se-iam na Psicologia, ainda que dirigidas para a Dogmática. Dizem que a Psicologia é o estudo do espírito subjetivo. Se adentrarmos mais intimamente nesta noção, constataremos que, quando chega à questão do pecado, a Psicologia não pode adiantar-se senão sob a condição de transmutar-se em doutrina do espírito absoluto. Ora, tal é o campo da Dogmática. Se a primeira Ética pressupõe a Metafísica, a segunda pressupõe a Dogmática, também termina por concluí-la e, assim, como em qualquer parte, a premissa fica autônoma (KIERKEGAARD, 2007, 28).

A Dogmática, contrapondo-se à Psicologia e à Ética, empreende uma “análise” exclusivamente subjetiva. Versa sobre o salto qualitativo e sobre a inocência²¹. Compreende a síntese e sua relação com a divindade; o pecado e sua

¹⁹ Tal dicotomia ocorre devido à natureza do objeto que se propõe abordar e, também, à própria investigação. Comunga-se com Kierkegaard acerca da natureza da análise empreendida. “O propósito deste trabalho é tratar psicologicamente o conceito de angústia, mantendo constantemente no espírito e ao alcance dos olhos o dogma do pecado original. Assim sendo, também se ocupará, ainda que de modo tácito, do conceito de pecado” (KIERKEGAARD *apud* VALLS, 2007, 20).

²⁰ De uma maneira geral, podemos conceituar o *salto qualitativo* como uma mudança na realidade vivida até o momento. O salto traz em seu âmago a brusquidão de uma “evolução”, um avançar. Como, por exemplo, a uma mudança na realidade quando o homem natural, ou seja, o sujeito alheio à divindade, toma consciência de seu destino espiritual e abraça a fé como uma paixão elevada. Neste caso, há uma mudança.

²¹ Acerca do conceito de inocência, assim como Kierkegaard, valer-nos-emos da concepção encontrada no Gênesis: inocência é ignorância. Em estado de inocência o homem não possui conhecimentos sobre sua realidade. Adão é considerado em estado de inocência quando habitava o Éden, ou seja, não possuía consciência sobre a realidade que o cercava, não possuía a ideia do bem e do mal. Sobre a inocência encontrada nos homens posteriores a Adão, pode-se afirmar que houve uma mudança na qualidade e que inocência como a de Adão jamais existirá novamente. Nos posteriores podemos afirmar que a inocência é caracterizada pela não concretização da síntese; como na criança, em que a consciência, apesar de

relação com a angústia, e assim “sai em socorro” da Psicologia. A análise psicológica, baseada na observação e imbuída de dados empíricos, avança na investigação com uma autoridade policial. Delimita e percorre a existência à procura de dados cabais, mas não é capaz de abarcar a fé e sua originalidade primitiva no cerne do indivíduo. Não compreende os laços que unem existência e fé, e desta maneira seu conhecimento torna-se vago e incomunicável; carente da compreensão da fé, torna-se ignorante diante da conexão entre a existência e a própria fé. Esta conexão repousa sobre o paradoxo.

A angústia, como será exposta adiante, “percorre” seu caminho no cerne do “eu” desde a inocência, a queda, o pecado original até a salvação. O conceito de inocência deve ser exposto aqui para uma melhor compreensão do conceito de angústia. Se a inocência é semelhante à ignorância, e como tal representa um estado de passividade, como se pode conceber que a angústia exista mesmo quando o eu não se voltou sobre si mesmo? Valendo-se da concepção kierkegaardiana, pode-se compreender a angústia como o elo entre os dois elementos da síntese, como a língua comum da relação, com “direitos de cidadania” sobre o “eu”.

Surgem, à medida que a investigação se aprofunda, inquirições que, num primeiro momento, estancam o fluir da análise. Investigar o que surge do nada, e tem por âmbito exatamente a mais profunda subjetividade, exigirá não apenas cautela e observação, mas também reserva e delicadeza diante de algo que paira em torno do “eu”.

Deve-se admitir o “eu” como uma potência de primeira grandeza e como elo indissolúvel entre o homem e a divindade. Desta maneira, fica clara a impossibilidade de ciências meramente observadoras (e de cunho empírico) em concluir tal investigação. Não é possível que uma ciência finita abarque o infinito. Não é possível à Ética e à Psicologia concluírem tal investigação, pois não possuem acesso ao objeto investigado, ao “eu”. A observação pode variar segundo o observador, e sobre algo flutuante é impossível erigir algo concreto e duradouro. A Ética procura transportar a idealidade para a realidade, já que se trata de uma ciência ideal, busca um comportamento ideal e exige dos indivíduos tal comportamento, sob pena do

presente, encontra-se “suspensa”, em estado onírico. “Na inocência o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade.” (KIERKEGAARD, 2010a, 44). Mas a perda da inocência só ocorre por um motivo, tanto em Adão quanto nos posteriores: perde-se a inocência através da culpa.

arrependimento²². A Psicologia encontra-se totalmente condicionada a uma interpretação que exige tanto do observador quanto do objeto. Não possui um caráter ideal como a Ética, detém-se sobre o que o objeto do seu estudo deixa transparecer, e segue tateando pelo comportamento do indivíduo à procura de respostas. A Dogmática é capaz de uma investigação mais pormenorizada, mas exige do observador fidelidade aos seus axiomas. Une o elemento finito e o infinito exatamente no “eu”. Une a existência ao paradoxo.

No tocante ao andamento da investigação e aos resultados buscados, pode-se afirmar que por tratar-se de objetos de natureza existencial, Psicologia e Dogmática se valerão da subjetividade para suas análises, porém, de maneiras distintas; ao passo que Ética e Lógica contarão com mecanismos objetivos para chegar a suas conclusões. Algumas perguntas, corretamente dirigidas sobre o tema de estudo, poderão facilitar a investigação e demonstrar uma maneira viável para o seu bom andamento: em primeiro lugar, de que maneira Haufniensis compreende a Psicologia e de que maneira ele compreende a Dogmática? Pode-se conceituar a angústia de modo que ela se torne objeto tanto da Psicologia quanto da Dogmática? É lícito empreender uma investigação que ambicione investigar a essência da interioridade do “eu”? Partindo da análise da angústia, Psicologia e Dogmática comungam a idéia da angústia como salvação pela fé? Sob estas perspectivas, e outras que surgirão no desenvolvimento da investigação, “se moverá” a análise empreendida no segundo capítulo.

O terceiro e último capítulo procurará empreender uma análise da obra *O desespero humano – a doença mortal*²³ (1849). Duas características podem ser notadas nas três obras analisadas: todas são produções pseudônimas e todas têm como pano de fundo um relato bíblico. A utilização de relatos bíblicos por Kierkegaard visa clarificar os conceitos abordados. Por se tratar de uma investigação de cunho subjetivo, é compreensível que ela se detenha sobre o comportamento dos indivíduos diante de

²² O arrependimento encontra seu âmbito na Ética. O comportamento faltoso gera uma insatisfação consigo mesmo que se transmutará em arrependimento. Mas, sob o olhar da Dogmática, este é inútil e limitado. O arrependimento é incapaz de gerar conforto tanto ao injusto quanto ao injustiçado. Ele está sempre um passo atrás do pecado, sendo assim, apenas depõe contra os indivíduos. A Dogmática eleva o arrependimento a um expoente superior e instituí o conceito de *redenção*, que extirpa completamente a falta, como ficará claro adiante, diferente do arrependimento.

²³ “A *doença mortal* (estranhamente traduzida com o título *O desespero humano*) é a proposta de um estudo rigoroso e edificante. Seu objetivo é investigar o conceito de desespero e sua ligação com a fé. Trata-se de tentar redescobrir o “eu” do indivíduo e centralizá-lo em Deus para vencer o desespero. Tal obra possui certa ligação com *O conceito de angústia*” (DE PAULA, 2009, 90).

determinados casos e, valendo-se de suas observações, explique os conceitos analisados de maneira mais clara. Na obra *Temor e tremor* o dinamarquês se vale do sacrifício de Abraão para ilustrar a fé buscada pelo homem. Pode-se afirmar que uma análise desta natureza não “ilustrada” por uma reação humana e num contexto humano seria débil e não atingiria o objetivo. No segundo capítulo o mecanismo será o mesmo. A obra *O conceito de angústia* é uma análise psicológica sobre o dogma do pecado original. Para esclarecer o tema almejado, Kierkegaard vale-se do relato bíblico acerca da queda do homem e da desobediência deste diante da divindade. Adão personificará tal investigação de modo que esta se torne a mais clara possível.

No caso da obra agora analisada, a saber, *A doença mortal*, já nas primeiras páginas encontram-se trechos do Evangelho de João referentes à ressurreição de Lázaro (João II, 4)²⁴. A partir desta narração, a obra procurará discorrer acerca das variações e das personificações do desespero, sua natureza de enfermidade do “eu” e a identificação deste na interioridade; do pecado e da sua “relação” com o desespero e da salvação através da edificação fornecida pelo cristianismo.

Kierkegaard vale-se novamente de um pseudônimo para escrever a obra agora em questão. Johannes Anti-Climacus será o autor do mencionado tratado acerca do desespero humano. Este será um dos pseudônimos mais importantes para se compreender o cristianismo em Kierkegaard²⁵. O autor pergunta-se, já no prefácio da obra, se esta não seria demasiado edificante para o rigor especulativo ou demasiado rigorosa para o cristianismo. Para o pensador dinamarquês, um dos principais apanágios do cristianismo é a edificação do homem; segundo de Paula “há uma coragem edificadora de assumir-se como indivíduo diante de Deus²⁶” (DE PAULA, 2009, 111).

²⁴ “Esta enfermidade não é para morte.”

²⁵ Sobre o cristianismo no *corpus* kierkegaardiano dois pseudônimos ocupam lugares de destaque: Johannes Climacus e Johannes Anti-Climacus. O pseudônimo Climacus foi escolhido devido a um monge grego do Sinai que, por volta do ano 600, escolheu a vida de eremita. Sob este pseudônimo pode-se observar obras que versam sobre o recolhimento, sobre como alcançar a verdade e superar o que Kierkegaard chama de *estado de pecado*, portanto, o conceito de paradoxo também será amplamente abordado pelo autor mencionado. Anti-Climacus possui um caráter e estilo de escrita diferentes. Detém-se sobre o cristianismo e seu processo edificador. “No seu modo de entender o cristianismo este possui sólidas ligações com a vida e muitas implicações éticas.” (DE PAULA, 2009, 113)

²⁶ “A regra cristã quer, com efeito, que tudo, tudo possa ser pretexto para edificar. Uma especulação que não o consiga será, por isso mesmo, acristã. Uma exposição cristã deve evocar, sempre, as palavras do médico à cabeceira da cama do enfermo; não sendo necessário ser cristão para as entender, nunca se deve esquecer, contudo, o lugar onde foram proferidas” (KIERKEGAARD, 2010b, 17). Ousar ser um indivíduo em face de Deus, esse é o heroísmo cristão; a verdadeira edificação de que Kierkegaard fala.

A partir do ato de assumir-se diante de Deus, o homem passa a ser considerado, segundo a terminologia kierkegaardiana, um cristão. Há, entre outras, uma diferença cabal que permitirá compreender o contraste existente entre o cristão e o homem natural²⁷. O homem natural pode enumerar todos os terrores da existência – mortes, traições e calamidades de toda natureza – o cristão ri-se da soma exposta. O que faz o homem natural tremer é indiferente para o cristão, pois este se encontra sob a tutela de Deus. Mas o que de fato deve gerar o horror no coração dos indivíduos é ignorado pelo homem natural, a saber, *a doença mortal*.

Segundo Anti-Climacus apenas o cristão conhece a *doença mortal*. Devemos recorrer ao relato bíblico para compreender melhor esta afirmação. “Esta enfermidade não é para a morte. Lázaro, o nosso amigo, dorme, mas eu vou acordá-lo de seu sono” (JOÃO, II, 4-5). Partimos da concepção de que o próprio desespero é a doença mortal. Estar alheio à fé, segundo a concepção kierkegaardiana, é estar mortalmente doente. A própria morte não constitui o fim; estar mortalmente doente é estar abatido pela enfermidade que é o desespero; constrangido por esta moléstia, o desesperado procura apartar-se do seu “eu”, este é o verdadeiro desespero²⁸. Segundo Kierkegaard, também admitimos que o raro não é encontrar alguém desesperado, mas sim encontrar quem não o seja. O desespero é uma discordância no âmago do “eu”. E esta discordância apenas cessará quando o homem compreender seu destino espiritual e seu elo indissolúvel com a divindade.

A “morte do corpo”, por si só, não é considerada uma doença mortal. Tal enfermidade não é para a morte. O cristão não pode ser abatido por nenhuma espécie de moléstia física. Para ele, a morte não implica o término da existência²⁹. A soma de todas as calamidades que podem atingir o “homem natural” não passa de uma quimera aos olhos do “homem de fé”. Porém, o horrível da existência que permanecia velado por

²⁷ Leia-se “o homem alheio à divindade”.

²⁸ A expressão utilizada, “o verdadeiro desespero”, foi assim colocada devido à concepção corrente desta enfermidade. O vulgo nada compreende do desespero, associa-o muitas vezes a uma manifestação externa, algum horror que vem de fora e o abate. O verdadeiro desespero parte do próprio “eu” e sua principal característica é que o desesperado procura libertar-se do seu “eu”. Tal desejo rechaça a divindade e procura por em movimento um “eu” quimérico. Mas a divindade revela o estado desesperado do indivíduo e o retém no seu “eu”. Portanto, o “curar-se” do desespero ocorre quando “orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através de sua própria transparência, até o poder que o criou” (KIERKEGAARD, 2010, 27).

²⁹ “Lázaro, portanto, está morto e, contudo, a sua doença não era mortal; mas o fato é que está morto, sem que tenha estado mortalmente doente” (KIERKEGAARD, 1979, 191). Eis a fórmula válida para o cristão: apenas o desespero constitui a doença mortal. Segundo Kierkegaard, pelo simples fato de Deus existir, a morte não constitui uma doença mortal.

uma ignorância espiritual mostra-se, e a doença mortal manifesta-se como o âmbito em que de fato jaz o horror.

O cristão é o único que conhece a doença mortal. Dá-lhe o cristianismo uma coragem ignorada pelo homem natural – coragem recebida com o receio de um maior grau de horrível. Certo é que a coragem a todos é dada; e que o receio de um maior perigo nos dá força para afrontar um menor; e que o infinito temor de um único perigo nos torna como inexistentes todos os outros. Mas a lição horrível do cristão está em ter aprendido a conhecer a doença mortal (KIERKEGAARD, 1979, 192).

A doença mortal não ataca o corpo; trata-se de uma enfermidade do espírito, do “eu”. Pode-se afirmar que segundo o pensador dinamarquês a única saída real para o desespero é a fé. Carecer de fé significa não apenas carecer de Deus, mas também carecer de “eu”. Nas linhas acima se identificou o “eu” como o elo indissolúvel que liga o homem a Deus. A ausência da figura divina implica, conseqüentemente, na carência de um autoconhecimento. Carente de Deus, o homem está condenado a chafurdar na infâmia e no pecado. Alheio a Deus, segundo a filosofia kierkegaardiana, o homem é incapaz de voltar-se sobre si de maneira harmônica. Apesar desta postura cristã, pode-se dizer que há outros mecanismos que influenciaram abertamente a concepção kierkegaardiana do cristianismo. Conforme De Paula, “a despeito de suas severas críticas ao paganismo grego e à doutrina socrática da ignorância, e ainda a despeito de defender uma ideia de revelação, nutre sincera admiração por Sócrates e o adota como parte de sua estratégia cristã e anti-sistemática³⁰” (DE PAULA, 2009, 115).

O ponto central neste terceiro capítulo será complementar aos dois primeiros. Mantém a noção de “eu” como síntese, a superioridade da investigação subjetiva como verdadeiro mecanismo analítico da questão e a sublimidade do “eu” como finalidade última do espírito. Anti-Climacus, ao discorrer sobre o desespero, “abarca” nesta noção a tensão da existência humana, seu destino espiritual, suas enfermidades espirituais e “aponta” o caminho a ser seguido.

Como é afirmado nesta obra e em outras produções kierkegaardianas, o desespero não deve ser considerado uma pecha infamante, vergonhosa e vil. Apesar de

³⁰ Kierkegaard nos afirma, ao utilizar-se do exemplo socrático, que é preciso um Sócrates num mundo perturbado por tanta ciência. “A afirmação da ignorância constitui, apesar de tudo, uma existência. Já a ciência que começa pela dúvida não duvida existencialmente de nada. Trata-se de uma falsa dúvida e de uma sistematização apressada” (DE PAULA, 2009, 92).

sua natureza de enfermidade, não deve ser considerado uma imperfeição. Ao contrário, a capacidade de desesperar deve ser compreendida como um apanágio positivo, já que diz respeito à realidade de síntese do “eu”, faz parte da existência do homem. Admitindo-se que o desespero é um apanágio da síntese e, visto sob esta categoria, o homem sempre é considerado a partir do seu destino espiritual. Este é o fator positivo do desespero: considera o homem a partir de sua “identidade infinita”, seu elo com a divindade, seu “eu”. Portanto, também se pode concluir que mesmo abatido pelo desespero, o homem está “próximo” da divindade, já que o “elo” que os une desvelou-se. De acordo com Kierkegaard, falta apenas um “movimento”: o homem quer crer? É capaz de dedicar fé à divindade? Ou se levantará covardemente contra Deus com palavras malditas e desonestas? As duas possibilidades serão analisadas pormenorizadamente no decorrer do trabalho.

Pode-se afirmar que não há um só indivíduo em quem não persista uma perturbação, uma inquietação, um receio do desconhecido, mesmo velado e “soterrado” na profundidade do “eu”. E por um lampejo, uma situação assustadora ou por um mal quimérico que nem chega a ser, eis que o desespero vem à tona³¹. Mesmo o não considerar-se desesperado pode ser uma manifestação do desespero. No tocante aos objetivos almejados, o terceiro capítulo pretende concluir a idéia de síntese, desvelar a relação entre o desespero e o “eu”, esclarecer o conceito kierkegaardiano de doença mortal e, apoiado na produção de *Anti-Climacus*, postular a fé como paixão sublime e solução real a todas as enfermidades e calamidades a que o indivíduo está suscetível.

Por fim, afirma-se que a produção kierkegaardiana aqui exposta será analisada de uma maneira conjunta, já que se pode considerar que possuem um tema comum, a saber, o “eu” e sua relação com a divindade, mas detém-se sobre características específicas deste tema, analisando desdobramentos próprios desta relação em existências distintas. Os conceitos abordados muitas vezes complementam-se; o que corrobora a unicidade de sua obra.

³¹ “O desespero vem à tona.” Já se assumiu que o desespero é a regra e não a exceção. E o que adoce é a parte “infinita”, “eterna” da síntese que é o “eu”. Desta maneira, quando o desesperado toma consciência de sua enfermidade toma consciência também que esta não se restringe ao período em que a moléstia manifestou-se, mas que toda a sua existência foi desespero. “A sua aparição mostra a sua preexistência. Consequentemente, nunca podemos nos pronunciar sobre alguém, quando não se salvou por ter desesperado. Porque o próprio acontecimento que o lança no desespero imediatamente revela que toda a sua vida passada tinha sido desespero. Ao passo que não se poderia dizer, quando alguém tem febre, que é evidente agora que sempre a tivera. Mas o desespero é uma categoria do espírito, suspensa na eternidade, e um pouco de eternidade entra em sua dialética” (KIERKEGAARD, 2010b, 39).

CAPÍTULO I – Søren A. Kierkegaard e uma análise da influência dogmática na produção da obra *Temor e tremor*

Tentou Deus a Abraão e disse-lhe: toma agora o teu filho, o teu único filho, Isaac, a quem amas, e vai-te à terra de Morija; oferece-o ali em holocausto sobre uma das montanhas que eu te indicarei. (Bíblia Sagrada, GEN, XXII, 1)

A relação existente entre razão e fé há muito desperta o interesse dos homens³². Desde os antigos cultos pagãos até as atuais religiões monoteístas, indivíduos de todas as partes do mundo questionam a si e aos outros acerca deste assunto. O que varia é a profundidade e a inteligência com que tais questões são elaboradas. As variáveis a serem analisadas são muitas; e além de uma miríade de possibilidades devemos concentrar nossa atenção também no homem que empreende tal estudo. Søren A. Kierkegaard não foi um homem comum, isto é inegável. Há uma característica comum entre quem se dedica ao estudo do dinamarquês, à qual se deve permanecer fiel: uma breve elucidação de sua vida faz-se necessária, uma vez que é consenso entre os estudiosos que, em se tratando de Kierkegaard, vida e obra são complementares³³.

Uma existência única, lúgubre. Traumas sofridos na infância devido à noção religiosa que lhe foi imposta, seguida da revolta de seu pai contra Deus, fato que

³² A mencionada relação, a saber, entre razão e fé, se fará presente em toda a pesquisa que se segue. A fé será abarcada de maneira plena, de acordo com a filosofia kierkegaardiana, pelo elemento subjetivo; a investigação racional mover-se-á objetivamente. Uma harmonia entre estas duas realidades do pensamento humano, dentro do contexto que Kierkegaard expõe na obra *Temor e tremor*, será o tema a ser pesquisado. Esta busca será melhor compreendida quando “transportada” para o sacrifício de Abraão, cujos elementos subjetivos e objetivos fornecerão campo fértil para a investigação.

³³ Conforme Farago, pode-se identificar a filosofia e a vida em Kierkegaard: “a vida autenticamente humana, essa criança gerada pelo finito e pelo infinito, pelo eterno e pelo temporal, é aquela que consegue articulá-los, e se esforça por alcançar esta meta” (FARAGO, 2006, 9). Concepção compartilhada por Mesnard: “a posição excepcional que Kierkegaard ocupa na história do pensamento ocidental parece dever-se em primeiro lugar a uma vida singular, verdadeira tragédia espiritual cujas diversas peripécias, e diversas possibilidades incitarão a reflexão existencial e lhe permitirão, pela confrontação dos respectivos temas, a constituição de uma filosofia nova, muito mais de acordo com a realidade vivida do que os sistemas anteriores” (MESNARD, 1953, 11). No prefácio da obra *Temor e tremor*, Torrieri Guimarães afirma: “assim, Kierkegaard, que negava a eficácia de qualquer filosofia para desvendar o homem a si mesmo, deixou a raiz da filosofia existencialista, na qual a dúvida de toda certeza, a angústia do sofrimento interior, o desespero de estar fora do âmbito da verdade, sempre perseguida e sempre afastada pela dúvida, constituem os fundamentos. Representando a crise do espírito, no momento dramático em que deve realizar o seu salto para a plenitude, e percorre toda a gama de seus conhecimentos, a filosofia existencialista vive mais intensamente nas horas de crise da humanidade, na conflagração dos sentimentos desajustados com a realidade” (GUIMARÃES, 1964, 12). A partir de tais afirmações a presente dissertação corrobora a natureza do existencialismo como “condicionada” à tensão da existência.

lhe acompanhou por toda a vida. Este episódio merece uma atenção especial, pois foi devido a ele que o jovem Søren foi exposto a um cristianismo extremamente severo. O remorso do pai pela falta cometida contra Deus espalhou-se pela família e a atingiu “até a medula”. “O horrível que sucedeu àquele homem que um dia, quando criança, ao guardar os carneiros na planície da Jutlândia, sofrendo fome e frio, subiu a uma elevação e amaldiçoou a Deus. A esse homem era impossível esquecer este fato, embora tivesse oitenta e dois anos” (REICHMANN, 1971, 18).

A contenda contra o jornal “O Corsario” constitui outro acontecimento que exigiu muito de Kierkegaard. Em sua inocência, achou que a população de Copenhague sairia em seu socorro e o protegeria dos ataques do mencionado jornal. Além de tal defesa não ter existido, o jornal passou a concentrar suas “energias” em satirizar e menosprezar sua pessoa, havendo relatos em seu diário que, crianças que o viam na rua, riam-se dele devido ao achincalhe deste órgão de imprensa. “Minha existência era a expressão de um princípio grego e agora se estropiou. O que foi que a estropiou? Ah! O abuso da imprensa. No fundo é ela que destrói toda personalidade. Por seu intermédio, um velhaco insignificante pode parecer culto, escrevendo e imprimindo para milhares de leitores”. (REICHMANN, 1971, 30).

O rompimento com sua noiva foi outro fator decisivo na vida de Kierkegaard e teve grande repercussão em sua produção filosófica. As pessoas solitárias estendem a mão depressa demais para quem lhes dedica afeto, e foi isso o que aconteceu com Søren. Em pouco tempo condicionou sua alegria à felicidade da jovem Regine Olsen. O rompimento se deu quando Kierkegaard notou ser um espírito demasiado ensimesmado para dividir sua existência com outra pessoa, mesmo que com uma esposa. Como diz Jean Wahl: “Søren ficou sendo para sempre o amante sem nenhuma imediatidade com o seu amor”. Retirou-se do relacionamento, compreendendo tal rompimento como um sacrifício necessário à sua edificação cristã.

Trata-se de uma interioridade que exigia, de uma maneira quase incoerente, um alicerce singular. O maior problema de Kierkegaard foi o próprio Kierkegaard. Quis viver algo impossível de ser vivido³⁴. “Seu demônio reflexivo não

³⁴ A corrente de calamidades citada acima bem demonstra a realidade do autor estudado. Somadas a uma religiosidade melancólica e quase doentia, juntamente com uma intelectualidade penetrante e perspicaz, Kierkegaard molda um arcabouço filosófico que busca a sublimidade do indivíduo como fim último do “eu”.

demorou a investir contra o que se anunciava como uma inesperada felicidade. A espontânea alegria de Regine diante da sua melancolia acabara por revelá-la a ele mesmo. Quanto mais ela se mostrava envolvida e confiante, tanto mais ele se sentia desamparado, despreparado. Longe de serenar seu tormento, o amor só fizera perturbar sua consciência angustiada. Impôs-se o rompimento” (FARAGO, 2006, 52).

Talvez eu pudesse reproduzir a tragédia de minha infância, a chave horrível de toda a vida religiosa, que pavorosas suspeitas colocavam sorrateiramente em minhas mãos e que minha fantasia as pregava na alma a golpes de martelo, numa novela com o título: A família enigmática. Esta deveria começar com um idílio patriarcal, pois assim ninguém chegaria a suspeitar de nada até que, de súbito, fosse pronunciada a palavra que tudo explica, para horror de todos. (...) Deus de misericórdia, como meu pai em sua melancolia me fez tão grande mal – um velho que descarrega toda a sua melancolia sobre uma criança, para não falar do que é mais horrível ainda e, no entanto, o melhor dos pais (REICHMANN, 1971, 18).

Seu comportamento, algumas vezes hostil, algumas vezes zeloso, permitiu-lhe reconhecer o caráter trágico da existência e “transportá-lo” à sua concepção filosófica. Direcionou sua energia na busca de um fundamento seguro para sua vida e encontrou na fé repouso e alegria. Nunca abandonou a racionalidade; não se igualou a fanáticos ou usou sua fé como um “escudo”.

Kierkegaard muitas vezes foi acusado de “esquivar-se” da filosofia e procurar refúgio em uma espécie de poetar filosófico. “A obra de Kierkegaard constitui um esforço para relacionar em termos de modernidade a dialética da fé, como certeza interior que antecipa o infinito” (FARAGO, 2006, 13). Ele nunca se apartou do “trabalho do conceito”, da pesquisa, do ato de esmiuçar, de refletir sobre o que parece certo com uma dedicação enamorada. Se sua obra pode, em algum momento, ser desqualificada como produção filosófica, deve-se dizer, na mesma sentença, que ela toma emprestada desta a linguagem, a exigência de rigor e a coerência. Uma tarefa dialeticamente difícil, porém necessária³⁵.

Podemos destacar, sem receio de erro, que a influência socrática ocupou o maior destaque na produção intelectual de Kierkegaard. “Sócrates, o homem que

³⁵ Dialeticamente falando Kierkegaard procura esmiuçar conceitos existenciais através da análise de fenômenos observados na existência humana, a partir de episódios como o “sacrifício de Abraão”, o “pecado de Adão” e a ressurreição de Lázaro, entre outros. Tais episódios foram o objeto de estudos do filósofo dinamarquês, e sua investigação demonstrou importância filosófica, psicológica e dogmática.

inventou o indivíduo ou, em outras palavras, a transcendência da consciência singular em face do todo da cidade, foi o primeiro mestre de Kierkegaard” (FARAGO, 2005, 64). A enigmática influência de Sócrates necessita de mais esclarecimentos. Como é sabido, Sócrates não deixou seu “legado” de maneira escrita, o que sabemos sobre ele chegou até nós através de seus discípulos, contemporâneos e comentadores. Reduzir-se-á esta lista a três nomes, a saber, Platão, Aristófanos e Xenofonte³⁶, e a partir destes procurar-se-á estabelecer a imagem que Kierkegaard formou do “filósofo da praça”.

Como uma consequência disso é preciso utilizá-los com uma certa cautela, e cuidar de fazê-los parar no instante em que eles começam a arrebatá-los. Mas por fim se torna necessário, para que a gente mesmo não seja culpado de uma arbitrariedade, ter alguém a quem recorrer, razão pela qual eu procurei ser eu mesmo um terceiro à frente de cada um. Depois eu fiz o todo chegar a uma confrontação final. Com isso, eu consegui viabilizar uma possibilidade de ser capaz de esclarecer a discrepância entre as três concepções graças a uma concepção de Sócrates correspondente. (...) Durante esta investigação eu tive sempre algo *in mente*, ou seja, a concepção definitiva, sem que por isso me pudesse inculpar-me de algum jesuitismo inteligente, ou de ter primeiro escondido, procurado e depois encontrado o que há muito eu já havia encontrado. A concepção final apenas sobrepairou como uma possibilidade a cada pesquisa; cada resultado foi a síntese de uma reciprocidade; com esta, a concepção se sentiu atraída ao resultado que ela deveria explicar, e aquilo que devia ser explicado, atraído para ela” (KIERKEGAARD, 2006, 125).

A afirmação acima encontra embasamento em várias passagens das obras kierkegaardianas. Como sua dissertação de mestrado, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, defendida em 1841. “*O conceito de ironia* contém a verdadeira plataforma, o programa em seus aspectos temáticos e metodológicos que se desenvolverão ao longo da produção kierkegaardiana. (...) A dissertação expõe o método do irônico, o método socrático que depois será aplicado a serviço da ideia kierkegaardiana” (VALLS, 2006, 10). Ali se identifica o intelecto brilhante de um jovem com menos de trinta anos, mergulhado nos estudos de Platão e Hegel e que, no desenvolver da referida obra, mede forças com o grande mestre alemão. Kierkegaard nunca renunciou do uso da ironia, e esta está, em seus trabalhos, sempre associada a Sócrates.

³⁶ As três perspectivas sobre Sócrates adicionam e subtraem características, tendo sido a imaginação e a inclinação pessoal de cada um o que moveu a descrição de Sócrates. “No que tange à relação de Aristófanos com Xenofonte e Platão, encontram-se em Aristófanos elementos dessas duas concepções. O misterioso nada, que propriamente constitui a *pointe* na vida de Sócrates, Platão procurou preenchê-lo com a ideia, e Xenofonte com as prolixidades do útil. Aristófanos, portanto, conseguiu captar este nada, não como liberdade irônica, na qual Sócrates o gozava, mas sim de tal modo que ele constantemente mostra a vacuidade que há aí” (KIERKEGAARD, 2006, 124).

Após Sócrates, deve-se colocar Hegel como a grande influência sofrida por Kierkegaard. A filosofia hegeliana, segundo o próprio Kierkegaard, é uma “sedutora voluptuosidade”; encanta como o olhar da víbora. Abarca num sistema magistral conceitos sensíveis e suprasensíveis. A estética, a moral, a política, o espírito absoluto; tudo encontra seu lugar no sistema de Hegel. “Kierkegaard censura Hegel pela sistematização do pensamento, repreende-o por haver tecido uma imensa teia conceitual cujos fios capturam em suas determinações Deus, o homem e o mundo, sob a única invocação da razão soberana, recalcando assim a angústia e permitindo ao homem sentir-se justificado no centro de uma totalidade progressivamente justificadora (FARAGO, 2006, 68). A individualidade, a tensão da existência, como Kierkegaard as interpreta, foram banidas da sistemática hegeliana; esta é a principal crítica kierkegaardiana ao pensador alemão: Hegel desenvolve sua filosofia à margem da vida.

As concepções filosóficas a que o jovem Kierkegaard foi exposto contrastam com o cristianismo melancólico e obscuro inculcado em sua mente por seu pai. A consciência de um poder absoluto não é de fácil aceitação; e conciliá-lo com a realidade humana demanda não apenas fé, mas também autoconhecimento e temor a um elemento eterno que repousa em cada um. Kierkegaard desenvolveu sua filosofia mantendo ao “alcance dos olhos” sua fé, permitindo que esta participe da tensão da existência humana e lhe confira um caráter salvífico³⁷.

1.1: A ideia do “eu” como síntese e sua formação de acordo com Kierkegaard

“Em Kierkegaard, portanto, o homem não pode separar-se da fé, e esta, por sua vez, não pode separar-se do sentimento existencial” (FARAGO, 2006, 16). O homem como primeiro esforço na construção de uma filosofia; a condição humana vista

³⁷ A sublimidade a que o homem está destinado devido ao amor que Deus lhe dedica está condicionada à *paixão sublime*, a saber, à fé. Esta sublimidade está diretamente associada à fé, e esta representará o amor que o homem dedica a Deus. Desta maneira, compreenda-se fé como a paixão mais elevada do homem, como condição para a sublimidade e, também, como medida do amor dedicado à Divindade.

sob uma perspectiva existencial. Na filosofia kierkegaardiana, a experiência e o processo de edificação consolidam-se sempre na primeira pessoa. O homem está à frente de si, na tarefa de si mesmo, perpetuamente interessado por si. Esta reflexão sobre si mesmo é de ordem ontológica, e não lógica. “Não nascemos homens, temos o dever de vir a ser homens. Nada pode nos isentar da pena, do trabalho, da disciplina que isto implica” (FARAGO, 2006, 234).

O axioma da antropologia kierkegaardiana é simples: ainda que todo homem se desenvolva com liberdade, não se cria a si mesmo a partir do nada; ele se recebe sob a forma de uma condição específica na qual está inscrita a necessidade de se arrancar da animalidade, dando-lhe como tarefa a realizar sua pessoa concreta. Dado a si mesmo sob a forma da imediaticidade, lançado no mundo sob a forma do corpo e de sua reverberação psíquica (a alma), deve ele chegar ao espírito, à faculdade de síntese reflexiva (FARAGO, 2006, 76).

Sua filosofia busca um resgate da subjetividade e da interioridade vivas. E a “energia” que o homem concentra em sua fé representará não apenas o amor que ele dedica a Deus, mas também a profundidade de seu ser, seu valor enquanto homem e uma ruptura com a realidade finita. Esta ruptura ocorre a partir do *salto qualitativo*. Uma mudança na qualidade, um novo alvorecer surge diante do homem. O *salto* representa uma evolução da realidade vivida até o momento em direção a uma realidade “diversa” (a queda da inocência para a culpa também constitui um salto, como será exposto adiante). Pode-se exemplificar isto através da evolução do desespero. Como foi citado ainda na introdução, o homem, quando desespera, num primeiro momento imagina estar sendo constrangido por uma situação externa, algo casual, algo que está fora do seu controle. Porém, quando este mesmo indivíduo toma consciência da verdadeira natureza desta enfermidade, do seu caráter imanente, intrínseco, há uma mudança na qualidade. A consciência da “real situação”, segundo Kierkegaard, aproximará o indivíduo de seu destino espiritual.

1.1.1: Uma análise dos mecanismos de investigação da fé e de sua importância para a edificação do “eu”

A fé considera cada um de nós como oriundos da infinitude³⁸ e do amor que Deus dedica aos homens; concebe o homem como “diante de Deus” e tem Deus como medida do homem. Num só movimento, retira o indivíduo de sua obscura realidade e o guia ao seu destino espiritual. A racionalidade, neste caso, está impregnada de conceitos subjetivos e, portanto, deve metamorfosear sua natureza objetivista para um caráter “contemplativo”, de maneira que não mutile seus fundamentos primeiros. O processo de racionalização cumpre um papel fundamental, conduzindo a análise até sua realidade subjetiva e paradoxal. Trata-se do processo lógico da busca da verdade. Este processo ocupa-se e exige fundamentos passíveis de experimentação e demonstração; a exemplo de Arquimedes de Siracusa, que meditava de uma maneira imperturbável sobre seus círculos à procura da veracidade de seus cálculos³⁹.

Quando o processo de racionalização põe-se em movimento, a lógica “toma assento na primeira cadeira” e qualquer atitude alheia a ela é vista com “maus olhos”. A racionalidade constitui o desenvolvimento e o objetivo da realidade empírica; ela não reconhece uma instância que lhe seja superior ou que fuja à sua compreensão. Se tal afirmação for verdadeira, nunca houve fé no mundo e estaremos corretos em chamar Abraão de assassino. A razão sustenta a vacuidade cética, a inexistência de um poder superior protetor e zeloso e uma auto-suficiência capaz de suprir o homem em suas características imanentes, sensíveis e supra-sensíveis. Sob a questão citada, mover-se-á a presente análise⁴⁰.

³⁸ Nas linhas anteriores admitiu-se que o homem é uma síntese de finito e infinito, temporal e eterno. Um dos elementos é limitado e o outro é ilimitado. Logo, quando se utiliza o termo infinitude faz-se uma referência exatamente ao caráter eterno e incorruptível do homem.

³⁹ Relatos históricos afirmam que a imperturbabilidade e o amor que o matemático grego dedicava à ciência era tal que quando os romanos tomaram Siracusa e prenderam Arquimedes, suas últimas palavras foram: *nolite perturbare circulos meos* (não perturbe os meus círculos).

⁴⁰ Kierkegaard empreende uma volta à subjetividade viva, e assim devolve à interioridade uma posição de destaque numa construção filosófica. Retira a supremacia da análise objetiva e fundamenta a verdade sobre conceitos subjetivos, a saber, a fé e o paradoxo. Tais elementos conduzem o homem à consciência da Divindade, e a harmonia com este elemento Divino corresponderá à finalidade última do eu.

Segundo a perspectiva cristã, porém, o mecanismo de racionalização não compreenderá mais um *telos*, mas uma realidade a ser superada em benefício de uma realidade superior. Segundo Kierkegaard, esta realidade superior à racionalidade, a saber, a cristandade, quando o homem lhe dedica todo o amor que lhe cabe, suspende o elemento racional e passa a reinar absoluta na existência humana. O exemplo de Abraão torna mais clara esta perspectiva. Abraão abandona sua razão em nome da fé; não refletiu sobre o absurdo de sua viagem ou sobre o terror que lhe aguardava na montanha de Moriija. Agiu conforme o desejo de seu coração.

Podemos entender “razão” em muitos sentidos. Quando falamos em razão pensamos geralmente também no irracionalismo, e uma das acusações que se costumava fazer a Kierkegaard é a de que ele seria um irracionalista: seria um autor incapaz de fazer uma síntese, perdido entre a tese e a antítese, um hegeliano que não mastigou e assimilou bem o seu Hegel e a sua dialética, enfim, um irracionalista no sentido lógico; e, também, um coitado, um infeliz no amor, que confundia filosofar com suspirar, fazer confidências sobre sua ex-noiva, de modo que sua filosofia seria uma novela de segunda categoria. Seria um irracionalista: pois não teria levado a sério o trabalho filosófico, o trabalho do conceito. (...) tudo isto não passa de uma série de preconceitos, uma visão completamente deturpada, pois Kierkegaard é um dos autores mais racionalistas que se pode imaginar, pelo menos no sentido de esmiuçar racionalmente, de pesquisar (VALLS, 2000, 177).

Desta maneira, não nos será lícita uma demasiada inclinação pessoal ao elemento religioso, em que a subjetividade guia cada um segundo suas inclinações e em cada um é capaz de gerar uma concepção singular. Não se pode abrir mão do trabalho do conceito, do esforço conceitual. Não se pode confundir profundidade com obscuridade, pois, se tal acontecer, não importa sobre o que o investigador se dedique, seu trabalho será faina perdida. O que se ambiciona é que a investigação não seja tragada por um abismo de possibilidades, mas que observe, pesquise e esmiúce o objeto proposto. Em contrapartida, não se deve permitir um elogio à razão em detrimento à fé. Gradativamente deverá seguir a presente análise, buscando uma língua comum entre as duas realidades. Questionar ambas e, se possível personificá-las⁴¹; quando conveniente, posicionar-se acerca da problemática exposta.

⁴¹ O presente trabalho recorrerá a esta tentativa de personificação para a melhor compreensão dos conceitos expostos. Subjetividade e objetividade, recorrendo à análise de um fenômeno pertinente à ocasião, desvelam dados importantes para a análise filosófica. Abraão será a figura perscrutada neste primeiro capítulo. Adão será “analisado” no segundo capítulo, de acordo com o contraste psicologia/

Trata-se de um assunto deveras delicado, em que movimentos bruscos podem pôr toda a investigação em dúvida. O tema, a saber, a influência religiosa numa produção filosófica, deverá ser apreciada de maneira dicotômica⁴². O conhecimento subjetivo, movimento sem deslocamento, deverá conter em si uma parcela da resposta buscada. A objetividade, ou aqui compreendida como a capacidade humana de racionalizar um fenômeno, será responsável pelo componente sensível a que a análise é suscetível. A observação e inquirição correspondem ao ato de racionalização. Diferente da investigação subjetiva, cujos caracteres primam o elemento associado à interioridade humana, o ato de racionalizar um fenômeno repousa numa análise que visa, em última instância, provar a veracidade do dado observado valendo-se da lógica e de seus desdobramentos. Não objetivar elementos cuja essência repousa exclusivamente na subjetividade será uma máxima a ser seguida. Igualmente, a subjetividade deverá abarcar apenas os elementos que lhe são inerentes. A mediação entre estas duas realidades guiará esta pesquisa.

A “dialética” da existência humana ocupou os esforços de Kierkegaard. Como foi citado, trata-se de um autor racionalista, que esmiúça o objeto de sua pesquisa. Certa ignorância paira em torno da ideia que muitos formaram acerca dele, com o obscuro título de “pai do existencialismo”, um angustiado e melancólico pensador do absurdo, um noivo frustrado que canaliza sua raiva contra a Igreja Protestante da Dinamarca; enfim, um escritor incapaz de formular um pensamento racional. Se tais afirmações forem verdadeiras, como interpretar a seguinte colocação do filósofo alemão Martin Heidegger: “quem levou mais longe a análise do fenômeno da angústia foi S. Kierkegaard e isso, mais uma vez, dentro do contexto teológico de uma exposição ‘psicológica’ do problema do pecado original” (HEIDEGGER, 2006, 257). Teria o grande pensador alemão se equivocado? Teria sido encantado pelas palavras melancólicas de Kierkegaard, semelhante aos ouvintes de Orfeu ao serem expostos à bela melodia que vinha de sua lira? E o que dizer de Jaspers, Adorno, Kafka, Karl Barth, entre outros? Os alemães, principalmente os citados, tem uma tendência para

dogmática. O terceiro capítulo se deterá numa investigação de caráter mais conceitual, porém abrangendo, de maneira superficial, a ressurreição de Lázaro.

⁴² A dicotomia mencionada refere-se à investigação objetiva/ subjetiva. Como foi esclarecido já nas primeiras páginas do presente trabalho, estes serão os mecanismos de análise utilizados e deverão estar em concordância com a Psicologia e a Dogmática. Não deverão afastar ou obscurecer uma à outra, mas sim complementar-se.

reflexões dialéticas. Seria a dedicação de tão elevados espíritos ao estudo do dinamarquês um triunfo da demência?

1.2: Os conceitos de objetividade e subjetividade e seus desdobramentos na filosofia kierkegaardiana

Objetivamente, é impossível analisar o objeto *interioridade*, o objeto *crença*, o objeto *religiosidade*, ao menos de uma maneira integral⁴³. Subjetivamente, como tais elementos *são* o cerne da existência humana e estão diretamente relacionados ao *ser* da interioridade, estes elementos compreendem a ideia de verdade na filosofia kierkegaardiana. Esta ideia pode ser identificada como uma herança socrática. O “filósofo da praça”, apesar de sua declarada ignorância, aproximou-se da verdade o máximo que um pagão é capaz de fazê-lo, de acordo com a concepção kierkegaardiana de verdade. Ao incitar os atenienses a uma reflexão sobre si próprio, Sócrates procura conduzi-los à verdade pagã vigente naquela época, a reminiscência.

Kierkegaard, admirador confesso de Sócrates, compreende a sabedoria do socratismo e a transporta para a sua concepção, a saber, a cristã. Mas em que o dinamarquês fundamenta a afirmação de que a interioridade é a verdade? Em primeiro lugar é preciso ter claro o cristianismo inabalável que Kierkegaard nutria em seu coração. Em seguida, deve-se manter diante dos olhos sua ideia de divindade. Para os cristãos que possuem tamanha fé Deus sempre será a Verdade Absoluta. Tal Verdade, de maneira alguma, pode ser apreendida ou repousar em cálculos objetivos, ou ser estudada através de equações. Só há uma maneira de se chegar à Verdade: através do bem aventurado esforço de voltar-se sobre si mesmo e ali, no âmago do seu próprio ser,

⁴³ Neste momento da investigação torna-se latente a importância do elemento subjetivo. A crença, a religiosidade e a interioridade, subjetivamente falando, serão analisadas não de maneira imediata, como um desdobramento natural do comportamento individual, como algo “demasiado humano”, mas sim como fundamento da existência. A interioridade será o âmbito em que a crença e a religiosidade se desenvolverão. Crença e religiosidade representam, neste sentido, não apenas objeto de uma investigação, mas algo contido na essência humana, algo que acompanha o homem e que desde sempre paira em torno dele.

reconhecer a parcela da eternidade que repousa no “eu”. Desta maneira, a subjetividade é concebida como verdade por ser a via que conduz o homem de fé à divindade.

“Quando o assunto é tratado objetivamente, o sujeito nunca vem a relacionar-se com a decisão num estado apaixonado e, ainda menos, num estado apaixonado que revele um interesse infinito. A culpa não está na paixão infinita, mas no fato de que seu objeto tornou-se um objeto de aproximação⁴⁴” (REICHMANN, 1971, 212). Quando se trata de uma investigação sobre o âmago da existência, a análise objetiva pode dar muitas respostas, porém nenhuma delas é decisiva, já que a decisão final de tal investigação repousa na subjetividade.

A própria existência da subjetividade como condição de possibilidade de uma empreitada objetiva indica a anterioridade e superioridade do sujeito sobre seus objetos. A ciência tende a nos induzir em erro e, quanto ao trabalho consentido para vir a serem objetivos, muitos o conseguem de maneira suficientemente animal. Ser sujeito não é coisa ordinária. Isto não fica no campo da objetividade, mas de um empreendimento interior eminentemente ativo, um trabalho sobre si mesmo (FARAGO, 2006, 182-183).

A objetividade apenas será capaz de fornecer informações sobre uma relação em que objeto e indivíduo constituam elementos distintos. Objetivamente, é inadmissível dizer que o próprio sujeito constitua a verdade, como a análise acima demonstrou. Usando uma expressão espirituosa, tal caso seria uma “bruxaria dialética”. “A especulação faz abstração da existência. Existir, para ela, torna-se ter existido. Enquanto abstração, a especulação não pode jamais tornar-se simultânea à existência e não pode compreender a existência enquanto existência, mas apenas retrospectivamente” (REICHMANN, 1971, 234).

A subjetividade relacionar-se-á com a própria relação, ou seja, formará um elo indissolúvel em que a união corresponde à natureza da relação, semelhante à noção de *eu* kierkegaardiana, a saber, “o eu é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas somente consigo própria” (KIERKEGAARD, 1979, 195) e, orientando-se através de tal relação, volta-se para sua própria interioridade. Não

⁴⁴ O mencionado “interesse infinito” refere-se à parte infinita da síntese, a parte que advém direto da divindade. Um interesse infinito recebe este nome por não perder de vista, mesmo no calor da investigação, o elo que une o homem a Deus (o “eu”) e mantém diante dos olhos a possibilidade de uma comunicação viva com a fé.

há uma existência à parte da subjetividade no seu relacionar-se com o indivíduo. Neste caso, de uma relação que se volta sobre si própria, esta última relação, este ato de refletir sobre si, tem o caráter de um “terceiro termo⁴⁵” positivo, e assim tem-se o *eu*⁴⁶. Por este motivo, a saber, a impossibilidade da especulação em harmonizar a existência com a interioridade, a objetividade é incapaz de uma análise contundente da subjetividade e das paixões que pairam em torno dela. Não há sistemática capaz de analisar uma relação que se relaciona apenas consigo própria. A verdade agora repousa num *paradoxo*.

1.3: A instituição do conceito *paradoxo* e seus desdobramentos segundo a filosofia kierkegardiana

Funda-se o paradoxo quando a existência do eterno e do homem são colocadas lado a lado. Tal ato ocorreu apenas uma vez na história da humanidade e nunca mais tornará a acontecer: trata-se do paradoxo do homem-Deus, personificado na figura de Jesus Cristo. Quando a eternidade, em todo o seu esplendor e sublimidade, passa a participar da temporalidade, quando uma figura perfeita, auto-suficiente, capaz de criar um universo e permanecer estática assume a forma de um servo e submete-se à humanidade, segundo a concepção kierkegardiana, surge o paradoxo. Se a investigação seguir de maneira descuidada, a prova será substituída por uma definição conceitual, e o paradoxo permanecerá oculto. O paradoxo, num sentido subjetivo, pode ser compreendido, interpretando-se a filosofia kierkegardiana, como uma prova de amor. E, como todo amor, sua base repousa no amor próprio. Portanto, a aceitação do paradoxo também pode ser entendida como uma paixão correspondida.

⁴⁵ O primeiro termo é a alma, o segundo é o corpo e o terceiro é a relação que se volta sobre si, que recebe o nome de espírito.

⁴⁶ Seguindo a filosofia kierkegardiana, a natureza do “eu” confere duas possibilidades acerca do estabelecimento da síntese, da relação: esta foi estabelecida por si própria ou por outrem (daí também provém a natureza do desespero, tema que será melhor abordado no terceiro capítulo). Por não ser capaz de constituir-se e manter-se, admite-se que a divindade criou e mantém a relação.

Tal paradoxo não serve para mediação, pois repousa no fato de o indivíduo ser exclusivamente indivíduo. Visto que ele deseja expressar seu dever absoluto no geral e tomar consciência daquele neste, toma consciência de que está em crise e, não obstante a sua resistência a esta conturbação, não pode concretizar o seu dever absoluto; e se não resiste, peca, ainda que seu ato traduza *realiter* coisa que era seu dever absoluto. Que teria de fazer Abraão? Se falasse a outro: amo Isaac acima de qualquer coisa; “é por esse motivo que me é tão doloroso imolá-lo”, o seu interlocutor ter-lhe-ia retrucado, encolhendo os ombros: então por que motivo o deseja fazer? (KIERKEGAARD, 1964, 81).

Trata-se da paixão paradoxal da inteligência, a saber, “descobrir algo que o próprio pensamento não é capaz de pensar” (KIERKEGAARD, 1995, 62). Desta maneira, pode-se conceituar o paradoxo também como o “absolutamente diferente”. A partir desta definição, surge a seguinte questão: o paradoxo é o *absolutamente diferente* ou é a referência intrínseca do “eu” ao *absolutamente diferente*? A diferença absoluta repousa no pecado, pois é este que alarga cada vez mais o abismo que separa o homem da divindade. Como foi afirmado, o pecado assim como o salto qualitativo e as demais determinações exclusivamente subjetivas, não podem ser analisadas de maneira satisfatória pela Psicologia nem pela Ética. A inteligência não pode compreendê-lo de maneira absoluta, nem pode negar-se absolutamente a fim de compreendê-lo. Neste caso, pensar no homem segundo sua semelhança com Deus, apesar de ser uma atitude religiosamente louvável, não nos fornecerá a resposta almejada. A diferença absoluta deve ser pensada exatamente como se autodefine: como diferença. E, segundo Kierkegaard, a principal diferença entre estas duas naturezas, a saber, a humana e a divina, repousa no pecado e, conseqüentemente, na culpa.

Implícito no paradoxo há uma harmonia perfeita entre o finito e o infinito, a saber, o Deus que se fez carne. A natureza Divina como existência finita; o paradoxo. Tentar explicar o conceito de paradoxo de maneira objetiva, a “golpes” de dialética e retórica, poderá fornecer o conceito paradoxo, mas não adentrará sua natureza. A verdade velada permanecerá obscura. O paradoxo será “compreendido” (até onde a capacidade humana é capaz de entender a divindade) a partir do momento que o indivíduo dedicar-se à fé. Esta “compreensão” se tornará medida de verdade e falsidade e, desta maneira, constituirá um *telos*, como foi afirmado. Quando este *telos* passa a vigorar na existência individual, nada que pertença à finitude poderá atingir este “eu”, pois agora ele está acima do geral, acima da Ética.

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 ocupar-se dele. Porque, pretender exprimir a sua relação com ele negando a existência deste desconhecido não dá certo, visto que o enunciado desta negação envolve precisamente uma relação. Mas o que é então este desconhecido (pois dizer que ele é o Deus significa simplesmente dizer que ele para nós é desconhecido). Enunciando-se sobre ele que ele é o desconhecido, dado que não se pode conhecê-lo, e que, mesmo assim se pudesse conhecê-lo, não se poderia enunciá-lo, a paixão não se dará por satisfeita, embora ela tenha captado corretamente o desconhecido como limite: mas o limite é justamente o tormento da paixão, ainda que ao mesmo tempo seu incitamento. E, no entanto, ela não consegue ir mais adiante, quer ela arrisque uma saída *via negationis*, quer *via eminentiae* (KERKEGAARD, 1995, 70-71).

O paradoxo é “o limite das relações que um existente mantém com uma verdade eterna essencial” (FARAGO, 2006, 166). Por esta razão, Kierkegaard deixa claro não haver o paradoxo *em si*; eternamente falando não há paradoxo. Este apenas existe na esfera finita, ou seja, para a limitada compreensão humana. Podemos conceituar o paradoxo como uma paralisação na capacidade de percepção, numa incapacidade de assimilar algo ou algum conhecimento; o incompreensível, o inaudito para o conhecimento do homem⁴⁷. O indivíduo vê-se diante de uma realidade insondável pela especulação; não há linguagem de natureza objetiva que permita a comunicação entre o paradoxo e a investigação especulativa. A racionalidade encontra-se suspensa. Seu caráter de *telos* não se sustenta diante da realidade cristã. Quando a fé avança, no sentido de amadurecer, crescer e medrar, a Ética perde sua natureza de mediadora da realidade⁴⁸. Apenas através da fé haverá tal possibilidade, e esta está diretamente condicionada à energia que o homem concentra nela. Do ponto de vista divino, teocêntrico, não há paradoxo. Não há limites para o conhecimento divino, nenhuma espécie de informação ou realidade está alheia a Deus e sua sabedoria, como nos afirma o pensador dinamarquês.

⁴⁷ O paradoxo, segundo Kierkegaard, é impossível de ser investigado por análises objetivas. Pode ser compreendido apenas subjetivamente, em que a interioridade, por meio da fé, aceitará o paradoxo sem se escandalizar (o conceito de escândalo será melhor exposto no sub-capítulo seguinte).

⁴⁸ Podemos identificar esta evolução recordando o conceito de *salto qualitativo*. Houve uma mudança de qualidade na realidade vivida. A Ética (leia-se *estádio ético*) foi superada em prol de uma realidade superior (leia-se *estádio religioso*). Este segundo estágio representa o destino espiritual do homem, que a partir de então será designado *cavaleiro da fé*, como ficará exposto adiante. Assim como há uma mudança da primeira “realidade humana” (*estádio estético*) em que o homem vivia para o imediato e para o desejo, há o *estádio ético*, em que a Ética é suprema.

A partir da exposição acima se pode compreender o paradoxo de duas maneiras: o *paradoxo relativo* e o *paradoxo absoluto*. “O paradoxo relativo relaciona-se com a diferença relativa de pessoas mais ou menos inteligentes, mas o paradoxo absoluto, justamente enquanto absoluto, não pode se relacionar senão com a diferença absoluta pela qual o homem se distingue de Deus e não com a disputa entre homens para saber se um é um pouco mais inteligente do que o outro” (REICHMANN, 1971, 246). O paradoxo absoluto, que interessa à presente pesquisa, é o paradoxo do homem-Deus, do Deus que se fez carne, do eterno que assume um corpo temporal.

O paradoxo da fé consiste, portanto, em que o indivíduo é superior ao geral, de maneira que, para recordar uma distinção dogmática hoje já 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. Nestas condições, quando se diz que é um dever amar a Deus, exprime-se algo que difere do anteriormente dito. Porque se esse dever é absoluto, a moral encontra-se rebaixada ao relativo. 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 próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o seu dever (KIERKEGAARD, 1979, 151).

Objetivamente falando, o termo paradoxo perde sua associação à verdade. Assume o papel de uma quimera. Desqualificada, a subjetividade neste caso encontra-se desterrada. Na busca pela verdade, a pretensão cientificista passará a agir por *aproximações*. Um elemento passível de ser objetivado é igualmente sujeito ao devir. Assim, trata-se de um elemento inacabado. Neste caso, não se pode afirmar que a verdade repousa no indivíduo (apesar deste também ser um elemento inacabado); tal apreciação é impossível, assim como a tensão da existência é alheia a esta mesma análise.

As paixões, em seu cerne, apanágio do ser humano e elemento que o torna reconhecível como um indivíduo, igualmente não podem ser abarcadas por um método especulativo. Um espírito especulativo esquece o que é o existir, ao menos nos momentos de avidez científica. A partir do momento que se concebe o *eu* e a *existência* como abstrações, e daí se espera extrair uma verdade acerca da interioridade humana, a pesquisa torna-se um trabalho de Sísifo. Desta maneira não se dá testemunho nem da

interioridade, nem da existência; “este filho gerado pelo finito e pelo infinito, pelo eterno e pelo temporal” (FARAGO, 2006, 86) acha-se num esforço contínuo que lhe permita sustentar a relação que lhe constitui harmoniosamente.

1.4: Johannes de Silentio e a concepção de Abraão

Neste momento da pesquisa, a especulação encontra terreno hostil, cabendo apenas à análise subjetiva, sob a tutela da Dogmática, esclarecer os conceitos mencionados; porém, para uma melhor interpretação de conceitos futuros, faz-se necessária uma análise pormenorizada de Abraão. Dados históricos à parte, o que se deve observar com olhos de Argos, são os elementos cujo campo de atuação é a interioridade.

Por ordem de Deus Abraão (naquele momento chamado Abrão) abandona a casa de seu pai, Taré, e vai para a terra de Canaã, como o Senhor lhe havia ordenado. Abrão passa por perseguições, guerras e perigos de toda sorte, porém o Senhor nunca lhe abandonou, mantendo-o a salvo dos ímpios e dos escarnecedores; os seus anjos protegem a Abrão e aos seus aliados e parentes, e o hebreu, apesar de exposto a grandes riscos, nada sofreu, pois a justiça divina tinha-o por bem aventurado⁴⁹.

A ordem divina, o holocausto exigido, o sofrimento enredado, a solidão, a angústia e o desespero que envolviam Abraão e, por fim, o reconhecimento de Deus e a recompensa eterna condensam num só caso alguns dos principais conceitos analisados

⁴⁹ Desde a saída da casa de seu pai até a ordem do sacrifício de Isaac, muitas coisas se passaram na vida de Abrão. Foi para o Egito, derrotou reis, fez alianças, teve outro filho com Agar, escrava de sua mulher, Sara, e a ele deu o nome de Ismael. Quando o Senhor afirma a Abrão que ele será o pai de uma multidão de povos, Deus passa a chamá-lo de Abraão. Foi circuncidado e ordenou que o mesmo fosse feito com todos os homens de sua casa. Rogou por Sodoma e intercedeu por Abimelec junto ao Senhor. Então, quando Abraão tinha cem anos Deus aparece a ele e lhe fala sobre o nascimento de Isaac. Os episódios anteriores ao nascimento de Isaac foram expostos rapidamente por não serem tema do presente trabalho. Porém, tal exposição fazia-se necessária para que ficasse claro ao leitor a aliança que havia entre Deus e o patriarca hebreu.

por Kierkegaard. Os conceitos citados constituíram, juntamente com seus respectivos desdobramentos, os objetos da análise desenvolvida no presente subcapítulo. Outro elemento importante da investigação que se segue é o autor da obra, o enigmático Johannes de Silentio.

Segundo Kierkegaard, o referido autor não é um crente fervoroso, apenas o “observador” feliz de um fato sublime. Assim como o romantismo cantou as belezas do amor, Silentio canta as belezas da fé. Johannes de Silentio se declara um “poeta da fé”. Sua produção possui um caráter estético e não religioso, apesar do tema da obra em questão. Não se deve esquecer que este é o mesmo autor da obra *Diário de um sedutor*, produção que versa sobre a sedução e o amor. Desta maneira, pode-se compreender a atitude poética do autor como uma característica capaz de manifestar-se tanto no terreno estético quanto no religioso. Na poesia muitos se tornaram heróis por causa de uma jovem, mas, segundo Kierkegaard, nenhum se tornou herói por causa de sua fé. O autor pseudônimo tenta suprir esta falta da maneira que lhe é possível. Pode-se dizer que a aura poética da construção kierkegaardiana encontra seu representante em Silentio.

O próprio nome do autor representa a intenção, Silentio, de acordo com o silêncio e a conseqüente solidão de quem se dedica à fé. Remete ao silêncio que acompanha a religiosidade. A verdadeira oração não se faz de requerimentos e reivindicações, o homem de fé não é um mendigo. No silêncio, segundo Kierkegaard, o indivíduo é mais receptivo ao eco da eternidade, a palavra divina que se encontra além dos sermões paroquiais. Vai além da imediatidade e representa a própria singularidade e imersão em si.

Também se pode observar o silêncio da sedução cavalheiresca, tema característico dos poetas e seus sedutores reflexivos, personificado nas obras kierkegaardianas por D. Juan. Pode-se destacar o porquê de um poeta e não um filósofo ser o responsável pela obra *Temor e tremor*. O filósofo esmiúça e analisa, conceitua e conclui. O poeta, em seu livre poetar, faz-se capaz de um elogio sincero, puro e, algumas vezes, inocente. Nada cria, mas é depositário fiel dos feitos heróicos que lhe são confiados⁵⁰. Por não ser capaz de realizar o feito do herói, nem de acompanhá-lo em

⁵⁰ “Silentio será o poeta que vai louvar a beleza da fé de Abraão, tal como fizeram Platão e Xenofonte com Sócrates. O poeta sempre canta o herói e não deixa que suas lutas caiam no esquecimento” (DE PAULA, 2009, 101). O elogio de Silentio traz em seu âmago a admiração e paixão que o poeta dedica ao

tal empresa, se satisfaz em manter a memória do herói sempre viva e presente aos demais, para que eles também participem, mesmo na forma de espectadores, de sua escolha.

O poeta não faz subir nada de seu próprio fundo, porém guarda zelosamente aquilo que lhe é entregue sob custódia. Vai pela escolha de seu coração; achado o objeto de sua pesquisa segue, de porta em porta, a recitar os seus versos e discursos a fim de que todos tomem parte em sua admiração pelo herói e sintam-se orgulhosos dele também. Esta é a sua atividade, a sua humilde tarefa, seu leal serviço na mansão do herói. Mantém-se fiel ao seu amor e combate diuturnamente contra as armadilhas do esquecimento, ávido de lhe arrebatá-lo. Desde que está cumprida a sua missão, entra na sua companhia. E o herói ama-o do mesmo modo com amor identicamente fiel, pois também para ele, o herói, o poeta é o melhor do seu ser; como uma apagada lembrança, com certeza, porém tão transfigurado quanto ele. Por este motivo não será olvidado dos que foram grandes. E se é necessário tempo, se ainda as nuvens da incompreensão apagam a figura do herói, virá, contudo, aquele que o amou e tanto com maior fidelidade se ligará a ele quanto maior for o seu atraso (KIERKEGAARD, 1964, 35-36).

Deter-se-á por um momento no objeto do poetar e na inclinação pessoal do poeta. O poeta não faz surgir de si o heroísmo cantado em suas obras; Silentio admite em algumas passagens da obra *Temor e tremor* não possuir a fé que está louvando. Exemplificando, assim como Shakespeare não viveu o amor que Romeu dedicava a Julieta, Silentio não possuía a fé que Abraão possuiu.

Seu leal serviço na mansão do herói é a fragilidade e a comoção que seus versos podem causar nos leitores da gesta do herói. O poeta canta suas façanhas, mas não é capaz de adentrar em sua subjetividade. Pode narrar aquele momento derradeiro, em que o herói encontra-se em perigo, pode descrever o amor que inflama seu coração e encharca seus olhos; quase podemos sentir o gosto amargo na boca que o herói sentiu diante do terrível que se aproximava, pode mostrar ao seu leitor que o que o amor exige deve ser pago a preço de alma. Porém, o “eu” que põe em movimento tamanho heroísmo, isto é vedado ao poeta descrever. A procela que começa neste “eu” quando a realidade o constrange diante do sacrifício exigido, isto lhe escapa à descrição. O que ele traz no fundo do peito, “no coração do próprio coração” (SHAKESPEARE, 2010, 25), apenas o *salto qualitativo* é testemunha.

herói. Zela pela causa do herói e sai em sua defesa sempre que necessário, afastando o esquecimento, tornando grande o seu feito e impedindo que sua luta seja olvidada.

1.5: O salto qualitativo e seus desdobramentos dogmáticos

Volte-se aos elementos subjetivos. A ordem divina se auto-define. É algo sublime e impossível de ser abrangido por qualquer tentativa objetivista que possa ser empregada. Não participa do cálculo humano. Kierkegaard bem o compreendeu e empreende uma análise pelos elementos subjetivos que entram em ação na solidão do sacrifício. Admite a impossibilidade de compreender Abraão e seu ato e detém-se na esfera paradoxal que paira em torno dele. Uma ruptura na realidade finita e sua abertura ao infinito se manifesta. É o que Kierkegaard denomina *salto qualitativo*⁵¹. Com a mudança de qualidade identificada na realidade humana, o salto qualitativo conduz o indivíduo ao terreno firme e familiar sobre o qual este sempre esteve: a parcela do Eterno confiada a ele por Deus na forma de um *eu*.

O salto qualitativo eleva o homem. O finito e o infinito estão ao seu dispor. Esta nova qualidade representa uma fé que não significa uma renúncia, uma negação. A fé, descrita por Kierkegaard como encontrada em Abraão, abre mão do finito não no sentido de um desapego absoluto, porém de uma certeza subjetiva de tudo recuperar.

Não obstante tudo isso, Abraão creu e creu para esta existência. Se a sua fé dissesse respeito à vida futura, ter-se-ia facilmente despojado de tudo, para deixar rapidamente um mundo ao qual já não pertencia. Não era, porém, deste tipo a fé de Abraão, se porventura isto é fé. Para dizer a verdade, não se trata nesse caso de fé, porém somente de remota possibilidade que presente seu objeto no horizonte distante, ainda que separado dele por um abismo onde se agita o desespero. A fé de Abraão era para esta existência; acreditava que envelheceria em sua terra, com honras e com o bem querer de seu povo, não esquecido pela geração de Isaac, o seu mais arraigado amor nessa existência, ao qual abraçava com tal afeto que é insuficiente dizer que cumpria com fidelidade o dever de pai conforme o espírito do texto: “o filho ao qual amas”. Jacó foi progenitor de doze filhos e amou apenas um. Abraão teve apenas um, ao qual amou” (KIERKEGAARD, 1964, 39).

⁵¹ O conceito de salto qualitativo será amplamente explorado por Kierkegaard por ser uma condição para o despertar espiritual inerente ao homem. O salto qualitativo pode ser compreendido como uma ruptura, uma elevação. A mudança na qualidade é exigida para a inserção no estágio existencial subsequente, a saber, para o estágio religioso (como será exposto adiante).

Ao abrir mão do finito em prol do infinito, recupera o primeiro por meio do *absurdo*, a saber, da intervenção divina, “conhecimento imediato de Deus no tempo” (REICHMANN, 1971, III). Quando o paradoxo e o entendimento humano relacionam-se de maneira harmoniosa, desta influência recíproca surgirá a paixão sublime, a saber, a fé. Na filosofia kierkegaardiana o paradoxo e o absurdo encontram seu antípoda no *escândalo*. “Se a inteligência nega o paradoxo, julgando-o irracional, o resultado vem a ser uma ‘paixão dolorosa’: o ‘escândalo do paradoxo’” (FARAGO, 2006, 174).

(...) Quer o escandalizado fique aí sentado esmagado, e quase como um mendigo crave os olhos no paradoxo, petrificado em seu sofrimento, quer ele se arme com o escárnio e alveje com os dardos da pilhéria, lançando-os como que à distância – ele está padecendo, e não à distância. Quer o escândalo chegue e arranque do escandalizado a última migalha de consolo e alegria, quer o fortaleça, o escândalo é, mesmo assim, um padecimento; ele lutou contra o mais forte, e o estado de suas forças corresponde, no aspecto corporal, ao de um lutador que teve a espinha dorsal quebrada, o que, diga-se de passagem, proporciona uma elasticidade toda especial (KIERKEGAARD, 1995, 77).

Trata-se de uma paixão infeliz, parente da inveja; uma admiração que dissimula. O indivíduo é incapaz de crer, então se escandaliza. Neste caso, o indivíduo é um padecente. Segundo o filósofo dinamarquês, mesmo quando o escândalo manifesta-se de maneira profunda e refinada, sua natureza é um padecimento. Não devemos esperar, segundo Kierkegaard, que o homem conheça por si só a natureza deste padecimento. Mesmo por que sua natureza não repousa na inteligência, mas no próprio paradoxo. “As palavras do escandalizado não vêm dele próprio, mas vêm do paradoxo, assim como aquele que faz caricaturas de alguém não inventa nada, mas apenas copia o outro às avessas” (KIERKEGAARD, 1995, 78).

Há no homem a presença imediata de um ponto de transcendência, do infinito no finito, e deste modo ele é à *semelhança de Deus* (*be-tzelem*, em hebraico). Disposição específica do humano, a semelhança desperta o homem para a superação em direção ao além em uma transcendência que é preciso evitar ‘materializar’ em uma representação. Esta capacidade do homem em ter acesso à transcendência ou à autotranscendência o define como uma estrutura essencialmente aberta. É precisamente isso que se designa com a palavra ‘espírito’, cuja capacidade de despertar é constitutiva da natureza do homem e totalmente estranha ao animal. É uma exigência de realizar aquilo que ainda não passa de um dado potencial. O homem não poderia ser um simples animal nem um ser absolutamente natural; deve ser, ao contrário, uma criação divina, deve nascer de Deus. Por este motivo, na gesta de Abraão,

explorada por Kierkegaard em *Temor e tremor*, ele, Isaac, não poderia ser sacrificado e, por isso, o texto do *Genesis* faz surgir um carneiro do meio do espinheiro. Pode-se exprimir a mesma coisa também dizendo que é chamado a uma existência escatológica, nas fronteiras do mundo finito, no domínio do último, do seu fim último (*eschaton*) (FARAGO, 2006, 89).

O sacrifício exigido e o sofrimento envolvido também constituem dados importantes. Constituem a essência da ordem divina. O homem tem apenas sua fé para oferecer à divindade, devendo possuir uma devoção inabalável. A divindade, mesmo conhecendo cada um intimamente, exige uma situação em que essa fé será provada e deverá permanecer imaculada. Assim, o sofrimento surge na realidade humana⁵². O sofrimento paira em torno do homem, emanando da desarmonia da síntese, ou seja, emanando do claudicar de sua fé.

Foi assim que, realizando minhas experiências, compreendi o religioso. Mas qual é a relação com a ideia, sobre a qual se pode questionar? Naturalmente uma relação divina. O sofrimento encontra-se no próprio indivíduo, que não é um herói estético. Sua relação é uma relação com Deus. (...) Sei que do ponto de vista religioso, ele (o indivíduo) se relaciona assim com o sofrimento porque posso apresentar dois homens que dizem a mesma coisa: Feuerbach que preconiza o princípio da saúde diz que a existência religiosa (antes, a existência cristã) é uma historia de sofrimento constante. Ele vos solicita que considereis somente a vida de Pascal. É suficiente. Pascal diz exatamente a mesma coisa: o estado natural do cristão é o sofrimento (da mesma maneira que a saúde é o do homem sensual), e Pascal foi um cristão e falou segundo sua experiência cristã (REICHMANN, 1971, 151-152).

Após o milagre produzido, a saber, Sara engravidar aos 70 anos de idade, como nos relata o Livro do Gênesis, Deus ordena que esse milagre seja reduzido a nada. Exige que o “filho da promessa”, Isaac, seja sacrificado ao mesmo Deus que lhe trouxera à vida de maneira miraculosa. A trágica marcha a Moriija exige de Abraão uma fé inabalável. Diferentemente dos *heróis trágicos* (aos quais o presente trabalho se reportará adiante), Abraão não pode dividir seu fardo com ninguém. Não pode anunciar

⁵² Vale lembrar que falamos sobre o homem consciente do seu destino espiritual; que possui uma ideia clara sobre o seu “eu”. Não faz abstrações sobre sua existência, não aceita seu “eu” como um enigma rebelde a qualquer introspecção. Em suma, não trai a divindade vendo sua origem em energias pouco explícitas; o homem de que se fala agora, pode-se chamá-lo de cristão.

sua tragédia nem mesmo almejar reconhecimento, pois não espera nada em troca, apenas provar sua fé e seu amor a Deus⁵³.

A alegria acaba, no entanto, por chegar, ela tem sempre a última palavra. Porque se nenhuma escola dura tanto tempo como a escola do sofrimento, nenhuma outra nos prepara para a vida eterna, e é finalmente possível que na escola da eternidade o discípulo ressuscite. Nem a filosofia, nem a ciência formam de fato para a eternidade. Não há outro mestre para isso além do sofrimento e a obediência que ele nos inculca. Isto é tão verdadeiro que aquele que foi e continua sendo a verdade, aquele que sabia tudo, acreditou ser boa uma única coisa: aprendeu a obediência pelas tribulações que sofreu (MESNARD, 1953, 76).

Apenas o sofrimento de Abraão é testemunha da ordem. Podemos afirmar que a fé exige sofrimento. No caso do patriarca hebreu esta verdade foi levada às últimas consequências. O sofrimento e infelicidade que se abateriam sobre ele partiriam de si mesmo, já que suas mãos desfeririam o golpe fatal em Isaac. Kierkegaard utiliza o termo *escola da eternidade* para exprimir o significado correto que o sofrimento exerceu na existência de Abraão, como na existência de todos os posteriores a ele que se dedicaram (e se dedicam) à *paixão sublime*, a saber, a fé. Abraão atende ao chamado de Deus, abandona os estágios finitos da realidade humana⁵⁴ e dirige sua existência segundo os ditames de sua fé.

Neste processo de autoconhecimento que o sofrimento exige do homem pode-se identificar dois movimentos distintos: num primeiro momento o sofrimento inculca no sofredor uma noção de obediência da qual a fé se valerá para que seus dogmas sejam passíveis de compreensão por parte do indivíduo; também gera uma auto-reflexão capaz de fazer-nos superar a troça e o escárnio que o indivíduo padece em vários momentos de sua existência. Enquanto sofre, o homem permeia sua interioridade em busca da causa de seu sofrer e, logo após, almeja uma ação que interrompa este processo calamitoso. Em outras palavras, o sofrimento é um dos estágios da fé. Sofrer faz parte da nossa natureza enquanto homens, e isto será superado apenas quando a fé

⁵³ Conforme a filosofia kierkegaardiana, podemos identificar o cavaleiro da fé como aquele que se renega a si próprio e se sacrifica ao dever; renuncia ao finito para alcançar o infinito. O isolamento será seu âmbito, não haverá quem o console ou quem chore por sua dor. O cavaleiro da fé encontra-se sozinho.

⁵⁴ Trata-se do *estágio estético*, *estágio ético* e *estágio religioso*. Cada estágio representa uma realidade humana e cada um move-se segundo uma perspectiva própria. O primeiro segundo o desejo, o segundo conforme a ética e o terceiro de acordo com a fé. Os dois primeiros são falhos e superáveis; no terceiro estágio observa-se uma fé madura e capaz de guiar o homem ao seu destino espiritual.

nos parecer tão comum quanto o próprio sofrimento. Foi do sofrimento que o próprio Deus se valeu para ensinar ao seu filho a verdadeira noção de obediência, por isso a nomenclatura *escola da eternidade*.

(...) A obediência humana, eis o que ele lhe ensinou. Porque a conformidade da sua vontade divina com a do seu Pai não é certamente a obediência como nós a compreendemos. A obediência pertence, portanto, ao seu rebaixamento, porque se sabe que ele se rebaixou e se tornou obediente. Mas o seu rebaixamento é a condição humana: assim, para o homem perante Deus, a obediência ensina apenas o sofrimento, e se isso é verdade em relação daquele que foi a pureza mesma, é muito mais quando se trata de um pecador: o sofrimento é, portanto, a única escola da eternidade. Porque a eternidade postula a fé, mas a fé postula a obediência. A obediência não pode conceber-se fora do sofrimento, a fé fora da obediência e a eternidade fora da fé. Mas no sofrimento a obediência é verdadeiramente obediência, na obediência a fé é a fé e na fé eternidade é verdadeiramente eternidade (MESNARD, 1953, 77).

A gesta de Abraão é cantada como um dos milagres da fé. E o título de *pai da fé* que lhe é atribuído com certeza não lhe foi cedido em vão. Os conceitos analisados culminam no próprio sacrifício. Cabe agora a análise do ato e dos fatos. O mais importante permanece submerso, oculto. O paradoxo eleva o homem acima do geral e não só avaliza, como também santifica os atos ordenados por Deus.

1.6: O esforço kierkegaardiano a favor do bom andamento da análise subjetiva

Como compreender essas informações a partir da filosofia? Como conceituá-las e interpretá-las filosoficamente à medida que a investigação avança? Como interpretar a eternidade sem paralisar o passado, o presente e o futuro? Sócrates poderá ajudar neste trabalho. Como mencionado, Sócrates participa do pensamento kierkegaardiano, dentre outras maneiras, como representante da ironia; “aquele que chega à ideia da dialética, mas não desenvolve a dialética da ideia” (DE PAULA, 2009, 71). Porém, neste momento, outras características do socratismo serão objeto de análise.

O que nos interessa agora é o Sócrates crítico das instituições e do modo grego de pensar. O Sócrates que impele os homens a voltarem-se a si mesmos. A ocupação enamorada de instruir o indivíduo sobre seu próprio ser. Hegel, *Herr Professor*, nos apresenta uma ideia de Sócrates que provavelmente influenciou o jovem dinamarquês em seus estudos sobre o socratismo.

Sócrates seria um momento crítico do espírito retornando para si mesmo, constituindo-se em uma unidade negativa e individual. O fim do objetivo seria a condição necessária tanto para a dialética como para a sofística, ocorrendo, nesse sentido, o fato do *eu socrático* substituir a especulação e o estudo da natureza. O princípio socrático por excelência será o homem como propósito (tal como aparece no *Protágoras* de Platão) e a *subjetividade infinita*; o princípio socrático consiste, pois, em que o homem descubra, a partir de si mesmo, tanto o fim de seus atos como o fim último do universo, em que ele chegue através de si mesmo à verdade (HEGEL, 1985, 39).

Kierkegaard, através de sua filosofia, empreenderá um esforço socrático a fim de positivar, validar sua análise filosófica. Começemos pelas semelhanças. Assim como Sócrates muitas vezes é citado enquanto crítico do Estado grego, Kierkegaard também dirigia severas censuras ao Estado dinamarquês. Ambos criticaram a contemporaneidade em que viveram e seu modo de pensar. Ambos acreditavam na subjetividade infinita e na imortalidade da alma (de maneiras distintas, é claro).

Kierkegaard concentrou boa parte de suas críticas à Igreja Protestante da Dinamarca a qual, segundo ele, teria corrompido as Sagradas Escrituras. Sócrates é acusado de não reconhecer os deuses reconhecidos pelo Estado e de introduzir novas divindades. A ideia da superioridade da subjetividade pode ser identificada em ambos os pensadores. A ideia pagã de Sócrates os afasta, porém o dinamarquês se valerá de concepções socráticas em várias passagens de sua produção intelectual.

Pode-se dizer que o pensamento de ambos convida a consciência a reconhecer-se como consciência. Convida-a às exigências e contradições que a vida nos impõe e ao poder de enfrentar a morte diretamente. É lícito banir este esforço da esfera filosófica? Não há nada no pensamento de Kierkegaard que remeta ao esforço filosófico? Não seria então o caso de localizá-lo corretamente no pensamento humano? Kierkegaard mantém uma comunicação viva entre a filosofia e a existência; alguém que tenta empreender uma construção intelectual a respeito da existência. “A obra de

Kierkegaard nos faz ouvir uma voz: é um homem que fala nessa obra. Pode-se com certeza tirar uma filosofia de *A doença mortal*, uma psicologia do *Diário de um sedutor*, assim como de *O conceito de angústia*; uma teologia ou uma ética de *A escola do cristianismo*, dos *Evangelhos do sofrimento*. Os *Discursos edificantes* podem nos sugerir uma arquitetura da alma que se há de construir” (FARAGO, 2006, 234). Tais informações corroboram o esforço do dinamarquês em construir um arcabouço filosófico acerca da existência, e não pregar uma ataraxia que beira os domínios da fábula. É preciso evitar pensamentos que, aliados a um caprichoso golpe de vista, rebaixem a filosofia da existência a um doce hábito de sofrer.

1.7: A angústia e o desespero envolvidos na gesta de Abraão e suas respectivas funções de arautos da interioridade.

Quando dirigimos nossa atenção a Abraão e ao seu sacrifício, a noção de interioridade deve assumir um papel fundamental. Devem vir à tona não apenas os elementos oriundos da ordem divina, mas também aqueles que já repousavam em seu âmago e que foram elevados após o ditame de Deus, a saber, a angústia e o desespero. Segundo Kierkegaard, todos os homens padecem de angústia e desespero; uma discordância da síntese, um “deixar-se seduzir” seja lá pelo que for, “um receio de não se sabe o quê de desconhecido ou que nem se ousa conhecer” (KIERKEGAARD, 2010b, 37), e não importa se tais sentimentos proporcionam o terror ou a doçura, eles encontram-se arraigados na natureza do “eu”. De acordo com Kierkegaard, tal entendimento traz luz ao que fora deixado em certa penumbra, pois conceber o homem como afetado pela angústia e o desespero, e compreender essas moléstias espirituais como oriundas da desarmonia da síntese, é concebê-lo como espírito, portanto, “segundo a suprema exigência de seu destino” (KIERKEGAARD, 2010b, 38).

Logo, angústia e desespero também deverão ser qualificados segundo a concepção que mais lhes aproxime da compreensão do homem exposta anteriormente, a

saber, como espírito. “A concepção corrente do desespero limita-se, pelo contrário, a aparência; é um ponto de vista superficial, e não uma concepção. Segundo ele cada um de nós será o primeiro a saber se é um desesperado ou não. O homem que se diz desesperado, ele crê que seja, mas basta que não creia, para passar por não o ser (KIERKEGAARD, 2010b, 38).

De igual modo ocorre com a angústia. “A angústia é uma determinação do espírito que sonha, e pertence como tal à Psicologia. Na vigília está posta a diferença entre meu eu e meu ‘outro’; no sono, está suspensa, e no sonho ele é um nada insinuado. A realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta a sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode angustiar (KIERKEGAARD, 2010a, 45). Como compreender estas afirmações tão desanimadoras, a saber, de que todos os homens encontram-se em angústia e desespero, sem abalar-se diante da existência⁵⁵?

Fato que só será superado quando a fé for concebida como medida de todas as coisas. Nem mesmo Abraão, pai da fé, estava alheio a este destino aparentemente trágico, porém de cunho divino, como afirma o próprio Kierkegaard. Devido a sua natureza de síntese, é impossível analisar Abraão como alheio à angústia e ao desespero. Abraão não foi grande por não ter compartilhado com o homem tal realidade, foi grande por superá-las.

Lemos na Escritura: e Deus quis provar Abraão e falou-lhe: Abraão, Abraão, onde estás? E Abraão retrucou: estou aqui! Tu, a quem o meu discurso é dirigido, farias de modo idêntico? Não clamaria às montanhas: ‘escondei-me’, e às vertentes: ‘tombai sobre mim’ quando pressentisse chegarem de longe os golpes do destino? Ou se tivesse maior fortaleza, não se faria preguiçoso o teu pé ao avançar pela boa estrada? Não suspiraria ao lembrar o antigo caminho? E quando se fizesse ouvir o chamado, guardaria silêncio ou responderia, quiçá demasiado baixo, num sussurro? Abraão, contudo, não respondeu assim; contente e corajosamente, cheio de confiança e com voz plena exclamou: eis-me aqui! – Ainda se lê: e Abraão levantou-se muito cedo. Deu-se pressa como quem se dirige a uma festa e, de manhãzinha se dirige ao local designado, na montanha de Moriã (KIERKEGAARD, 1964, 40).

⁵⁵ Vale lembrar que no presente capítulo pretende-se analisar a angústia e o desespero exclusivamente como exposto em Abraão. As dicotomias e bifurcações, bem como mecanismos de análise serão abordados no segundo e terceiro capítulos, respectivamente.

Devemos nos precaver contra concepções que associem a angústia à miséria ou à perdição. Tais entendimentos não passam de compreensão vulgar. E quem os afirma apenas demonstra que nada conhece da angústia nem da infinitude. Igualmente deve-se rechaçar a ideia de que seria uma felicidade inexprimível o jamais ter sido vitimado pela angústia. Pois deste modo igualmente jamais se aproximaria da fé.

Duas informações primordiais devem ser expostas neste momento: 1) a angústia não possui um objeto definido. Origina-se do nada, de um movimento subjetivo; trata-se de uma desarmonia da síntese, a saber, do eu, que de uma maneira igualmente subjetiva volta-se para si próprio, perscruta a interioridade humana e ali, no recanto mais particular, se aloja a enfermidade, a angústia; na alegria e nas tribulações a angústia faz-se presente. Por este motivo Kierkegaard compreende a angústia como medida da interioridade humana. Quanto mais profundo se é, mais profundamente se sente até mesmo as pequenas feridas; 2) a angústia metamorfosear-se-á, de maneira a constituir-se numa criada fiel, no momento em que o indivíduo atingir a fé. Movimentos subjetivos conduzirão o eu da finitude à infinitude, sendo a angústia o arauto de tal elevação. “Aquele que é formado pela angústia, é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com a infinitude” (KIERKEGAARD, 2010a, 169). Sendo o indivíduo formado pela angústia para a fé, com o auxílio da fé a angústia ensina o indivíduo a repousar na Providência.

Pode-se afirmar que Abraão possuía uma alma sadia e orgulhosa, uma espiritualidade madura e zelosa, uma consciência distinta do seu destino enquanto filho de Deus. Como, então, conceber Abraão como todos os demais, envolto em angústia e desespero? Como associar sua figura a estas manifestações de pouca fé? Devido à sua natureza humana. Uma natureza de síntese. Uma natureza insuficiente enquanto elemento gerador e conservador de *si mesma*. Tratam-se tais sentimentos de desarmonias no cerne da síntese, a saber, do “eu”. Mesmo estas paixões demasiado humanas podem servir ao crente como caminho seguro e agradável à fé. Por ser a fé a paixão sublime e suprema, aceitação do paradoxo e fim último da espiritualidade, é compreensível que a perfídia que acompanha a angústia e o desespero passem por um processo de sublimação, em que a fé transmutará tais sentimentos em repouso e alegria.

1.8: As concepções de cavaleiro da fé e herói trágico

Conforme a concepção kierkegaardiana, Abraão é a personificação do cavaleiro da fé. Capaz de elevar-se acima do geral, abrir mão da finitude e aceitar o paradoxo como verdade suprema. Para depois tudo reconquistar através do absurdo. “Frequentemente realiza o movimento infinito, com tanta segurança e precisão que consegue o finito sem que se possa suspeitar da existência de outra coisa” (KIERKEGAARD, 2010b, 55). Mas como compreender tal afirmação, tão obscura por natureza? Em primeiro lugar deve-se posicionar o conceito na ciência que lhe cabe. O movimento descrito acima é o salto qualitativo, que já foi explicado. Desta maneira, deve-se considerar que Psicologia e Ética não poderão explicar tal ato. Trata-se da fé e da sua originalidade no indivíduo; a Dogmática dará a última palavra. Este movimento, que necessita da participação da divindade, é capaz de desvelar a infinitude e, no fim das contas, conserva a finitude que se encontrava *in suspenso*. “Mas, quando a qualidade é posta, no mesmo instante o salto está voltado para dentro da qualidade e é pressuposto pela qualidade, e a qualidade pelo salto” (KIERKEGAARD, 2010a, 34).

A fim de elucidar a diferença que existe entre o caminho da reflexão objetiva e o da reflexão subjetiva, vou mostrar agora como a reflexão subjetiva faz seu caminho interiormente na interioridade. A interioridade de um sujeito existente culmina na paixão, à qual corresponde a verdade como um paradoxo. E o fato que a verdade torna-se um paradoxo repousa justamente sobre sua relação com o sujeito existente. Assim, um corresponde ao outro. Quem esquece que é um sujeito existente, a paixão o abandona e a verdade deixa de ser um paradoxo, mas o sujeito que conhece, de homem que era transforma-se em uma entidade fantástica, e a verdade, um objeto fantástico para o conhecimento desta entidade fantástica (REICHMANN, 1971, 236).

Abraão abriu mão de sua razão e de sua moralidade em prol de sua fé. Apesar de tudo conspirar contra ele, apesar do trágico desfecho da “caravana do sofrimento” que se dirigia a Moriija, Abraão acreditou. Não refletiu acerca da covardia de seu ato, deteve-se apenas na ordem de Deus. Não meditou que depois de consumada a exigência não teria mais seu filho junto a si, acreditou que através do absurdo receberia seu filho de volta. Não levou ao alto da montanha indicada os servos que o

acompanhavam, apenas Isaac, pois apenas estes dois foram citados por Deus quando Ele ordenou a Abraão. Em suma, abandonou o elemento objetivo, finito, mundano e dedicou-se exclusivamente ao eterno. Em sua solidão ciciava cânticos em louvor a sua fé. Esta é a subjetividade clamada por Kierkegaard e elogiada pelo poeta Johannes de Silentio. No momento que sua fé fora posta à prova nenhum artifício humano poderia lhe ajudar.

A resignação infinita é parecida com a camisa do velho conto: o fio é tecido com lágrimas e lavado com lágrimas, a camisa também é cozida com lágrimas, ao cabo, protege melhor do que ferro e aço. O defeito da lenda é que um terceiro pode tecer o pano. Ora, consiste o segredo da vida que cada um deve cozer a sua própria camisa e, coisa muito curiosa, o homem pode fazê-lo tão perfeitamente quanto a mulher. A resignação infinita implica o repouso, a paz e o consolo no seio da dor. (...) A resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente este movimento; porque é na resignação infinita que, antes de tudo, tomo consciência do meu valor eterno, e só então se pode alcançar a vida deste mundo pela fé (KIERKEGAARD, 1979, 135).

Como se lê nas obras kierkegaardianas *Temor e tremor* e *O conceito de angústia*, além de em outras que possuem o mesmo tema, a resignação infinita não implica fé; não depende da fé para concretizar-se por tratar-se de algo anterior a esta. Apesar de ocorrer no âmago da interioridade e contar fundamentalmente com a subjetividade, não é um movimento espiritual, pois este é exatamente o movimento precedente à consciência eterna, a saber, a consciência de um “eu” eterno. A resignação infinita é um movimento estritamente filosófico que o homem impõe a si mesmo. Um recolher-se, ensimesmar-se, no sentido de aproximar-se cada vez mais do conhecimento de seu “eu”. Para executar tal movimento a fé não é necessária, conforme a filosofia kierkegaardiana, mas faz-se fundamental para a elevação do homem a partir desta consciência.

Novamente a questão acerca da objetividade/subjetividade da presente análise assedia a investigação. Em poucas palavras pode-se afirmar que a objetividade dedicar-se-á ao contingente e a subjetividade compreenderá o essencial. A força ontológica fundadora, no ponto mais profundo da interioridade, conduzirá o homem da existência à transcendência. Trata-se de uma transcendência inerente ao homem, imanente ao ser, elevando-o à espiritualidade. A diferença qualitativa agora se torna

clara. A tarefa de unificação dos termos da síntese que compreende o homem, a saber, finito e infinito, temporal e eterno será a menor das empreitadas cabíveis à subjetividade. Segundo Kierkegaard, seu papel principal é conduzir o “eu” à divindade. Conduzir o homem do *ser* que ele é ao *ser* que ele deve ser.

Ao continuar analisando o sacrifício de Abraão moralmente tem-se a impressão de que o patriarca hebreu mais parece um sonâmbulo que caminha em direção ao abismo. A ordem a ser executada o conduz ao tormento, e ignorar tal ordem representa a danação eterna. Algo permanece obscuro aos espíritos desavisados: como Abraão fora capaz de oferecer seu amado filho, Isaac, em holocausto? Como teria forças para erguer a mão e ferir o jovem corpo de Isaac de maneira mortal? Segundo Kierkegaard, em sua obra *Temor e tremor*, duas conformidades explicam a atitude de Abraão: “por amor a Deus, porque Este exigia esta prova de fé; e por amor a si próprio para realizar a prova” (KIERKEGAARD, 1964, 72). Deste amor surgem novas provas das diferenças entre o herói trágico e o cavaleiro da fé: o primeiro não mantém uma relação com a divindade, não tem necessidade de manter-se em recolhimento, pois age moralmente. Faz-se necessário que externe seus sentimentos. Comportamento contrário observa-se em Abraão. Desde a ordem divina, durante a lenta jornada até Moriija até o momento em que Abraão saca a faca para desferir o golpe. A tênue linha que distingue Abraão de um assassino requer uma análise de sua característica subjetiva.

Agamenon pode recolher prontamente a sua alma na convicção que deseja agir; porém, ainda dispõe de tempo para consolar e reanimar. Abraão não o pode. Quando o seu coração está comovido, quando as suas palavras serão um auxílio para o mundo todo, não se atreve a consolar, pois o que Sara, Eliezer e Isaac lhe diriam: ‘porque desejas fazer tal coisa? Podes dispensar-te de a fazer’. E, se em sua aflição desejasse tomar um pouco de alento, abraçar os seres que ama antes do passo derradeiro, estaria se arriscando a despertar a terrível acusação de hipocrisia formulada por Sara, Eliezer e Isaac, escandalizados com o seu procedimento. Não pode falar. Não pode usar qualquer linguagem humana. Ainda que conhecesse todas que existem no mundo, ainda que os seres que ama o entendessem, não poderia falar. A sua língua é divina. Fala *as línguas* (KIERKEGAARD, 1964, 116).

Quando é reclamado o sacrifício, o pai ou o rei o realizam de maneira heróica. Agamenon e Brutus podem exprimir a idéia do herói trágico⁵⁶. Ambos agiram

⁵⁶ Agamenon e Brutus serão utilizados como personificações do herói trágico. Este também passa por uma terrível prova. Também deve sacrificar algo. Porém, este sacrifício trata-se de abrir mão de um bem

em nome de um bem superior. Romperam com a moral vigente em favor de uma moral mais elevada. Mas ainda assim a moral era o elemento vigorante. Não houve suspensão ou superação da moral. A moralidade continua como finalidade última. A conduta do herói trágico não representa, como no caso de Abraão, uma ruptura na realidade vivida, a saber, a superação do estágio ético e a nova realidade representada pelo estágio religioso. Não há salto qualitativo, pois não existe mudança na qualidade. O indivíduo continua no geral. Pode-se sintetizar esse conceito da seguinte maneira: “o herói trágico age ainda na esfera moral. Para ele toda expressão da moralidade possui o seu *telos* em uma expressão superior da moral” (KIERKEGAARD, 1964, 71).

As definições expostas acima, tanto de herói trágico como de cavaleiro da fé, concebem de maneira antípoda os dois conceitos. Abraão não poderá ser considerado um herói trágico. A subjetividade o considerará um crente, a objetividade um assassino ou, no máximo, alguém que sacrificou um bem valioso visando um bem superior. O herói trágico dispõe do geral, que vem em seu socorro, lhe auxilia e lhe consola a dor; “o herói trágico renuncia a si próprio para dar expressão ao geral” (KIERKEGAARD, 1964, 85). Ele transmuda a moral; e para isso achou apoio no geral. O cavaleiro da fé vive uma situação diferente. Não encontra refúgio a não ser em si mesmo. Não conta com o auxílio do geral, como no caso anterior. Para ele seria troça, escárnio e sofrimento; “o cavaleiro da fé renuncia ao geral para transformar-se em indivíduo” (KIERKEGAARD, 1964, 85).

O herói trágico muito rápido terminou o combate; efetuou o movimento infinito e agora encontra estabilidade no geral. Ao contrário, o cavaleiro da fé sofre uma constante prova, a todo instante tem uma possibilidade de voltar, arrependendo-se, ao imo do geral, e essa possibilidade tanto pode ser crise como verdade. Não pode pedir a quem quer que seja que o aclare, pois então pôr-se-ia fora do paradoxo (KIERKEGAARD, 1964, 87).

Abraão passou por todos os estágios até aproximar-se de maneira tão pura da sublimidade. Passou pelo sofrimento, pela resignação infinita, testemunhou o absurdo e não se scandalizou. Tal comportamento fortaleceu sua fé e a tornou

em prol de um bem maior. Age para salvar seu povo, para defender o Estado ou para apaziguar os deuses irritados. Por este motivo o herói trágico, através deste sacrifício, não suprime a moralidade, não se encontra acima do geral, mas sim torna-se o filho bem amado da ética. Neste caso não há uma transição do estágio ético ao estágio religioso.

inabalável. Atingiu o ponto em que Kierkegaard se refere ao homem como cavaleiro da fé. Deus se revia em Abraão, segundo Kierkegaard, tratava-se do eleito de Deus e, seu amado filho, Isaac, o “filho da promessa”. Não se pode conceber tal investigação sem uma análise do terror contido em seu desfecho.

Se, na montanha de Moriã, Abraão tivesse duvidado. Se, sem resolução, olhasse ao redor. Se, ao sacar a faca, por simples acaso, tivesse notado a presença do cordeiro; e se Deus tivesse lhe permitido sacrificá-lo em lugar de Isaac – então teria tornado para casa e tudo voltaria ao que fora anteriormente. Teria Sara novamente, conservaria Isaac e, não obstante, que mudança! O regresso seria apenas fuga, a salvação um simples acaso, a recompensa uma confusão e seu futuro, quiçá, a perdição. Não teria dado testemunho nem da sua fé nem da graça de Deus, porém teria mostrado como é terrível subir a montanha de Moriã. Ela seria então citada não como o Ararat, onde descansou a arca, porém como um lugar de assombro. Foi ali – diriam – que Abraão duvidou (KIERKEGAARD, 1964, 41).

O cavaleiro da fé desconhece o desejo vão. Sua vontade está em conformidade com a vontade de seu Deus e esta harmonia que lhe concede a capacidade de crer de maneira incondicional. Concede-lhe também, segundo Kierkegaard, uma existência singular, iluminada, absolutamente plena e cheia de vida. Abraão poderia ter oferecido a própria vida no lugar da vida de seu filho, poderia ter percebido a presença do cordeiro que Deus providenciara antes de iniciar o ritual onde sacrificaria Isaac, mas como seu desejo não se afasta do desejo de seu Deus, Abraão concentrou toda sua energia em cumprir o ato ordenado. Tentar analisar de maneira objetiva o sacrifício de Abraão caracteriza um apelo vão à lógica, fadado ao fracasso e condenado mesmo antes de pôr-se em movimento⁵⁷.

⁵⁷ Em muitos momentos Kierkegaard assume ficar paralisado diante da gesta de Abraão. “Quando começo a meditar sobre Abraão sinto-me como que aniquilado. Caio a todo momento no paradoxo inaudito que é a substância da sua existência; a todo instante sinto-me rechaçado. E não obstante o meu apaixonado furor, o pensamento não consegue compreender este paradoxo nem a medida da espessura de um fio de cabelo (KIERKEGAARD, 1964, 48). O dinamarquês assume a incapacidade de sua subjetividade “despreparada” em apreender a sublimidade da subjetividade de Abraão. O que dizer então de um mecanismo objetivo? É preciso fé para compreender a fé. Para compreender o sacrifício de Abraão, segundo Kierkegaard, é preciso empreender uma análise pelos caracteres subjetivos da questão e da reação despertada em Abraão; sua atitude quando sua fé fora posta à prova e o que estava em jogo, acatando ou rejeitando a ordem.

1.9: Uma análise da crítica à objetivação do elemento religioso e da subjetividade como verdade na obra *Temor e tremor*.

Deve-se ter clara a ideia da questão envolta nesta crítica e, como foi procedido anteriormente, localizá-la corretamente na esfera científica. Há um caráter histórico que deve ser levado em consideração. A partir do avanço do conhecimento, todos parecem sentir-se bem, e tornam-se cada vez mais objetivos. O indivíduo objetiva-se em multidão, a Escritura em exegese, a fé em erudição; e o “eu”, estranhamente, foi mantido do lado de fora.

Aquele que tinha fé teria visto sua fé ganhar força e vigor? Não, nem por menos que seja. Melhor, foi colocado tão perigosamente neste vasto saber, nessa certeza que está diante da porta da fé e a cobiça, que terá necessidade de uma grande aplicação, de muito temor e tremor para não cair na tentação e não confundir o saber com a fé (REICHMANN, 1971, 210).

A crítica neste momento se dá à análise objetiva da fé. Esta via conduz a uma aproximação desprovida do interesse pessoal infinito, que é exigência da fé. Pode-se afirmar que a paixão da fé não se ajusta à consideração científica; que à medida que a fé é analisada objetivamente, ela transforma-se num processo, a paixão que paira em torno dela é uma consequência, e o investigador pode afirmar que compreendeu tudo. Porém, no mesmo instante que o conhecimento sobre a fé é anunciado, vê-se explicado por ciências que não são capazes de compreendê-la.

“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 beatitude eterna (REICHMANN, 1971, 213). Para compreender isto, deve-se tornar um pensador subjetivo, deve compreender-se a si mesmo na sua existência. Em meio aos gritos de triunfo, o pensador subjetivo retorna para si próprio. Ultrapassa a serenidade poética, pois não se detém no campo da imaginação, mas sim na existência. Supera a Ética, que deve ser compreendida por um terceiro para ter validade, ou seja, exige que outra existência participe do seu

pensamento. “O pensador subjetivo possui, pois, ao mesmo tempo, uma paixão estética e uma paixão ética, que lhe dão a necessária concreção. Todos os problemas da existência são apaixonantes, pois a existência, quando a gente se torna consciente dela, apaixona” (REICHMANN, 1971, 252).

Com efeito, a fé é este paradoxo segundo o qual o indivíduo encontra-se acima do geral. Todavia, deve-se notar, de tal maneira que o movimento se repete e que, conseqüentemente, o indivíduo, após ter estado no geral, isola-se daqui por diante, como indivíduo, acima do geral. Se a fé não for isto, então Abraão está perdido; então nunca houve fé no mundo justamente porque sempre houve. Pois se o ético, isto é, o virtuoso, é o estágio supremo e se, de outra maneira, não resta ao homem nada de incomensurável senão o mal, o fato de que este incomensurável é o particular que deve exprimir-se no geral, não se tem necessidade de outras categorias senão que as da filosofia grega ou que as que se extraem logicamente, coisa que Hegel não precisaria esconder, pois estudou os gregos (REICHMANN, 1971, 170).

“A consideração especulativa concebe o cristianismo como um fenômeno histórico. A questão de sua verdade significa, pois, penetrá-lo pelo pensamento, de sorte que o cristianismo seja ele mesmo o pensamento eterno” (REICHMANN, 1971, 214). O indivíduo torna-se um dado. Por antecipação é denominado cristão, como seria inglês se nascesse na Inglaterra ou indiano se nascesse na Índia. Logo, não existe mais o “eu”, existe o “nós”. A partir deste ponto não há mais possibilidade da fé, pois o nós, a coletividade, não é capaz de se voltar sobre si mesma e, mesmo que fosse, não se reconheceria, apenas conheceria alguém.

Podemos afirmar que, se o cristianismo for concebido de uma maneira objetiva, métodos objetivos serão suficientes para compreendê-lo. Se compreendido como um mero mecanismo de defesa, uma consequência natural do agir humano, uma necessidade demasiado humana, em que o homem deposita sua fé quando todo o resto falha, algumas conclusões surgem por si só. Um “eu” quimérico põe-se em movimento por suas próprias forças; preso ao finito, ao imediato, sua razão e sua ética, objetivados como princípios essenciais para uma existência saudável, serão os mais puros exemplos de sublimidade espiritual a que terá acesso. A boa nova cristã é um terreno hostil, um delírio do qual é apropriado manter uma distância segura.

Hegel, de certo modo, quer compreender a fé. Muitas vezes ele interpreta a fé apenas como crença imediata, sem fundamentos: como essa crença que a gente tem de abandonar quando começa a refletir. Mas, mesmo uma fé superior, Hegel quer de certo modo definir, conceituar, *begreifen*, conceber. Então, quando eu conceituo, quando eu concebo, como um bom alemão, aí eu entendi. Nesta hipótese, bastaria estudar bem Hegel, dominar a ciência hegeliana e não precisaríamos mais perder tempo com o cristianismo, com a fé; não precisaríamos mais perder tempo com religião e com a Bíblia. (...) de certo modo Kierkegaard é a favor da volta ao símbolo e da volta constante ao ilustrativo, ao simbólico e a saída do sistema. Não se satisfaz com um sistema fechado, mas volta constantemente aquele dado revelado que tem sempre muito a dar (como as “idéias geniais” de que fala Kant, as idéias estéticas) (VALLS, 2000, 185).

“Objetivamente fala-se apenas da coisa, subjetivamente fala-se do sujeito e da subjetividade. Eis que a subjetividade é a coisa! Não se deve jamais perder de vista um instante que o problema subjetivo não trata da coisa, mas é a subjetividade mesma” (REICHMANN, 1971, 218). Supondo que o cristianismo fosse algo objetivo, que falasse direto à objetividade, de fato seria necessário um observador objetivo, envolto na objetividade e fiel a ela. Mas as coisas não se passam deste modo. Como a Escritura fala direto à subjetividade, o indivíduo deve permanecer nesta esfera, nesta natureza de observação. O problema da subjetividade é o subjetivo; “o interesse apaixonado do sujeito por sua beatitude eterna” (REICHMANN, 1971, 215).

Sob um novo prisma, antípoda ao exposto anteriormente, procurar-se-á tratar o homem como, por sua própria natureza, destinado a um fim sublime. Como fundamentar tal prova? De que maneira testemunhar a divindade, se esta não se manifesta de maneira empírica? Kierkegaard nos fornece uma direção a ser seguida.

Como ficou exposto, o conceito de verdade, segundo a filosofia kierkegaardiana, repousa no paradoxo. O paradoxo pode ser compreendido, de maneira sucinta, como a manifestação do elemento divino na esfera finita. Assim, se o paradoxo é verdadeiro e se de fato manifesta-se empiricamente, é passível de objetivação. Mas de que maneira esta manifestação ocorre? De que maneira é apreendida pelo intelecto humano? Por não vermos “a olho nu” a glória e a piedade divinas manifestas em cada indivíduo coloca-se em dúvida a veracidade deste dogma. A divindade manifesta-se apenas subjetivamente, e somente desta maneira é possível senti-la. Este contato não é passível de reprodução ou de qualquer tipo de comunicação. Não há espectadores, leitores ou ouvintes da conexão entre o “eu” e a divindade. As maravilhas de Deus,

segundo Kierkegaard, manifestam-se no âmago de cada um de nós, e apenas o ser tocado por este elemento sublime pode dar testemunho de sua manifestação.

Conscientes da fundamentação cristã, da dogmática envolvida, da pureza e do terror contidos nesta esfera, a exigência não mais recai apenas sobre o método de pesquisa; o próprio observador, em alguns momentos, se tornará objeto da pesquisa iniciada. A finitude é capaz de conceituar esta “relação que não se estabelece com nada de alheio a si, mas somente consigo” (KIERKEGAARD, 1979, 195) e perscrutar seu âmago a ponto de defini-lo *à alemã*, desvelando a subjetividade e reconhecendo aí o elemento eterno, o que Kierkegaard compreende, segundo seus escritos, como um elo indissolúvel entre o homem e Deus?⁵⁸ As dificuldades inerentes a um posicionamento especulativo diante de uma paixão infinita, a saber, a fé, será suprida pelo mecanismo racional. Sistematiza-se a problemática, isolam-se as variáveis, e a fé que se safe.

Mais o observador torna-se objetivo, menos edifica uma beatitude eterna, isto é, sua beatitude eterna, sobre sua relação com o que observa, pois só se pode falar de beatitude eterna para a subjetividade apaixonada, infinitamente interessada. Objetivamente, o observador (quer seja um sábio ou um membro diletante da comunidade dos fiéis) compreender-se-á, ao fim de sua vida, num discurso de adeus deste gênero: quando eu era jovem duvidava-se de tais livros. (REICHMANN, 1971, 213)

Quando tratamos tal assunto de maneira objetiva, a paixão inerente à decisão não se manifesta, pois a lógica toma todos os espaços, impossibilitando ao homem uma disposição apaixonada, concedendo à finitude uma decisão que deveria trazer em seu bojo a infinitude. A decisão torna-se uma aproximação, e o homem é tragado pelo abismo da objetividade. Levanta-se a seguinte questão: podemos compreender a fé de acordo com um encadeamento metodológico sistemático? Segundo Kierkegaard, a fé pode ser compreendida como uma “paixão sublime”, em direta conexão com “interesse infinito”. Será lícito mutilá-la reduzindo-a à realidade finita? Reichmann alerta-nos sobre o perigo implícito em buscarmos objetivar decisões que cabem ao foro íntimo: “desde que se elimine a subjetividade e da subjetividade a paixão

⁵⁸ O homem, devido a sua natureza de síntese, possui um elemento finito e infinito, temporal e eterno. Portanto, a síntese traz em seu bojo uma parcela da infinitude, um elemento da Divindade. Em sua interioridade, a saber, do indivíduo, há tanto a angústia e o desespero quanto a salvação. Segundo Kierkegaard, a fé seria a “língua” comum entre o homem e Deus, e o mencionado elo é corroborado pela fé.

e da paixão o interesse infinito não existe absolutamente decisão, nem neste problema nem em qualquer outro. Toda decisão, toda decisão essencial, reside na subjetividade” (REICHMANN, 1971, 213).

Há algo que deve ser tratado de maneira cautelosa: podemos conceber um homem de fé com inclinações à especulação. Mas podemos conceber um especulativo com inclinações à fé? Se a resposta for positiva, poderá ele conciliar tais potências? Para tal homem, terá a fé o mesmo valor que o mecanismo racional? Pensar logicamente a existência significa fazer uma abstração das dificuldades que pairam em torno desta. Através de uma objetivação, pensadores de todas as épocas acreditaram descobrir um caminho seguro ao conhecimento.

A moralidade, o dever patriarcal de proteger a prole e o clã de uma maneira geral e a repulsa ao assassinio de um membro de sua família serão os elementos dos quais a razão se valerá para defender-se das investidas da fé, especificamente no caso de Abraão.

A história festejará os grandes homens, porém cada qual foi grande pelo objeto de sua *esperança*: um tornou-se grande na esperança de alcançar o possível; outro na expectativa das coisas eternas – porém aquele que desejou alcançar o impossível foi, de todos, o maior. Os grandes homens não permanecem na memória dos pósteros, porém cada um deles foi grande pela importância do que *combateu*. Aquele que combateu contra o mundo foi grande no seu triunfo sobre o mundo; o que lutou consigo mesmo foi grande na vitória alcançada sobre si. Porém aquele que combateu contra Deus foi o maior de todos. Este é o resumo dos combates ocorridos na terra. (KIERKEGAARD, 1964, 36).

Partindo do elemento religioso, Abraão será a figura que o personificará. Neste aspecto, a luta é travada na subjetividade, no elemento próprio e imanente que repousa no cerne do ser. A angústia e o desespero serão o âmbito em que a fé florescerá; a loucura e a fraqueza serão as acusações que esta receberá; a salvação será a recompensa reservada ao indivíduo que zela por ela. Além dos sentimentos observados em Abraão, observemos a tribulação e a angústia contidas no próprio paradoxo da fé. Seguindo o raciocínio da filosofia kierkegaardiana, o elemento moral assumiu uma postura secundária. O paradoxo, realidade oculta, exigirá o indivíduo pleno, a saber, o ser velado do imediatamente sensível.

Articular estes dois conceitos, a saber, razão e fé, exigirá um grande esforço no sentido de proferir suas respectivas características de maneira harmoniosa. Assim como o absurdo é completamente alheio à razão, a fé é estranha ao cálculo puramente humano. A certeza objetiva nada é capaz de acrescentar à fé. E esta, juntamente com seus dogmas, não nutre esperanças em fazer parte de conceitos passíveis de objetivação. Trata-se de um conceito no máximo metafísico.

1.10: A problemática envolvida na análise da obra *Temor e tremor* e suas implicações.

Neste momento, zelando pela correta conclusão da observação empreendida, tanto Abraão quanto o próprio Kierkegaard deverão nos fornecer as informações necessárias. O autor dinamarquês expõe as opções que Abraão teria frente ao chamado de Deus. Poderia ter renunciado à ordem divina por falta de fé ou por um clamor do elemento ético, pela moralidade⁵⁹. A moralidade está no geral e aplica-se ao geral, constituindo este seu objeto último, a saber, sua vigência sobre tudo que lhe é exterior. Desta maneira, pode-se afirmar que a moralidade, devido a sua natureza, induz o indivíduo a suprimir sua individualidade e expressar-se de alguma maneira exterior. Sob o ponto de vista da moralidade, o silêncio de Abraão deporá contra ele. Não se pode conceber o indivíduo como acima do geral, moralmente falando. E é exatamente esta a noção que o paradoxo da fé expõe ao indivíduo, a saber, que ele encontra-se acima do geral; que sua relação com o geral agora é determinada segundo sua relação com o Absoluto. A fé não pode tomar seu lugar, de maneira plena, no geral, pois assim o destruiria, tornando-se esta a medida das coisas.

Estudiosos e religiosos são unânimes em afirmar o valor do “pai da fé”, porém apenas os últimos, segundo Kierkegaard, compreendem sua contribuição para a espiritualidade do homem. Na forma de um estribilho fala o cético acerca da glória de

⁵⁹ Fala-se neste caso da perfídia e imoralidade contidas no ato de um pai matar o próprio filho. O repúdio da ética a esta ação ocorre devido à incapacidade desta em abarcar a ordem divina.

Abraão, porém compreenderá o terror contido nas palavras dirigidas ao patriarca pelo próprio Deus? Neste ponto da análise, quais elementos são estranhos ao cálculo humano? Em sua solidão, o que Abraão soterrou no fundo do seu peito, como se fosse o fruto de um amor indigno?

A angústia e o desespero inundavam a alma de Abraão. Sua interioridade sucumbia diante da ordem que escarnecia a ele e seu dever patriarcal. Abraão foi capaz de levantar-se cedo e partir para Moriija devido a sua certeza subjetiva. Em seu íntimo, sabia que Deus não tencionava lhe tirar Isaac; sabia que sua fé seria capaz de lhe garantir contra tudo, até mesmo contra o fatídico destino daquela horrenda marcha. Objetivamente falando, tudo estava perdido! Deus exigia Isaac em holocausto e nada havia a fazer. Ao avistar a montanha indicada uma procela inicia-se em seu íntimo. Abraão deveria provar seu valor abrindo mão de seu bem mais valioso. A promessa de felicidade que Isaac representava para o patriarca hebreu num só momento ruiu da base ao topo. Objetivando este fato é impossível compreender que se trata de uma prova de amor, tanto de Abraão para com Deus como de Deus para com Abraão.

A teologia, cheia de ademais, chega à janela e, mendigando os beneplácitos da filosofia, oferta-lhe os seus encantos. Entender Hegel deve ser muito difícil, porém Abraão, que facilidade! Ir além de Hegel é uma façanha; porém que coisa simples quando se trata de ultrapassar Abraão (KIERKEGAARD, 1964, 48).

Johannes de Silentio, autor pseudônimo da obra kierkegaardiana *Temor e tremor*, como já se afirmou, pode ser identificado mais facilmente como um poeta do que como um filósofo. Muitas vezes mais aponta os problemas do que os resolve, provoca o leitor com suas concepções únicas e a todo momento recorre ao paradoxo para ilustrar a realidade vivida pelo patriarca hebreu. Muitas vezes Kierkegaard não move sua filosofia existencial de maneira lógica, uma vez que ele próprio representa, sob determinados aspectos, toda a contradição a que o indivíduo está exposto. Asfixiando o elemento existencial, baseado quase que exclusivamente no elemento racional, a existência humana é compreendida apenas em caracteres lógicos.

Tratava-se de um ancião, cuja esposa também era anciã, ou seja, sua prole, que até aquele momento não havia sido constituída e, humanamente falando,

estava fadada à inexistência. Novamente é necessário, para garantir o bom andamento da análise, recorrer à fé. Apenas por meio da fé haveria esperanças para a perpetuação da casa de Abraão. E através da fé, num só movimento, Abraão abriu mão de seu valioso bem e o recuperou. Abriu mão da caótica finitude para encontrar paz e repouso na infinitude. Sacrificou-se com a certeza subjetiva de que seu sacrifício seria reconhecido.

Movimenta-se em razão do absurdo; pois o absurdo consiste em que está como indivíduo acima do geral. Tal paradoxo escapa a mediação; se Abraão a tenta, tem necessidade então de confessar que está em plena crise religiosa e, em condições semelhantes, jamais poderá vir a sacrificar Isaac; ou, se o fizer, é-lhe necessário arrepender-se e reintegrar-se no geral. Outra vez obtém Isaac em razão do absurdo. No lance, porém, não é um só instante herói trágico, porém algo muito diverso: um crente ou um assassino. Falta-lhe a instância intermediária que salva o herói trágico. Este, pois, eu posso entender, porém não Abraão, mesmo que, sem motivo razoável, o admire mais do que a qualquer outro homem (KIERKEGAARD, 1964, 69).

É preciso um esforço subjetivo para apreender o conhecimento exposto nestas linhas. Partindo da análise objetiva, informações valiosas não serão consideradas, e a presente investigação estará fadada à penumbra e à obscuridade. Segundo a doutrina predominante na obra *Temor e tremor* pode-se destacar a superioridade do elemento subjetivo sobre o elemento objetivo. Diferença notória quando se analisa, da mesma maneira, o elemento infinito e o elemento finito. Assim sendo, faz-se latente o abismo existente entre Deus e o homem. Abismo que se alarga ainda mais quando vem à tona a natureza de síntese do “eu” e, conseqüentemente, o caráter mantenedor da relação cabível à divindade. A precária língua comum existente entre os dois, a saber, a fé, em sua natureza, como foi explicado, traz em seu âmago o sofrimento e a submissão, e assim mesmo exige uma certeza incondicional por parte do indivíduo, uma aceitação dogmática do paradoxo. Já a Divindade não conhece paradoxo. Sua perfeição abarca todas as esferas existentes, mesmo as inatingíveis pelo homem. Sendo assim, pode-se concluir que apenas o homem sofre uma paralisação em seu processo de racionalização. Segundo a análise do filósofo dinamarquês, a divindade não claudica, não falseia nem titubeia.

Observa-se na produção intelectual religiosa, assim como na produção kierkegaardiana, a diferença descomunal e opressora existente entre a divindade e o

homem. Assim como a proibição dirigida a Adão (que será explorada no capítulo seguinte), o sacrifício de Abraão, segundo a interpretação religiosa, é uma prova do amor que Deus dedica aos homens. Esta realidade não pode ser compreendida através de mecanismos objetivos, mas sim através da fé. A mera crença, como a objetividade propõe, consiste numa certeza objetiva. Por sua própria natureza, esta certeza não abarca plenamente o *fenômeno* da fé. Trata-se de uma investigação conceitual em que o desconhecido, no caso, Deus, terá a natureza de uma zona-limite. A análise objetiva não possui caracteres para compreender a Beatitude Eterna e a interioridade da síntese que se entrelaça com o elemento causador e mantenedor. Portanto, falha ao analisar um dos fundamentos da religiosidade, e assim compromete toda investigação que inicia; e falha ao analisar o cavaleiro da fé, já que neste caso a ética perdeu sua característica de *telos*. A certeza subjetiva, por sua vez, parte da interioridade, e tudo transforma e eleva. A subjetividade fragiliza-se diante da delicadeza da divindade. Reconhece a natureza divina da sua interioridade e o elo que a liga com Deus. Mergulha em si mesma, e assim alcança o ser Criador.

Capítulo II – Uma análise da angústia e do pecado segundo as perspectivas filosóficas e dogmáticas de Søren Kierkegaard

O tema do presente capítulo será a progressão da angústia no âmbito da inocência e do pecado, bem como as consequências de sua presença na natureza da síntese, ou seja, do “eu”, segundo a filosofia kierkegaardiana⁶⁰. A investigação procurará sondar conceitos que permitam a análise da angústia e da natureza da observação sobre a angústia; desta maneira, deverá abordar o *salto qualitativo* e *quantitativo*, a *inocência*, a *queda* e a *liberdade*, uma vez que tais conceitos encontram-se em relação direta com a angústia. Kierkegaard privilegia a abordagem psicológica do fenômeno da angústia, referindo-se à questão do *pecado original*, mas reconhece as limitações da Psicologia diante de determinados objetos.

“O presente escrito estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito ‘angústia’ de um ponto de vista psicológico, de modo a ter *in mente* o dogma do pecado original” (KIERKEGAARD, 2010a, 16). Mantendo-se fiel a este objeto, a pesquisa aqui desenvolvida se deterá sobre a angústia e sua relação com o pecado. A Psicologia deverá posicionar-se diante do pecado, já que a investigação encontra-se numa relação direta com ele, segundo a afirmação do próprio Kierkegaard. Deter-se-á por um instante na análise do autor e da própria obra, para só então passar à análise do pecado, procurando entender seu conceito segundo a atmosfera que abrange.

A obra utilizada como principal fonte de pesquisa será *O conceito de angústia*⁶¹, do autor pseudônimo Vigilius Haufniensis, algo como “o vigilante de Copenhague”. Vale lembrar que simultaneamente à publicação da referida obra, outro

⁶⁰ A metodologia deste segundo capítulo não deverá se afastar da utilizada anteriormente. O conceito de “eu” será constantemente abordado na análise da angústia e do pecado, uma vez que está em relação direta com ambos. O relato genesíaco da desobediência de Adão será o pano de fundo para tal investigação, já que Adão inaugura as categorias de indivíduo e de gênero humano, segundo a filosofia kierkegaardiana. A Psicologia e a Ética abordarão os fenômenos mencionados na medida em que estes lhes caibam como objeto de investigação, e não de especulação. À medida que a análise da angústia e do pecado aproximam-se da interioridade da síntese, do “eu”, da concreção do espírito e do salto qualitativo, os conceitos serão conduzidos à Dogmática, como será exposto no desenvolvimento do trabalho.

⁶¹ A obra *O conceito de angústia* é mencionada aqui como principal fonte de pesquisa por ser, entre as obras kierkegaardianas, a que mais se aprofunda no conceito “angústia”. Porém, a bibliografia será muito mais extensa devido à necessidade de conceitos complementares e influências filosóficas sofridas pelo autor.

autor pseudônimo de Kierkegaard, Johannes Clímacus, publica as *Migalhas filosóficas*. “Tanto as *Migalhas* quanto o livro sobre a angústia tratam filosoficamente das questões da história e da liberdade, e supõe como pano de fundo religioso, os temas cristãos do pecado e da graça”. (KIERKEGAARD *apud* VALLS, 1995, 10).

Há uma grande mudança na natureza da investigação empreendida em *O conceito de angústia* em relação à primeira obra estudada, a saber, *Temor e tremor*. Vigilius Haufniensis assume uma postura docente, direta, comum aos professores universitários⁶². Procura empreender uma análise da liberdade e do pecado original, visando esclarecer conceitos que permaneceram obscuros por muito tempo. *O conceito de angústia* inicia referindo-se à necessidade da correta abrangência do objeto de estudo. Kierkegaard prossegue com uma análise retroativa da angústia, visando com isso explicar o pecado original. Abordará a angústia na progressão do pecado original, a angústia da negação da divindade e, concluindo, explica que ela pode ser revertida em uma potência capaz de guiar o homem à salvação⁶³.

O livro de 1844 é obra complexa, difícil de ler, numa primeira percorrida. Livro que choca e repele, ao mesmo tempo em que atrai. Desperta simpatia e antipatia. Mas é livro de Filosofia, não primeiramente de Teologia, pois investiga dialeticamente, com fortes argumentos, as condições transcendentais de possibilidade do agir livre de um homem, que se diz ‘gerado e nascido no pecado’. Qual é a melhor maneira de lê-lo? Climacus sugere, de fato, uma leitura existencial. Distingamos no pensamento de Kierkegaard um aspecto crítico (corretivo) e outro propositivo (se não sua teoria ou doutrina, ao menos sua mensagem, sua proposta na comunicação de poder, sugerindo o que podemos e talvez devemos fazer). O corretivo aparece na pena de Haufniensis, que combate a confusão, a mistura do estético com o religioso, do lógico com o teológico, da mediação lógica com a soteriológica, do sentimentalismo com a verdadeira contrição de pecador, da especulação teológica com a pregação, e quando combate a irreflexão (*Tankeløshed*) dos pastores (VALLS *apud* KIERKEGAARD, 2010a, 184).

⁶² Em relação à obra abordada anteriormente, a saber, *Temor e tremor*, deve-se lembrar que o autor não está condicionado à investigação filosófica, uma vez que Johannes de Silentio identifica-se como um poeta que canta as belezas da fé. Vigilius Haufniensis “empreende uma investigação transcendental sobre a liberdade, desafiado pela noção teológica do pecado original” (VALLS, 2000, 15). Confirma-se na referida obra a postura investigativa adotada pelo autor, repousando no pecado original o elo que une o gênero humano, como será exposto adiante.

⁶³ O presente trabalho procurará seguir uma linha investigativa próxima da traçada por Kierkegaard na obra *O conceito de angústia*. Como afirmou-se no início deste capítulo, a abordagem principal se dará sobre os conceitos de angústia e pecado, visando identificar a abordagem que Kierkegaard dirige a cada um deles e de que maneira podemos concebê-los de acordo com a ideia kierkegaardiana de “eu”.

A Psicologia como observadora e a Ética como censora não produzem grandes avanços na investigação e no progresso do estudo sobre a angústia⁶⁴. Deve-se lembrar que nenhuma das duas ciências abarca o conceito de síntese ou de salto qualitativo⁶⁵. Por serem ambos necessários para a compreensão da angústia e do pecado, de acordo com a concepção kierkegaardiana, a falta dessas informações invalida o resultado obtido. Kierkegaard utiliza paralela à Psicologia e à Ética uma ciência cuja capacidade explicativa abrange tais conceitos: trata-se da *Dogmática*⁶⁶.

Contudo, enquanto se aprofunda na possibilidade do pecado, a Psicologia está, sem o saber, a serviço de uma outra ciência que só aguarda que ela acabe para, por seu turno, começar os trabalhos, ajudando a Psicologia nas explicações. Esta não é a Ética; pois a Ética nada tem a ver com aquela possibilidade. Ela é, pelo contrário, a Dogmática, e aqui reaparece o problema do pecado original. Enquanto a Psicologia sonda a possibilidade real do pecado, a Dogmática explica o pecado original, isto é, a possibilidade ideal do pecado (KIERKEGAARD, 2010a, 24).

A Dogmática pode ser compreendida também como a *doutrina da redenção*. Ao contrário da Psicologia e da Ética, que tentaram em vão acolher a angústia e o pecado, porém sem os poder assimilar, a Dogmática volta-se sobre eles de maneira que os pressupõe⁶⁷. Para a Dogmática angústia e pecado são atuais, comunicam-se com

⁶⁴ Deve-se ressaltar que a investigação kierkegaardiana sobre a angústia e o pecado encontra seu ápice no salto qualitativo, conceito não abordado pela Psicologia nem pela Ética. O estudo da liberdade será abordado segundo as duas mencionadas ciências, mas a liberdade a que a angústia se volta no salto qualitativo, será analisada no decorrer do trabalho pela Dogmática.

⁶⁵ “Naquilo que Kierkegaard denomina o ‘salto qualitativo’, isto é, uma descontinuidade radical, de tipo não causal, com o estado de coisas precedente, é que o espírito dissolve a unidade imediata do corpo e da alma para, em seguida, os ligar de novo um à outra. Os dois termos não existem a não ser na relação que os une. Originalmente, a angústia é o pressentimento que o homem é maior que a sua experiência imediata: ela é, portanto, o aguilhão salvador da busca de si mesmo pelo risco da liberdade que é a essência do espírito (FARAGO, 2006, 79).

⁶⁶ A Holanda do século XVII dividiu a Dogmática em dois pactos (*foedus*): das ações que antecedem a queda (estado de inocência) e da graça (após a queda). A Dogmática na filosofia kierkegaardiana deve ser compreendida como *doutrina do espírito absoluto*; como a doutrina capaz de abarcar o salto e o pecado devido ao seu comportamento diante da divindade.

⁶⁷ Segundo o próprio Kierkegaard, tratar o pecado somente conforme a perspectiva psicológica perturba o seu verdadeiro conceito, comprometendo a investigação. “O pecado, contudo, não é um assunto de interesse psicológico, e querer tratá-lo assim redundaria em colocar-se ao serviço de uma engenhosidade mal compreendida” (KIERKEGAARD, 2010a, 16). A Ética igualmente falha na análise do pecado, lhe foge completamente. “A Ética ainda é uma ciência ideal, não somente no sentido em que todas as ciências o são. Ela quer introduzir a idealidade na realidade efetiva; mas seu movimento não consiste, inversamente, em elevar a realidade à idealidade (KIERKEGAARD, 2010, 19). Ao contrário da Ética, que parte do estritamente ideal, a Dogmática inicia com o real efetivo, procurando elevá-lo à idealidade. Não nega a existência do pecado, explica-o ao pressupô-lo e ao pressupor o pecado original.

a existência. “A dogmática não deve, portanto, explicar o pecado original, mas explicá-lo em pressupondo-o, à semelhança daquele turbilhão sobre o qual a física especulativa grega falou diversas coisas, como algo de ‘movente’ que nenhuma ciência poderia apreender” (KIERKEGAARD, 2010a, 21).

2.1: A questão da angústia e sua relação com o pecado

A angústia, segundo Farago, é “o *pathos* em cujo seio o indivíduo começa a tomar consciência de si mesmo. Na origem o indivíduo, confrontado com o seu nada, com o abismo sem fundo do possível, do virtual, tomando de repente consciência de sua situação, se põe (FARAGO, 2006, 80). A angústia é uma linguagem interior que fala ao homem, sem que este seja o seu autor. Pode ser compreendida também como a impotência da síntese em pôr-se de maneira adequada. A negação ou o recalque advindos desta falta, a saber, de uma má estruturação da interioridade humana, será o primeiro indício da queda iminente.

Qual é a relação da angústia com o pecado? Iniciar-se-á com o primeiro pecado. Kierkegaard nos adverte que ao deter-se apenas na análise do pecado original sem compreender o primeiro pecado, corre-se o risco de banir Adão da história da humanidade e esta, estranhamente, começaria por um homem que não participa do seu conceito⁶⁸. A pecaminosidade⁶⁹ entra no mundo através do primeiro pecado de Adão. O

⁶⁸ Esta afirmação está correta se concordarmos que com o primeiro pecado de Adão a pecaminosidade entrou no mundo. Para que tal fosse possível, Adão deveria participar intimamente das categorias de indivíduo e de gênero humano. Segundo Kierkegaard, ele não só participa de tais categorias, como as inaugura; daí a consequência do pecado de Adão manifestar-se na posteridade. “Adão é o primeiro homem, é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano. Ele não é essencialmente diferente do gênero humano; pois nesse caso o gênero humano nem existiria; ele não é o gênero humano, pois aí nem haveria o gênero humano: ele é ele mesmo e o gênero humano. Por isso aquilo que explica Adão explica o gênero humano, e vice versa” (KIERKEGAARD, 2010a, 32).

⁶⁹ O conceito de pecaminosidade deve abranger o avanço do pecado à medida que o gênero humano progride. “A pecaminosidade obteve, assim, em certo sentido, um poder maior e o pecado original encontra-se em um período de crescimento” (REICHMANN, 1971, 268). Sua progressão é a progressão da humanidade, ou seja, ela se alastra mais e mais a cada novo indivíduo que surge; e une a todos nós na categoria de gênero humano.

primeiro pecado pressupõe o pecado original. Isto está correto se concordarmos com a concepção que afirma que vivíamos em estado de inocência, sendo este extinto a partir do pecado. O pecado original pode ser entendido como o reflexo do primeiro pecado. Apesar do primeiro pecado de Adão encontrar-se num pretérito longínquo, o pecado original ainda paira sobre os indivíduos. Conclui-se que a pecaminosidade entrou no mundo por meio do pecado de Adão. O primeiro pecado muda a determinação qualitativa.

Se o primeiro pecado significa numericamente um só pecado (no singular), então daí não se origina nenhuma história, e o pecado não adquire história nem no indivíduo nem no gênero humano; pois a condição para isso é a mesma, o que não significa que, enquanto história, a da humanidade coincida com a do indivíduo, nem aquela do indivíduo seja a da humanidade, a não ser no sentido de que a contradição exprime sempre a tarefa (KIERKEGAARD, 2010a, 33).

O primeiro pecado e o pecado original representam a mudança de qualidade⁷⁰. A consequência está posta e agora avança à medida da progressão quantitativa. Antes da investigação sobre o pecado avançar, deve-se esclarecer dois conceitos: o de *inocência* e o de *queda*⁷¹.

⁷⁰ Fala-se neste caso da mudança de qualidade na realidade vivida devido à queda.

⁷¹ Os conceitos de inocência e queda, na filosofia kierkegaardiana, ilustram bem a progressão da angústia e do pecado no âmago do “eu”. A inocência está livre do pecado, já que este surge apenas após o salto qualitativo. Mas a angústia está presente, voltada sobre a possibilidade da liberdade, objeto quase exclusivo quando falamos de uma investigação no estado de inocência. A angústia neste caso pode ser descrita como uma “suave brisa”; não oprime, não constrange nem submete, apenas existe. Tão intrínseca que quase se confunde com a essência do “eu”. A queda exige um movimento mais elaborado. Eva é seduzida pela serpente. Houve uma progressão quantitativa; a angústia em Eva não é a mesma que em Adão. Agora se tornou um complexo de sentimentos, ainda voltados sobre si. Porém, a angústia não se volta mais apenas sobre a liberdade, detém-se na proibição e no castigo (falamos aqui da proibição da degustação do fruto da árvore do Bem e do Mal e do castigo por ignorar tal proibição: a morte). No momento em que antecede o salto qualitativo a angústia encontra-se em seu ápice; sucumbe e então o pecado surge.

2.1.1: Uma análise da inocência e da queda na progressão do pecado

“A angústia que está posta na inocência, primeiro não é uma culpa e, segundo, não é um fardo pesado, um sofrimento que não se possa harmonizar com a felicidade da inocência” (KIERKEGAARD, 2010a, 46). Eis que Adão está em estado de inocência (aqui falamos exclusivamente da inocência de Adão). Como foi afirmado já na introdução do presente trabalho, inocência é ignorância. Uma ignorância ansiosa, buliçosa com a sua liberdade. Na inocência, a angústia concentra suas energias no mostrar-se da liberdade. A angústia vai à frente, iniciando a interação com a liberdade. O “eu”, no seu relacionar-se consigo próprio, é liberdade. Logo, podemos conceber a liberdade como a dialética das categorias do possível e do necessário. “O ‘eu’, inicialmente como síntese de finito e infinito é dado, existe; em seguida, para se transformar, projeta-se sobre a tela da imaginação e é assim que se lhe revela o infinito do possível. O ‘eu’ contém tanto de possível como de necessidade, porque é ele próprio, mas deve realizá-lo. O ‘eu’ é necessidade porque é ele próprio, e possível porque deve realizar-se” (KIERKEGAARD, 2010a, 53).

Como a angústia penetra nessa atmosfera de inocência, que num primeiro momento parece insondável a qualquer desarmonia? Qual é o seu objeto? Deve-se voltar à concepção de “eu” que foi exposta na introdução, a saber, o “eu” como uma síntese, como uma relação de dois termos. “Se a relação se conhece a si própria deste relacionar-se que se estabelece surge um terceiro termo positivo, a saber, o espírito; e temos então o eu” (KIERKEGAARD, 2010a, 26). Porém, na inocência não há este conhecimento. O “eu” não foi capaz de instituir uma relação positiva, voltada sobre si mesmo. O indivíduo existe como unidade imediata, não como consciência de si⁷².

⁷² A síntese como uma mera relação de dois termos é o que constitui o estado de inocência. Neste estado, pelo fato do “eu”, como Kierkegaard o compreende, não estar consumado, foi dito que o indivíduo existe apenas como unidade imediata. “A própria relação entra como um terceiro, como unidade negativa, e cada um daqueles termos se relaciona com a relação, tendo cada um uma existência separada no seu relacionar-se com a relação” (KIERKEGAARD, 2010a, 26). Neste caso, a relação não se orienta sobre si própria, mas sim sobre a existência particular de cada um dos elementos. Não houve a concreção do espírito; este ainda se encontra *in suspenso*. Neste caso, o objeto da angústia é um nada, um leve desassossego, um ritmo tranquilizador.

Tudo gira em torno do aparecimento da angústia. O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese inconcebível quando os dois termos não são unidos num terceiro. Este terceiro é o espírito. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como espírito sonhando. Enquanto se acha presente é, de certa maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre a alma e o corpo, que subsiste sem poder subsistir, já que não recebe subsistência senão pelo espírito. De outra parte, o espírito é um poder amigo, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo em sua condição? Relaciona-se como angústia (REICHMANN, 1971, 266).

Após estas informações, podemos compreender melhor o objeto da angústia: é um nada. A angústia reside na liberdade, e muitas vezes pode ser confundida até mesmo com uma doce ansiedade. Porém, aproximando-se mais do indivíduo, este nada se transforma num complexo de pressentimentos. O objeto continua a representar um nada, mas agora um nada com uma comunicação viva com a angústia⁷³.

2.2: A angústia em Adão e sua relação com a liberdade

Na mesma proporção que Adão descobre a liberdade, avança sobre ele a angústia. E eis que ela recebe sua primeira presa: a proibição. Ao invés do nada que existia, surge uma proposição enigmática: “podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas do fruto da árvore da ciência do Bem e do Mal, pois no dia que dele comerdes, certamente morrerás” (GÊNESIS, II, 16-17). A angústia coloca a inocência em relação com a proibição e o castigo. Seu objeto agora é algo determinado⁷⁴.

⁷³ “Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há outra coisa que, sem embargo, não é agitação nem luta, pois não há nada contra o que lutar. Mas, então, o que é? Nada. Mas que efeito exerce este nada? Engendra a angústia. Este é o profundo mistério da inocência, que é ao mesmo tempo angústia. Sonhando, projeta o espírito sua própria realidade. Mas esta realidade é nada e este nada vê continuamente fora de si a inocência” (REICHMANN, 1971, 264).

⁷⁴ Já se esclareceu que no estado de inocência a angústia está presente, e que seu objeto é o nada que antecede a possibilidade da liberdade. Colocando-se a proibição diante deste nada, um complexo de pressentimentos sobre si mesmo inicia-se no âmago de Adão. A passagem da inocência para a queda que o salto qualitativo desencadeará se fará por meio da culpa.

A procela que se inicia na subjetividade de Adão nos remete ao conceito de *concupiscentia*. Pode-se concordar que a inclinação das paixões humanas tende ao proibido, e quase sempre à demasia deste proibido que gera o prazer. A *concupiscentia* é uma reação que não ocorre na inocência, é posterior à queda, logo, é posterior ao salto qualitativo. Também não se pode convertê-la em culpa, pois, se ela a fosse, seria a responsável pela perda da inocência, algo errôneo, segundo Kierkegaard. Como a proibição gera a *concupiscentia*, apenas o salto qualitativo pode explicar; mas quando se permite que a proibição explique a queda converte-se o pecado a um movimento sucessivo. “Uma *concupiscentia* é uma determinação de culpa e de pecado antes da culpa e do pecado e que, no entanto, não é nem culpa nem pecado, ou seja, é posta por ele” (KIERKEGAARD, 2010a, 44).

Adão e o homem posterior a ele passam pelo mesmo processo subjetivo, no que se refere à angústia e ao pecado, apenas alguns aspectos os diferenciam. Não podemos negar que o progresso da humanidade alterou o comportamento dos homens. A evolução numérica do gênero humano é o que Kierkegaard denomina de salto quantitativo. “O fato de que a angústia no indivíduo posterior é mais reflexiva, surge em consequência da participação deste na história da espécie, que pode se comparar com o hábito, embora de natureza diferente” (REICHMANN, 1971, 268). O salto quantitativo permite que possamos conceber o homem como gênero humano, determinado segundo o acumular de experiências de seus antecessores que se refletirão em si mesmo.

2.3: Os conceitos de indivíduo e de gênero humano

Uma vez que o pecado original é uma consequência do primeiro pecado de Adão e que o abuso da liberdade que ele cometeu se refletiu sobre todos os seus posteriores, cabe indagar: qual é a relação de Adão com o gênero humano? Qual é a relação do indivíduo com o gênero humano? Se reduzirmos a relação de Adão com o gênero humano somente ao seu primeiro pecado, segundo Kierkegaard, duas

consequências advêm: “ou ele goza da honra bem intencionada de ser superior a toda humanidade ou da duvidosa honra de estar fora do gênero humano” (KIERKEGAARD, 2010a, 30).

O primeiro pecado coloca a qualidade. Adão põe o pecado em si mesmo e também para a espécie. O conceito de espécie, não obstante, é demasiado amplo para que se pudesse colocar uma categoria tão concreta como o pecado, pois este é posto precisamente porque o coloca o próprio indivíduo enquanto indivíduo. A pecaminosidade na espécie torna-se, pois, uma aproximação quantitativa, que começa com Adão. (REICHMANN, 1971, 270).

Adão deve ser compreendido como indivíduo, assim nos protegeremos de alguma definição fantástica sobre ele. Cronologicamente falando, Adão foi o primeiro homem. Desta maneira, ele não inaugura apenas a categoria de indivíduo, mas também a de gênero humano. Pode-se afirmar, neste primeiro momento da história da humanidade, que Adão explica o conceito de indivíduo e explica também o conceito de gênero humano. A humanidade não se une a Adão devido a qualquer sentimentalismo banal, também não deve olhá-lo com ira, como um demente que num só movimento esbanjou a inocência e nos condenou à perdição. O elo que une Adão a seus posteriores é a categoria de indivíduo, a que tanto Adão quanto os demais participam. O gênero humano será representado pela progressão numérica da humanidade; o acúmulo de experiências que possibilitou o progresso dos homens. Como falou-se do indivíduo e de sua concepção na filosofia kierkegaardiana, deve estar claro que tratou-se do assunto segundo a Dogmática.

Qualquer indivíduo tem a mesma perfeição, justamente por isso os indivíduos não se apartam uns dos outros como números, tampouco como o conceito de gênero humano se torna um fantasma; todo e qualquer indivíduo é essencialmente interessado pela história de todos os outros, sim, tão essencialmente como pela sua própria. A perfeição em si mesma consiste, pois, em participar completamente na totalidade. Nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem esta é indiferente à história do indivíduo. Enquanto a história do gênero humano progride, o indivíduo principia *da capo*, porque é ele mesmo e o gênero humano, e aí de novo a história do gênero humano (KIERKEGAARD, 2010a, 31).

Como se pode notar, os conceitos de indivíduo e de gênero humano exigiram grandes esforços de Kierkegaard. Já se assumiu o salto quantitativo como verdadeiro, logo, admitiu-se que a pecabilidade possui uma história no gênero humano. Pode-se afirmar que a progressão da pecabilidade no gênero humano se dá essencialmente através do salto quantitativo; uma vez que o salto qualitativo representa uma nova qualidade, a cada vez que ele ocorresse (dentro da progressão da humanidade) a história do gênero humano reiniciaria, anulando assim seu avanço. Já quando se fala no indivíduo, sua contribuição neste âmbito se dá por meio do salto qualitativo⁷⁵. A história do indivíduo começa; não impõe um início à progressão do gênero humano, mas nesta também participa por meio do salto quantitativo.

2.3.1: A angústia e sua progressão no indivíduo e no gênero humano; o surgimento das concepções de *sexualidade* e de *culpa*

O avanço da humanidade segue sem paradas. A inocência é levada ao seu ápice; sucumbe. O salto qualitativo constitui-se em queda, perda do estado de graça. Com o saborear do fruto, o pecado existe *in concreto*; ao mesmo tempo introduziu-se a *diversidade sexual* enquanto instinto⁷⁶. O conhecimento do bem e do mal gera um novo

⁷⁵ É preciso considerar as particularidades inerentes a cada um dos movimentos chamados por Kierkegaard de salto qualitativo e salto quantitativo. O primeiro está diretamente relacionado ao indivíduo e não é incluído na progressão do gênero humano. É instituído pelo “eu” no tomar consciência do espírito. Esta tomada de consciência representa uma ruptura com a realidade vigente até então e o estabelecimento de uma nova realidade, como a passagem da inocência para a queda. O salto quantitativo poderá ser observado tanto no indivíduo como no avanço do gênero humano. No indivíduo poder-se-á notá-lo na forma de uma observação dos indivíduos anteriores; esta adaptação se transformou num conhecimento que amadurece conforme o gênero humano evolui. No contexto de gênero humano, o salto quantitativo será sua própria evolução, a expressão de sua marcha. “Já que a humanidade então não recomeça com cada indivíduo, a pecaminosidade do gênero humano adquire decerto uma história. Esta avança, entretanto, em determinações quantitativas, enquanto o indivíduo participa dela no salto qualitativo. o gênero humano não começa, portanto, com cada indivíduo – pois assim não haveria de maneira alguma gênero humano – porém cada indivíduo recomeça com o gênero humano” (KIERKEGAARD, 2010a, 36).

⁷⁶ “Com a pecaminosidade foi colocada a sexualidade. No mesmo instante começa a história da espécie” (REICHMANN, 1971, 268). A diversidade sexual contida na inocência, e até mesmo na infância, não é o pecaminoso, ela se move guiada por uma ignorância; a sexualidade é velada pela insciência. Porém, instituída a pecaminosidade, a diversidade sexual manifesta-se como instinto (*Drift*) desde o primeiro

conceito, de importância fundamental para Kierkegaard: surge a *sexualidade*, ou seja, a sensualidade agora é posta como pecabilidade. Antes tal diferença não existia porque a ignorância da inocência não possuía tal conhecimento. A partir do momento que o pecado original avança, a sexualidade avança como momento extremo da síntese, um conhecimento que surge com o salto qualitativo. A diferença de gênero entre o homem e a mulher se apresentará como instinto, e a história do pecado original, e do gênero humano será contada paralela à história da sexualidade⁷⁷.

A consequência foi dupla: o pecado adentrou no mundo e ficou estabelecido o sexual, e um há de ser inseparável do outro. Isto é de suma importância para mostrar o estado original do homem. Não fosse este, com efeito, uma síntese, que repousava num terceiro, um ato só não poderia ter duas consequências. Não fosse este uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito, jamais o sexual poderia ter entrado com a pecaminosidade (KIERKEGAARD, 2010a, 52).

Mas se a angústia já existia, porque a queda não ocorreu antes? A que direção o salto qualitativo conduziu o homem? Colocado diante da proibição, o indivíduo se corrompe, a desobediência torna-se uma realidade e a inocência é perdida. A angústia não pode ser a responsável pela perda da inocência, pela queda (nem em Adão, nem no homem posterior a ele). Ambos perdem a inocência da mesma maneira: através da *culpa*.

Ora, se inocência é ignorância, então pode parecer que há uma diferença entre a inocência de Adão e a de qualquer homem posterior, na medida em que a culpabilidade do gênero em sua determinidade quantitativa está presente na ignorância do indivíduo, e pelo ato deste se mostra como culpabilidade dele. A resposta já está dada: uma mais não constitui uma qualidade (KIERKEGAARD, 2010a, 41).

momento da tomada de consciência por parte do indivíduo. “A sensualidade não é a pecaminosidade. A diferença de gênero está posta na inocência, porém não está posta enquanto tal. Só a partir do momento de que é posto o pecado, também a diferença de gênero será posta como instinto” (KIERKEGAARD, 2010a, 88).

⁷⁷ “A pecaminosidade não é, então, a sensualidade, de jeito nenhum; mas, sem o pecado, não há sexualidade e, sem sexualidade, nenhuma história. Um espírito perfeito não tem nem a primeira nem a segunda; razão pela qual, aliás, a diferença sexual fica abolida na ressurreição, e por isso anjo nenhum tem história. Mesmo se o arcanjo Miguel tivesse registrado todas as missões às quais foi enviado, e que tinha desempenhado, nem assim tais anotações constituiriam sua história. Só a partir do sexual a síntese é posta como contradição – como tarefa, cuja história começa no mesmo momento” (KIERKEGAARD, 2010a, 52).

A culpa se expande por toda a espécie. Podemos ver seus efeitos ao nos voltarmos ao pecado original e à angústia. Com o primeiro pecado de Adão, que podemos identificar com a desobediência, a pecabilidade entrou no mundo; ou seja, a culpa avançou sobre a humanidade. O pecado original está relacionado com esta expansão da culpa sobre o gênero humano. A pecabilidade que adentrou no mundo com o pecado de Adão continua seu avanço, e desta maneira pode-se dizer que há uma progressão quantitativa do pecado e, portanto, da angústia.

A angústia significa, pois, duas coisas. A angústia por meio da qual o indivíduo coloca o pecado, por meio do salto qualitativo e a angústia que sobreveio e sobrevém com o pecado e que, portanto, também entra no mundo determinada quantitativamente, a cada vez que o indivíduo põe o pecado (KIERKEGAARD, 1971, 269).

O salto qualitativo referir-se-á apenas ao indivíduo, assim como a angústia que lhe cabe. Observa-se uma bifurcação no conceito de angústia. Bifurcação esta diretamente relacionada com o pecado original: Kierkegaard conceituará estes elementos como *angústia objetiva* e *angústia subjetiva*.

2.4: Angústia objetiva e angústia subjetiva

Recorde-se que a pecabilidade entrou no mundo a partir do pecado de Adão. Deve-se compreender que a pecabilidade não paira apenas sobre o indivíduo, mas sobre toda a criação. A mudança imposta pelo salto qualitativo irradia também sobre os seres não humanos uma realidade inteiramente diferente. Porém, é lógico que mesmo neste caso a angústia continua se apresentando como aquilo que é por natureza, como o subjetivo. Apesar da denominação, a angústia objetiva emana de Adão, assim como de

todo homem, e reflete-se na criação⁷⁸. “Ao entrar, pois, o pecado no mundo, adquiriu importância para toda a criação. Este efeito do pecado na esfera não humana do ser é o que qualifiquei de angústia objetiva” (KIERKEGAARD, 2010a, 64).

Consideremos agora mais de perto o algo que o nada da angústia pode significar no indivíduo posterior. Na consideração psicológica ele, em verdade, já vale por algo. Mas a consideração psicológica não esquece que, se um indivíduo se tornasse culpado, sem mais, só devido a este algo, toda e qualquer observação estaria anulada (KIERKEGAARD, 2010a, 68).

A angústia subjetiva refere-se diretamente ao salto qualitativo e à liberdade. Consequentemente se admite que esta angústia torna-se mais refletida no indivíduo posterior do que em Adão, uma vez que a progressão numérica gera a evolução da espécie, nestes termos dos quais se tratou. Pode-se ilustrar isto dizendo que o nada (objeto da angústia) cada vez mais se aproxima de ser algo; um complexo de pressentimentos que se aproxima mais e mais do indivíduo, mantendo com este uma comunicação viva. A liberdade se comunica com o espírito através desta angústia. “Na angústia reside a infinitude egoísta da possibilidade, que não tenta como uma escolha, mas angustia, insinuante com sua doce ansiedade” (KIERKEGAARD, 2010a, 67). Trata-se de um sentimento zeloso para com o “eu”; convém lembrar que esta reflexividade nada significa para a angústia antes do indivíduo tornar-se culpado. Assim, a Dogmática evita que ela converta a angústia subjetiva em culpa⁷⁹.

⁷⁸ A angústia objetiva representa uma mudança na realidade dos seres não humanos devido à corrupção de Adão. O pecado adquire importância para toda a criação a ponto de fazê-la cúmplice da falta de Adão.

⁷⁹ Kierkegaard alerta-nos deste perigo, a saber, da conversão da angústia em culpa, uma vez que a angústia é o *proteu* dos sentimentos humanos. Ela está diretamente ligada ao salto qualitativo e ao salto quantitativo, uma vez que ambos demonstram sua evolução e a do pecado. Desta maneira, suas determinações aproximam-se uma da outra, mesmo elas possuindo naturezas diferentes: a angústia constituindo a reação do indivíduo diante da relação dos elementos da síntese entre si, estando ou não o espírito e o instante presentes; e a culpa, conceito estabelecido pela colocação da pecaminosidade e condição da perda da inocência. “Quanto mais reflexivamente se ousa pôr a angústia, tanto mais facilmente poderia parecer que se consegue convertê-la em culpa. Mas é importante não se deixar enganar por determinações aproximativas; que nenhum ‘mais’ produz o salto, que nenhum ‘mais facilmente’ facilita em verdade a explicação” (KIERKEGAARD, 2010a, 66).

2.5: Uma análise do valor das considerações éticas e psicológicas acerca do pecado

Ética e Psicologia fornecem pontos de vista sobre o pecado; suas conclusões não chegam a ser concepções, uma vez que alteram a natureza do pecado, comprometendo assim a análise. Segundo Kierkegaard, pode-se afirmar que na Ética, mais do que na Psicologia, o pecado aproxima-se do seu conceito real. A Ética é uma ciência ideal num sentido superior a que todas as ciências o são: ela tenta transportar a idealidade para a realidade; nunca é meramente observadora, mas pressupõe um julgar e um exigir na sua conduta. “A Ética mostra a idealidade como tarefa e pressupõe que o homem esteja de posse das condições. Com isso, a Ética desenvolve uma contradição, justamente ao tornar nítidas a dificuldade e a possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010a, 19).

Longe de poder explicar a pecaminosidade no indivíduo, a dificuldade tinha de tornar-se ainda maior e eticamente mais enigmática à medida que o pecado do indivíduo se expandia em pecado de toda a geração. Veio então a Dogmática e auxiliou com o pecado original. A Ética pressupõe a Dogmática, e com essa o pecado original, de que se serve para explicar o pecado do indivíduo, enquanto ao mesmo tempo institui como tarefa a idealidade, porém não no movimento (KIERKEGAARD, 2010a, 22).

Passemos à investigação da Psicologia. Primeiro deve-se considerar que o principal mecanismo da análise psicológica é a observação. Devido a esta natureza, nossa atenção deverá se voltar também para o observador, já que este deverá interpretar o que foi analisado. “A atmosfera da Psicologia é a da angústia descobridora e em sua angústia ela copia os contornos do pecado, apavorando-se mais e mais ante o desenho que ela própria faz aparecer. Quando é tratado desta maneira o pecado se transforma no mais forte, pois a Psicologia se relaciona com ele de modo propriamente feminino” (KIERKEGAARD, 2010a, 18). É certo que esta análise possui sua verdade, e que ela é possível mesmo antes que a preocupação ética surja no indivíduo. Deve-se lembrar que quanto mais próximas e mais recentes maiores as chances de sucesso da observação psicológica. Voltando-se para o objeto a ser analisado, será preciso delimitar a abrangência da Psicologia, ou ela tentará explicar algo que está além de seu alcance. Por

ser uma ciência observadora, compreenderá o pecado mediante sua realidade efetiva; não explica o salto nem determina o pecado original. Pode-se compreendê-la como o estudo do comportamento subjetivo.

Como a Psicologia poderá explicar o pecado sem explicar o salto qualitativo e a expansão da pecaminosidade na criação, o pecado original? Deve-se esclarecer a natureza do pecado. “O pecado não tem seu lugar em nenhuma ciência. Ele é o objeto daquela pregação em que o indivíduo, como indivíduo, se dirige ao indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010a, 18). Como foi dito na introdução do presente trabalho, o “eu” é uma síntese, esta síntese possui um *Self* e este *Self* é posto por Deus. Surge assim a necessidade de recorrer a uma explicação capaz de abranger tais conceitos: a Dogmática.

A ciência que tem a ver com a explicação é a Psicologia que, contudo, só é capaz de explicar o rumo da explicação e, sobretudo, deve cuidar de não dar a aparência de querer explicar o que nenhuma ciência explica, e que somente a Ética avança um pouco mais na explicação ao pressupô-la recorrendo à Dogmática. Se tomarmos a explicação psicológica e a retomarmos várias vezes, e a partir daí acharmos que não é inverossímil que o pecado tenha vindo ao mundo realmente desta maneira, já teremos confundido tudo. A Psicologia tem de permanecer dentro dos seus limites, e aí sua explicação poderá sempre ter importância (KIERKEGAARD, 2010a, 42).

Após os apontamentos anteriores, seguindo a progressão das observações, cabe concentrar as energias num melhor esclarecimento sobre o pecado e seus desdobramentos. Continuando a seguir os passos de Kierkegaard, deve-se agora analisar qual é o papel de Eva na progressão histórica e na concepção dogmática, para que a investigação seja a mais completa possível.

2.6: Eva

“Eva foi criada, formada da costela dele. Ela estava numa relação com ele tão íntima quanto possível e, não obstante, esta ainda era uma relação exterior. Adão e Eva eram apenas uma repetição numérica” (KIERKEGAARD, 2010a, 50). Desta maneira, pode-se admitir a natureza de síntese também em Eva. Deve-se admitir também que Eva é um ser derivado, portanto, por sua natureza, inferior ao ser primordial⁸⁰. Disto advém, como será exposto adiante, que a mulher é mais sensual e mais propensa à angústia do que o homem.

Deve-se notar que a mulher foi seduzida primeiro, e depois seduziu Adão. Já se falou acerca da proibição e da queda. Mas junto com o surgimento de Eva surge a questão da serpente. “A serpente era o mais astuto de todos os animais do campo que o Senhor Deus tinha formado” (GÊNESIS, III, 1). Segundo Kierkegaard, a serpente foi o elemento que mais exigiu os seus esforços, a ponto de deixar este conceito *in suspenso*. “Prefiro confessar, com lisura, que não consigo ligar nenhuma ideia exata a ela. Aliás, a dificuldade com a serpente é bem outra: ou seja, a de dar à tentação uma proveniência externa” (KIERKEGAARD, 2010a, 52). O principal entrave encontrado neste conceito é que ela, a serpente, se introduz na relação entre o homem e

⁸⁰ Deve-se considerar que a definição que interessa neste caso é a que acorda com a concepção de síntese exposta anteriormente. Pode-se encontrar esta noção, a saber, do caráter secundário da mulher, desde num xamã até num cavaleiro romântico, sendo tais argumentos fundamentados pelos mais variados valores, tradições e concepções. Características fisiológicas e definições poéticas à parte, a inferioridade de Eva diante de Adão, segundo Kierkegaard, fica clara ao analisar-se a mulher no estágio estético, ético e religioso, respectivamente. No estágio estético a mulher encontra seu âmbito; a síntese feminina possui direitos de cidadania nesta esfera existencial, como foi exposto acima. O homem aproxima-se da mulher, nesta ocasião, como adorador; a imediatidade característica do estágio estético culmina no desejo. Deve a ela o que ele faz de belo, porque ela o entusiasma. Mas ela exerce este papel por um curto tempo, apenas enquanto sua beleza é capaz de cativar o homem. Quando seu ideal estético, a beleza, falseia, sua principal contribuição ao homem cessa e ela passa a ser um personagem indeterminado, acompanhada da nostalgia de melhores horas. Avançando para a análise ética, a mulher, que a estética via como objeto do desejo, pode contar com um destino mais agradável: “Mas quem disse que ela deve lançar-se neste torvelinho? A mesma jovem tratada serena, suave e carinhosamente, talvez chegasse a ser uma criatura digna de ser amada como mãe e como esposa” (REICHMANN, 1971, 109). Desta maneira, vê-se que por si só a mulher não sustenta sua nobreza, mas apenas quando firma um pacto com o homem, neste caso, o matrimônio. Fica clara assim a concepção de que a mulher está condicionada, em mais de um aspecto, ao homem. Enfim, chega-se ao ideal de existência kierkegaardiano. Neste caso, a saber, no estágio religioso, a ideia principal é que o espírito siga adiante e compreenda a fé como *telos*. O estágio religioso não se detém sobre a diferença de gêneros encontrada na síntese, apenas ocupa-se com o espírito e com a intensidade da fé. Neste caso pode-se compreender o homem e a mulher em igualdade.

a divindade, contrariando assim a clássica passagem de São Tiago: “Deus não tenta nem é tentado por ninguém”. Já foi admitido, com base nos argumentos do próprio Kierkegaard, que a tentação partiu da própria angústia quando, ainda na inocência, ao se voltar para a liberdade, ela põe Adão em contato com a proibição e com o castigo. Por isso, admitir-se-á a serpente como uma tentativa de externar o que se passa no interior.

Seguem então a proibição e o juízo. Mas a serpente era o mais astuto dos animais e feras dos campos: ela seduziu a mulher. Mesmo que se deseje considerar isto um mito, não se deve esquecer, entretanto, que ele não perturba o pensamento ou confunde o conceito, tanto como o faz um mito do entendimento. O mito faz com que se passe no exterior o que é interior (KIERKEGAARD, 2010a, 51).

Como foi dito, a serpente seduziu Eva primeiro e então ela seduz Adão. Convém “trazer” Eva de volta à análise, para que a investigação possa prosseguir. Este ideal estético, no momento de concreção da síntese se manifestará de maneira superior ao outro elemento, o ético, e a angústia igualmente se voltará com maior energia sobre ele. O ideal estético será elevado, e a síntese feminina (Eva ou qualquer outra mulher) será a expressão desta manifestação. Do ponto de vista ético, parte inferior da síntese feminina, a mulher culmina na procriação. Isto está de acordo com as Escrituras quando se lê que os desejos da mulher a impelem para o homem⁸¹. Estes fatores comprovam, justamente, que a mulher é mais sensual do que o homem.

Nas linhas anteriores afirmou-se que com o primeiro pecado de Adão o pecado entrou no mundo e a sexualidade foi admitida como pecaminosidade. Retorne-se à diferença sexual no estado de inocência. Como a diferença de gêneros já se encontrava neste estado, pode-se afirmar que ela em si não é o pecaminoso. A diferença existia, mas não era conhecida, uma vez que a inocência, mesmo quando determinada rumo a um saber, dirige-se a ele com insciência. Este é o conceito de *pudor*.

No pudor há uma angústia, porque o espírito, no ápice da diferença da síntese, está destinado de maneira a não ser determinado meramente como corpo, mas sim como um corpo com a diferença genérica, o que quer dizer, a pulsão não está presente enquanto tal. O real significado de pudor está em

⁸¹ “Multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores, teus desejos te impelirão para o teu marido e estarás submissa a ele” (GENÊSIS, III, 16).

que o espírito não pode, por assim dizer, admitir o ápice da síntese (KIERKEGAARD, 2010a, 76).

Pode-se dizer que no pudor está posta a diferença de gênero, mas sem relação com o seu outro; e a sexualidade será a expressão da contradição de um espírito que deve ser determinado segundo seu gênero e, como tal, será determinada após o salto. No domínio erótico esta contradição se manifesta na beleza, uma vez que esta seria o ideal da unidade do anímico e do corpóreo.

2.7: Uma análise do *instante* e de sua relação com a angústia

Esclarecida a concepção de pecado no estado de inocência, e também com o espírito já constituído, passe-se à análise seguinte. Deve-se recordar novamente o conceito de homem: “o homem é uma síntese de finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade” (KIERKEGAARD, 2010a, 25). No início do segundo capítulo a atenção concentrou-se na primeira síntese, a saber, finito e infinito (alma e corpo). Convém agora que se passe à análise da segunda síntese: temporal e eterno. Em primeiro lugar deve-se identificar o terceiro termo, uma vez que sem este não há síntese. No primeiro caso (finito e infinito) o terceiro termo é o espírito. Salta aos olhos que a natureza desta síntese é diferente. Onde se acha, neste caso, o terceiro termo? Para isso deve-se compreender antes o temporal.

Quando se define o tempo como sucessão infinita, o próximo passo seria determinar seu transcorrer como presente, passado e futuro. Mas a determinação neste caso, segundo Kierkegaard, é falha já que não há um ponto fixo que valide tais variações de tempo. O que ocorre é que se paralisa a sucessão infinita e se espacializa um lapso de tempo, para que os conceitos de presente, passado e futuro sejam introduzidos.

O presente não é, entretanto, um conceito do tempo, a não ser justamente como algo infinitamente vazio de conteúdo, o que, por sua vez, corresponde ao desaparecer infinito. Se não atentarmos para isso, teremos posto o presente, mesmo que o deixemos desaparecer rapidamente e, depois de tê-lo posto, ele novamente se apresentará nas determinações de passado e futuro (KIERKEGAARD, 2010a, 93).

Se esta paralisação no tempo não for instituída, o eterno será o presente como sucessão abolida; não se encontrariam as determinações de passado e futuro. Conforme Farago, “percebe-se em Kierkegaard a clara intuição que não convém exilar a eternidade do próprio tempo. A eternidade *no* tempo: eis a redenção. O tempo só ganha sentido, efetivamente, quando é capaz de se pôr à escuta da eternidade” (FARAGO, 2006, 153).

Neste caso o eterno é o presente, e o presente pleno. Diante desta questão, surge na filosofia de Kierkegaard o conceito de *instante*. O instante é anterior à divisão presente, passado e futuro: é o ponto comum entre a vida empírica e a plenitude da eternidade; em nada se assemelha ao tempo que passa; exprime um momento de graça, uma beatitude eterna. “O instante é o momento de graça em que, como dizia Spinoza, ‘sentimos e experimentamos que somos eternos’. Pode o homem, aqui e agora, abrir-se à eternidade” (FARAGO, 2006, 154).

Designa o presente como tal que não possui passado nem futuro. Desta maneira, pode-se compreender o instante não como um átomo do tempo, mas como um átomo da eternidade. A questão levantada, a saber, onde se acha o terceiro termo, encontra aqui sua resposta: o terceiro termo é o instante.

No instante ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente, ao qual não deve reportar-se, era o não ser. (...) Enquanto, pois, todo o *pathos* grego se concentra sobre a recordação, o *pathos* de nosso projeto encontra-se sobre o instante (KIERKEGAARD, 1995, 41).

Deve-se recordar que se está tratando o conceito de instante como um momento da síntese; como expressão daquela primeira síntese, alma e corpo, em que o

espírito é instituído. Neste caso a síntese institui o instante, concomitantemente à instituição do espírito⁸².

Se quisermos usar agora o instante para com ele definir o tempo, e fazer o instante designar a exclusão puramente abstrata do passado e do futuro e, como tal, o presente, então o instante não será exatamente o presente, pois o intermediário entre o passado e o futuro, pensado de maneira puramente abstrata, simplesmente não é nada. Mas assim se vê que o instante não constitui uma mera determinação de tempo, dado que a determinação de tempo é apenas que ele passa (e se vai), razão por que o tempo – se há de ser definido por qualquer das determinações que se manifestam no tempo – é o tempo passado. Se, ao invés, o tempo e a eternidade se tocarem um no outro, então terá de ser no tempo, e agora chegamos ao instante (KIERKEGAARD, 2010a, 94).

O instante é a consequência da interação entre tempo e eternidade⁸³, uma ambiguidade, a tentativa da síntese de fazer parar o tempo, e com isso surge o conceito *temporalidade*, compreendido por Kierkegaard como “o momento em que o tempo incessantemente corta (*afskoerer*) a eternidade, e a eternidade constantemente impregna (*gjennemtroenger*) o tempo. Só agora adquire significado a mencionada divisão: tempo presente, tempo passado e tempo futuro” (KIERKEGAARD, 2010a, 96).

Posta esta divisão, pode-se definir os conceitos de passado, futuro e eterno a partir da definição do instante. Conforme a concepção pode significar que o futuro, num certo sentido, é o todo. Isto aproxima demasiadamente as concepções de

⁸² Vale lembrar que anterior à instituição do espírito havia o estado de inocência. Desta maneira, é correto compreender o instante como ausente do estado de inocência, condição idêntica à do espírito.

⁸³ Como se vê o instante resulta da natureza do homem; “o homem é um ser em situação, mas trata-se de uma situação de um ser dilacerado entre o tempo e a eternidade. Esta referência é que faz do homem, que é homem, o peregrino do absoluto” (FARAGO, 2006, 152). Privilégio que, como ficou exposto, constitui o instante. Concebendo-o (o instante) como manifestação da eternidade; “o instante é o tempo que chegou à plenitude” (FARAGO, 2006, 153). Pode-se afirmar que o conceito *temporal* não o abarcará. Por constituir uma abertura do temporal ao eterno, assume-se agora que tal conceito não possui uma definição direta, mas sim dialética, já que como em todos os conceitos relacionados com a eternidade uma parcela de eternidade entra em sua definição; deste modo, concebe-se tal conceito alheio à definição de tempo que passa, a saber, presente, passado e futuro (já que a eternidade, como Kierkegaard a concebe, não se encontra em tais determinações). “Este é o estágio religioso onde o homem, pela mediação do espírito, na relação com o eterno é levado sempre de novo, dia após dia, a viver esse amplexo: vive-se então o tempo no modo instante que permite a repetição” (FARAGO, 2006, 154); em relação com a eternidade, não se pode dizer que o tempo passa, mas sim que o temporal é acolhido pela eternidade. Admitiu-se o instante como uma manifestação do estágio religioso, logo, admite-se o concomitantemente em perfeita harmonia; neste âmbito Kierkegaard localiza a repetição: o viver a eternidade; gozo pleno de beatitude e envolto na paixão infinita, a saber, na fé. Remanesce aqui uma das características da fé: a inquietação e a vigilância. A repetição exige uma constância de espírito, uma reafirmação da fé; não como uma contemplação de Deus, mas como uma ação.

eterno e de futuro. Em outro sentido, o instante e o futuro põem a categoria de passado; em que o eterno libertou-se das garras do futuro, mas foi enredado pelo passado⁸⁴.

O conceito ao redor do qual tudo gira no cristianismo, aquele que torna novas todas as coisas, é o de plenitude dos tempos, mas a plenitude do tempo é o instante como eterno, e, contudo, este eterno é também o futuro e o passado. Não se dando atenção a isso, não será possível salvar um só conceito de alianças heréticas e traiçoeiras que aniquilam o próprio conceito. Não se capta o passado a partir dele mesmo e sim numa simples continuidade com o futuro (com isso, os conceitos de conversão, reconciliação e redenção se perdem na história universal e também no desenvolvimento histórico do indivíduo). Não se capta o futuro a partir dele mesmo e sim numa simples continuidade com o presente (com isso naufragam os conceitos de ressurreição e juízo) (KIERKEGAARD, 2010a, 97-98).

Na filosofia kierkegaardiana, pode-se notar que conceitos fulcrais encontram-se entrelaçados ao conceito de “eu”. O instante neste caso não deverá ser compreendido como mera determinação temporal, mas sim de acordo com a síntese. Pensado enquanto elemento formador da síntese, o instante será condição de possibilidade desta se relacionar com a divindade. Enquanto a síntese não captar o instante, não como zona temporal, mas ao lado do espírito na edificação do “eu”, trata-se do indivíduo ainda de maneira socrática.

Entre os conceitos próprios de Kierkegaard o de instante é o mais surpreendente. E é também polissêmico. No estágio estético, o instante sucedendo ao instante, era a própria vida, seus gozos e tormentos. Nas

⁸⁴ Usar-se-á a noção cristã e a noção pagã grega, respectivamente, para explicar melhor o acima exposto. “Isto resulta de o eterno primeiramente significar o futuro, ou que o futuro seja o incógnito no qual o eterno, como incomensurável com o tempo, quer mesmo assim salvaguardar seu relacionamento com o tempo. Assim o uso lingüístico toma às vezes como idêntico o futuro e o eterno (vida futura= vida eterna)” (KIERKEGAARD, 2010a, 97). Neste caso, o eterno encontra-se velado no futuro, e ambos os conceitos são obscurecidos por esta estranha interação. Conforme Kierkegaard, deve-se compreender o eterno como o presente pleno, abolido o tempo como sucessão; “ele é uma progressão, porém progressão que não sai do lugar, porque o eterno para a imaginação é o presente infinitamente pleno de conteúdo” (KIERKEGAARD, 2010a, 94). O conceito de futuro pertence à esfera da sucessão temporal, ao devir, porém referindo-se exclusivamente ao tempo vindouro. O instante, como foi exposto, será o elemento comum entre o tempo e a eternidade. Se for possível determinar uma categoria de tempo no paganismo grego, esta é a de passado. Pode-se citar a reminiscência grega como grande expressão do conceito de passado. Os gregos não possuíam, segundo Kierkegaard, uma correta noção do instante e da eternidade. “É como se eu pusesse um homem a percorrer um caminho, porém não mostrasse um só passo, e de repente o caminho aparecesse atrás dele como percorrido” (KIERKEGAARD, 2010a, 97). Neste ir passando, o recordar platônico mostra sua significação: trata-se de um recuo. “Já que os gregos não tinham num sentido mais profundo o conceito de eterno, não tinham também o de futuro. (...) O eterno dos gregos situa-se lá atrás, como um passado em que só se entra recuando” (KIERKEGAARD, 2010a, 97).

Migalhas filosóficas é o momento em que o Deus se faz homem, quando a eternidade vem de certa forma seccionar a temporalidade. É enfim o nome dado à revista polêmica na qual Kierkegaard lançou um ataque acerbo e corrosivo a Igreja (FARAGO, 2006, 153).

Neste estado é posto um sinal de igual entre o eterno e o futuro, tornando-se o último uma projeção do primeiro; neste caso o instante estará à deriva, afastado de sua terra natal. Segundo Kierkegaard “o instante vem à luz justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual. Se não for assim, recairemos no socrático e então não alcançaremos nem o deus, nem a decisão eterna, nem o instante.” (KIERKEGAARD, 1995, 47).

2.8: A angústia como consequência do pecado

Em relação ao indivíduo, seus próximos movimentos, segundo Kierkegaard, se mostrarão como estados e, como tais, deverão ser tratados pela Psicologia. “A Psicologia agora reencontrou a angústia como seu objeto; deve, contudo, ser cuidadosa. A história da vida individual progride num movimento que vai de estado a estado. Cada estado é posto com um salto⁸⁵. Tal como o pecado entrou no mundo, ele continua a entrar, se não é estancado” (KIERKEGAARD, 2010a, 122). Delimitando o objeto à individualidade, deve-se compreender os estados acima mencionados como aproximações psicológicas, ou seja, como o estágio mais próximo ao salto que conduz ao estado subsequente. O pecado penetrou no indivíduo *in succum et sanguinem*⁸⁶, permanecendo como uma variável perene na vida humana. Dito isto, cabe indagar: como a angústia se relaciona com o pecado neste âmbito exclusivamente individual? Como a Psicologia abarca esta singular interação e como a compreende? Diante destas questões mover-se-á o presente subcapítulo.

⁸⁵ Deve-se lembrar que o conceito de salto aqui empregado não é semelhante ao conceito de salto qualitativo ou de salto quantitativo.

⁸⁶ Na carne e no sangue.

A angústia, analisada sob este prisma, a saber, como consequência do pecado, se apresentará sob duas possibilidades: a angústia diante do mal e a angústia diante do bem (este estado é chamado por Kierkegaard de *demoníaco* e será analisado no subcapítulo seguinte). Nestes casos, os conceitos de bem e mal serão fulcrais e compreendidos conforme a Dogmática os expressa. O pecado será o elemento comum entre eles e cada situação gerará uma consequência diversa. “Depara-se a angústia com a realidade do pecado, de onde sofisticadamente ela produz a possibilidade, enquanto que, do ponto de vista ético, ela peca” (KIERKEGAARD, 2010a, 124). A angústia diante do mal, de acordo com Kierkegaard, se expressará como um constrangimento diante do pecado, diante da realidade do pecado. A angústia se relacionará com o pecado, neste caso específico, como uma realidade indevida. Ela se ocupará de negá-la, e concentrará toda sua engenhosidade nisto.

A angústia quer banir a realidade do pecado, porém não completamente, ou melhor: quer, até certo ponto, dar a realidade do pecado como concluída, mas só até certo ponto, bem entendido. Assim, ela não deixa de ter uma inclinação de flertar um pouco com as determinações quantitativas, sim, quanto mais evoluída ela é, mais adiante ousará levar este galanteio, mas tão logo os gracejos e passatempos da determinação quantitativa querem capturar o indivíduo no salto qualitativo, aí a angústia se retrai cautelosamente e tem ali um pontinho que deve ser salvo, e que é sem pecado; e no instante seguinte um outro (KIERKEGAARD, 2010a, 123).

A Ética não compreende o pecado como um estado. O estado constitui, como se afirmou, uma aproximação psicológica rumo ao estado seguinte. Diante desta possibilidade, a angústia pode decrescer ou se potencializar, quando colocada perante a possibilidade de pecar ainda mais. Desta forma, surge uma clivagem na concepção ética acerca da relação do indivíduo com o pecado: se a angústia decresce, a consequência do pecado se concentra e submete o arrependimento, corroboração da supressão da angústia pelo pecado. A existência oferece vários exemplos como estes citados; eles correspondem às naturezas corrompidas, incapazes de se libertarem das consequências do pecado.

Como foi dito, a análise ética exige diante do pecado o arrependimento, mas não é capaz de convertê-lo em liberdade. “O pecado avança na sua consequência, o arrependimento o segue passo a passo, porém sempre um instante atrasado”

(KIERKEGAARD, 2010a, 125). Neste caso, houve uma alteração de poderes entre a angústia e o pecado. Ao invés da hegemonia do pecado, há a supremacia da angústia.

A angústia vai à frente, ela descobre a consequência antes que esta chegue, como se pode pressentir em si mesmo que uma tempestade está a se formar; ela se aproxima, e o indivíduo treme como um cavalo que estanca, fremente, no lugar onde alguma vez se assustou. O pecado triunfa. A angústia atira-se desesperada nos braços do arrependimento. O arrependimento arrisca sua verdadeira cartada. Concebe a consequência do pecado como o padecimento de um castigo, a perdição como consequência do pecado. Ele está perdido, sua sentença já foi lida, sua condenação está garantida, e o agravamento da pena reside em que o indivíduo será arrastado através da existência até o local da execução. Em outras palavras: o arrependimento enlouqueceu (KIERKEGAARD, 2010a, 125).

O arrependimento é mais profundo nos indivíduos de natureza mais elevada. Mesclado com a angústia, toma proporções descomunais. Porém, mesmo assim, é presa da angústia; não pode se libertar nem libertar o indivíduo. A prostração (e não perda, pois esta se fará no caso subsequente, a saber, no demoníaco) da liberdade é uma consequência certa; a ira triunfou⁸⁷. Conforme Kierkegaard, esta variação da angústia é mais rara. Necessita de um espírito que, apesar de elevado, enterrou suas raízes nas profundezas. Pode-se personificar um tal indivíduo através do personagem shakespeariano *Rei Lear*, que após perder seu trono devido à traição de suas filhas (exceto Cordélia), conserva forças apenas para se afligir.

Lutando contra inquietos elementos; pede ao vento que o mar afogue a terra, ou que subam as águas para os montes, que tudo cesse ou mude: se desgrenhe, e as lufadas do vento, cego em fúria, pegam no ar as cãs que não respeitam. Quer que o humano derrote a tempestade, a ventania e a chuva se batem. Nesta noite, em que o urso esconde a prole, em que o leão e até o lobo faminto procuram ficar secos, ele corre pedindo o fim de tudo (SHAKESPEARE, 2010, 331).

⁸⁷ “O fenômeno tanto pode manifestar-se no sensual (adição à bebida, ao ópio, ao deboche, etc.) como no tocante ao que há de superior no homem (orgulho, vaidade, ira, ódio, obstinação, malícia, inveja, etc.) o indivíduo pode arrepender-se de sua ira e, quanto mais profundo é o indivíduo tanto mais profundo é o arrependimento. Mas o arrependimento não consegue libertá-lo; aí é que ele se engana” (KIERKEGAARD, 2010a, 126).

Não haverá dificuldades em compreender que a análise exposta pertence à Psicologia. A Ética apenas posiciona o indivíduo e ali o abandona, deixando que se penitencie com seu arrependimento e com sua angústia. Porém, a Psicologia não é hegemônica em tal investigação; necessita da Dogmática para concluir sua análise, pois, se almejasse explicar todo o processo descrito, teria de se converter de estudo da subjetividade para estudo do Absoluto⁸⁸, o que lhe seria impossível.

2.8.1: O demoníaco

A contemporaneidade vive dias super-filosóficos e super-religiosos. O conceito “*demoníaco*” é definido de tantas maneiras que quase não se pode edificar um saber sobre ele. Expressões espirituosas à parte, a presente análise se deterá nos caracteres psicológicos deste fenômeno⁸⁹. Como no caso anterior, não se pode perder a angústia de vista, já que ela está diretamente ligada ao demoníaco. “A não liberdade, o demoníaco, é, pois, um estado. É assim que a Psicologia o vê. Ao contrário, a Ética observa como a partir dele constantemente irrompe o novo pecado, pois somente o bem é unidade de estado e movimento” (KIERKEGAARD, 2010a, 147).

Introduziram-se anteriormente os conceitos *bem* e *mal*, e a relação que o indivíduo mantém com cada um deles, através da angústia. Devemos nos recordar que o

⁸⁸ Neste caso, o *Absoluto* concorda com o conceito dogmático de divindade.

⁸⁹ A Psicologia não é a única a manifestar-se sobre este fenômeno. Eticamente falando pode ser compreendido como o condenável, e isto se prova observando o cruel rigor com que foi perseguido e julgado. Sob a categoria estética, pode ser relacionado ao destino. A Medicina também fornecerá suas próprias respostas diante do fenômeno. A Dogmática o tratará de maneira minuciosa, colocando-o em contraste com o Bem e, assim, fazendo com que ele se mostre. À vista do Bem, o demoníaco manifesta-se como angústia diante deste, e desta maneira se reflete no “eu”. Assim fica clara a determinação psicológica do demoníaco: é a angústia do bem. “Que tens a ver conosco, filho de Deus? Vieste aqui para nos atormentar antes do tempo?” (Mt, VIII, 28). O demoníaco, sob a perspectiva psicológica, deverá ser analisado numa esfera individual. O subjetivo é o objeto da Psicologia, e ali ela deverá empreender sua investigação. A observação do “eu” revelará caracteres que são o apanágio deste estado, e é a partir deles que Kierkegaard molda sua concepção sobre o demoníaco. “Isso indica que o demoníaco tem um alcance muito maior do que se supõe habitualmente, o que se deixa explicar em razão de o homem ser uma síntese de alma e corpo mantida pelo espírito, razão pela qual a desorganização em uma esfera mostra-se nas demais” (KIERKEGAARD, 2010a, 133).

objeto de maior “predileção” da angústia é a liberdade⁹⁰. Porém, o demoníaco subverte até mesmo o conceito de liberdade. Neste caso, deve-se compreender a liberdade como não-liberdade, pois a liberdade foi perdida assim que a angústia do bem surgiu⁹¹. Porém, é preciso que a própria liberdade se rebele e se amotine. Desta maneira, a angústia, que até agora se voltara para a possibilidade da liberdade, volta-se sobre a não-liberdade; a necessidade de encerrar-se em si mesmo. Compreende-se a liberdade como expansiva, comunicativa. Segundo Kierkegaard, a não-liberdade faz de si mesma prisioneira.

O demoníaco é a não-liberdade que quer encerrar-se em si mesma. Entretanto, isso é e sempre será impossível, ela sempre mantém uma relação e, mesmo se aparentemente desapareceu de todo, não deixa de estar aí, e a angústia mostra-se prontamente no instante do contato (KIERKEGAARD, 2010a, 134).

O demoníaco representa a angústia do bem. Este conceito está de acordo com as concepções de angústia expostas e de acordo com as Escrituras, se for empreendida uma análise mais acurada. Esta angústia gera no indivíduo um comportamento bem característico: o *hermetismo*. O hermético neste caso não será apenas algo de difícil compreensão, mas aquele que não se deixa compreender⁹². “O monólogo é a sua maneira de expressar-se” (KIERKEGAARD, 2010a, 135). O

⁹⁰ Segundo Farago, “originalmente, a angústia é o pressentimento que o homem é maior que a sua experiência imediata: ela é, portanto, o aguilhão salvador da busca de si mesmo pelo risco da liberdade que é a essência do espírito” (FARAGO, 2006, 78).

⁹¹ A perda da liberdade não é o exato objeto do presente trabalho, mas é um conceito complementar que deve ser esclarecido. A liberdade tornou-se presa do demoníaco. Corrompida até a medula, metamorfoseou-se em não liberdade, ou seja, foi perdida. Kierkegaard cita duas possibilidades da perda da liberdade: perda somático-psiquicamente e perda pneumaticamente. O primeiro caso encontra sua expressão máxima na perdição bestial. O indivíduo, neste caso, não sofre com sua pérfida condição, mas sim com o assédio que a liberdade lhe dirige. “Que tens a ver comigo?” (Mc, V, 7) pergunta o indivíduo possuído a Jesus. O segundo caso está relacionado à individualidade. “O que eu comento, por outro lado, é algo bem simples e singelo: que a verdade só existe para o indivíduo à medida que ele próprio a produz na ação. Se a verdade está de algum outro modo para o indivíduo, e é impedida por ele de estar deste modo para ele, temos aí um fenômeno demoníaco” (KIERKEGAARD, 2010a, 150-151). A autoconsciência é um ato da interioridade. Conclui-se, neste caso, que o demoníaco caracteriza a ausência da interioridade e subversão da liberdade.

⁹² Deve-se considerar que nem todo hermético é demoníaco, porém todo demoníaco é hermético. Exatamente por conter em si uma miríade de possibilidades, é preciso tomar cuidado ao conceituá-lo: o demoníaco caracteriza-se pela angústia do bem; o hermetismo será sua expressão, mas não é apanágio do demoníaco. O indivíduo hermético pode estar imbuído de boas intenções e ambicionar o bem como fim último. Cite-se como exemplo a clássica frase do jovem Hamlet, que, apesar de hermético, visava devolver a paz ao seu reino e impor a justiça aos traidores de seu pai. “Ser ou não ser, eis a questão. Será mais nobre suportar na mente as flechadas da trágica fortuna, ou tomar armas contra um mar de escolhos e, enfrentando-os, vencer? Morrer – dormir, nada mais” (SHAKESPEARE, 2010, 118).

hermetismo, quando constringido a manifestar-se, coloca sua não-liberdade em relação com a liberdade que lhe chega de fora. Quanto mais profundo o hermetismo, maior será a capacidade do indivíduo em conservar-se em sua clausura. Revolta-se então contra si mesmo e trai sua realidade angustiando-se diante do bem. Segundo Kierkegaard, é isso que o indivíduo esconde sob seu hermetismo: a angústia do bem.

Pode-se notar também no aparecimento do fenômeno da angústia diante do Bem, aqui chamado demoníaco, a influência que este exerce no conceito *instante*. Em relação à primeira síntese estabelecida, a saber, o *espírito*, o hermetismo, direcionado à não-liberdade, manifesta-se como sua expressão, em contraste com a expansividade comunicativa da liberdade. Logo, questiona-se: qual é a expressão desta angústia quando observada em relação ao *instante*? De acordo com Kierkegaard, esta expressão se mostrará sob o conceito *súbito*, manifestação da não-liberdade, em contraste com sua expressão antípoda, a *continuidade*, manifestação da liberdade.

O súbito, como demoníaco, é a angústia diante do bem. O bem significa aqui a continuidade, pois a primeira expressão da salvação é a continuidade. Enquanto a vida da individualidade transcorre até certo grau em continuidade com a vida, o hermetismo mantém-se nela como um “abracadabra” da continuidade que só se comunica consigo mesmo e por isso é constantemente o súbito (KIERKEGAARD, 2010a, 142).

A característica principal também não varia: a angústia do bem, neste caso específico, volta-se sobre o “eu” com a brusquidão do mistério. O indivíduo encerra a si mesmo no mais profundo de sua subjetividade, como um segredo pérfido, fruto de um amor vergonhoso. Assim como no primeiro caso, Kierkegaard exemplifica sua concepção acerca do súbito em relação ao instante em uma obra literária: trata-se de *Fausto*, de Goethe.

O horror toma conta de nós ao vermos Mefistófeles entrar saltando pela janela e deter-se na postura do salto! Tal ímpeto no salto, que lembra o atirar-se da ave de rapina ou da fera, que apavora em dobro por que em geral irrompe da própria imobilidade, causa um efeito infinito. Por isso, Mefistófeles deve caminhar o mínimo possível. No balé do "Fausto", a primeira aparição de Mefistófeles não é, pois, um golpe teatral, porém um pensamento bastante profundo (KIERKEGAARD, 2010a, 143).

Nas linhas acima se procurou expor o objeto do demoníaco e sua manifestação no indivíduo. A partir daí identificou-se o parecer das ciências que se dedicam a tal conceito e qual delas se aproxima mais do ideal buscado. A perda da liberdade e a supremacia da não-liberdade foram aceitas como certas. Porém, há algo sobre o demoníaco que continua velado: qual é o seu *conteúdo*? O demoníaco mostra-se realmente diante do contato com a angústia do bem. Porém, o que existe anteriormente a este movimento? Ou podemos dizer que o demoníaco forma-se somente quando estabelecido o mencionado contato? Seria a obscuridade total seu conteúdo?

“O demoníaco é o sem conteúdo, o enfadonho” (KIERKEGAARD, 2010a, 144). A afirmação de Kierkegaard está totalmente de acordo com o caráter hermético do demoníaco. O enfadonho pode ser compreendido, na definição usual, como uma continuidade do nada. Porém, a continuidade representa exatamente a liberdade e, por isso, antípoda da não-liberdade. Desta maneira, outra questão se levanta: a liberdade e a não-liberdade partilham o mesmo conceito, a saber, de continuidade? Para que tal confusão não ocorra, deve-se atentar de maneira mais minuciosa a tais conteúdos. A continuidade a que Kierkegaard se refere como encontrada no demoníaco é designada em dinamarquês pelo termo *Udøethed*, “não chegar a morrer”. “Os tradutores hesitam sobre o que o autor quis dizer com aquela palavra que, conforme o Comentário de SKS, não é conhecida. Segundo esse Comentário, poderia provir de $U+d\phi dt$ ou também de $Ud+\phi dt$. Se proviesse de $udd\phi dt$ teria a ver com extinção. Mas pode ter a ver com o ‘não poder morrer’ ou com ‘o que não se extingue’ (KIERKEGAARD *apud* VALLS, 2010a, 217). Se compreendermos tal continuidade de acordo com o próprio conteúdo do hermetismo, o mencionado “não chegar a morrer” se transformará numa continuidade do nada. A forma hermética, neste caso, tem como conteúdo o nada.

Nota-se, a partir da exposição acima, que a angústia varia de acordo com a natureza do indivíduo. Desde o início do presente trabalho tratou-se a angústia como algo nocivo, apesar de se procurar salvaguardar implícito seu caráter benéfico. Ela, a angústia, foi conceituada como uma desarmonia da síntese e diretamente relacionada a esta. Também se compreendeu o homem como capaz da salvação a qualquer momento. Surge a seguinte questão: é possível harmonizar a angústia e a salvação? Segundo Kierkegaard é possível. E esta será uma tarefa para a fé.

2.9: A angústia e a fé

A questão da fé, em última análise, encontra-se entrelaçada com a questão da angústia. Como foi exposto, a angústia representa uma desarmonia na síntese. Neste momento pode-se citar um dos atributos da fé, antípoda à angústia: representa a harmonia da síntese⁹³. Sua natureza, assim como a natureza da angústia, participa da concreção da síntese (porém de uma maneira distinta, como será apresentado adiante) e da constituição do espírito, portanto deve ser analisada também enquanto elemento formador. Novamente, deve-se retornar à definição kierkegaardiana de homem: “o homem é uma síntese de finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade” (KIERKEGAARD, 2010a, 25). Quanto às duas primeiras sínteses mencionadas, já as esclarecemos nas páginas antecedentes, atribuindo a elas relações com a formação do espírito e com a noção de instante, respectivamente. A última síntese, a saber, liberdade e necessidade, tem seu lugar nesta análise, na relação entre a angústia e a fé.

Como nas duas sínteses anteriores, a manifestação desta terceira não se apresentará no estado de inocência, pelo fato do indivíduo, neste estado, não possuir uma concepção sobre a liberdade e sobre a necessidade. Porém, a angústia está presente, pairando sobre a inocência, ainda de uma maneira indeterminada, despreocupada, ensimesmada. Já a fé ainda dorme profundamente no interior do indivíduo; aguarda a concreção do espírito.

Kierkegaard vê na angústia a ação do espírito como fator simultaneamente da clivagem e da síntese que se deve operar entre a alma e o corpo, cindidos pela consciência reflexiva. O homem remete sua imediatidade corporal à exterioridade a partir do momento em que tomou consciência dela e se experimenta como interioridade capaz de se determinar. A angústia está ligada à reflexividade que nasce então, à experiência originária que toca aquilo que tem inteiramente por primeiro o *fato de existir* ao qual impõem a ordem de se tornar um *ato de existir*. Ela é aquilo a partir do qual toda experiência determinada toma sentido, dado que provém da indeterminação humana de se determinar a si mesma. Ela é a flutuação que se apodera da

⁹³ A fé, como compreendida por Kierkegaard, expressa a harmonia entre os elementos da síntese. Segundo ele, por ser criado e mantido pela divindade, o “eu” apenas cumprirá seu dever espiritual maior quando consciente de sua relação com Deus.

consciência diante de todos os possíveis; vem da intuição que o homem constitui esta síntese a realizar que, na maior parte das vezes, fracassa em sua tarefa de edificação própria: nem animal, nem espírito, mas possibilidade de espírito (FARAGO, 2006, 80).

Ao posicionar a angústia na análise desenvolvida, a liberdade deve tomar o primeiro assento. Porém, como foi afirmado por Farago, a partir de análises da investigação kierkegaardiana, a liberdade será identificada com a mencionada possibilidade de espírito, em que todo o peso investigativo se concentrará no atributo “possibilidade”. Esta possibilidade corresponde ao flutuante ato de realizar-se, edificar-se. Deve-se, então, usar a expressão “possibilidade e necessidade” para determinar a síntese aqui estudada. Ao analisar a exposição acima surgem as seguintes questões: como poder-se-á compreender a fé e a divindade na mencionada síntese? Qual é o papel da angústia em relação à fé? Como a mencionada síntese expressa estes dois elementos?

A existência é o sobressalto da liberdade diante do estado de fato: o fato de ser aí sem o ter pedido, que exige um périplo patético antes de compreender que se trata de receber-se a si mesmo, ao término de um consentimento ao esforço requerido pela própria existência. É o surgimento da *liberdade de um sujeito não substancial*, convocado a se constituir no tempo alimentando-se da eternidade de onde procede sua vida. A força eterna da qual procedemos nos colocou no devir, isto é, no não-acabamento, destinando-nos a um processo incoativo de criação, cuja fonte é ela mesma, mas que, em grande parte, cabe a nós (FARAGO, 2006, 94).

“A liberdade de um sujeito não substancial”. Como se auto-define, a liberdade não é livre em si mesma, mas condicionada (assim como o próprio sujeito em questão); encontra-se enredada no vir-a-ser. Deve-se compreender o conceito *possibilidade* como a condição de concreção da liberdade. Em primeiro lugar, admite-se a possibilidade como o elemento infinito da síntese, e a necessidade como o elemento finito. Como compreender a possibilidade de maneira infinita? Esta possibilidade, por sua própria natureza, deve conter em si todos os possíveis⁹⁴; só assim corrobora-se seu caráter infinito. Novamente Kierkegaard nos guia ao terreno dogmático. Como abranger todos os possíveis sob a égide de um só conceito? Para suprir esta lacuna, a Dogmática se valerá do conceito de divindade. A concepção kierkegaardiana está de acordo com a

⁹⁴ Esta ideia de possibilidade será abordada de maneira mais incisiva no terceiro capítulo, no que se refere ao desespero.

Dogmática. Portanto, também no presente trabalho, compreender-se-á o possível pleno como Deus.

Nas linhas acima se definiu a parte eterna da síntese. A possibilidade possui um elemento antagônico que lhe corresponda na formação da síntese não apenas diretamente, mas dialeticamente. Coloca-se em observação neste momento o outro elemento: a necessidade. A necessidade terá a função de reter a miríade de possíveis que dançam e brilham diante do indivíduo. Impedirá que o “eu” se reflita imaginariamente no possível⁹⁵. Trata-se da parcela finita, temporal da síntese, que exige que o homem mantenha a sua individualidade; o homem é necessidade por que deve edificar-se. Porém, como é um ser derivado, não substancial, não encontra em si a possibilidade plena, a saber, a salvação.

Esclarecidos os termos da síntese, a seguinte questão persiste: como a fé se valerá da angústia para conduzir o homem? Sobre a angústia, as investigações anteriores a determinaram de acordo com uma perspectiva negativa, porém, como foi dito, salvaguardando seu caráter benéfico no interior do indivíduo. A angústia fez-se presente no indivíduo desde sua formação, participando da existência do “eu”, mesmo que de maneira velada.

Deve-se voltar agora à fé. Diferentemente da angústia, a fé não se encontra no indivíduo desde sua primitividade. Segundo Kierkegaard, ela não nasce naturalmente, como os dentes e a barba. É preciso buscá-la, nutri-la constantemente. Concomitantemente a admite como uma paixão feliz, capaz de sublimar a angústia e assim se valer dela para a salvação do indivíduo. Portanto, não se define a fé, segundo Kierkegaard, como um exílio para fora do mundo, mas como agente no interior do ser. A salvação não constitui uma linha reta na existência humana, mas sim uma senda estreita e tortuosa. Há situações em que, quando colocado diante da possibilidade plena, a angústia não aproxima o indivíduo da fé, mas sim o afasta dela, originando assim uma nova situação: o suicídio. “Só não nego que aquele que é formado pela possibilidade esteja exposto não, como os que são formados pela finitude, ao perigo de cair em más companhias e desviar-se de diferentes maneiras, mas está sim exposto a uma queda, ou

⁹⁵ Este fato, a perda do “eu” no campo do possível constituirá, numa análise diversa, uma das manifestações do desespero, como será exposto no capítulo seguinte.

seja, o suicídio. Se ao começar sua formação entende mal a angústia, de modo que esta não o leve à fé, mas antes o afasta dela, está perdido” (KIERKEGAARD, 2010a, 173).

Somente depois de se ter passado pela angústia do possível se está constituído de maneira a não ser sua vítima. Agora, a angústia transmuda-se para ele em uma criada invisível, que o guia para onde este quiser ir. Deste modo, constituindo em nós a fé, a angústia destruirá em nós o que ela mesma produz. Um crente constituído pela angústia está liberto de temores a respeito do destino material. Por meio da fé a angústia ensina-nos a descansar (REICHMANN, 1971, 279).

Deve-se recordar que o conceito de possibilidade seguido aqui é aquele apontado pela Dogmática, pois a possibilidade a que nos referimos contém em si todos os possíveis⁹⁶. Aí inicia o processo de sublimação imposto pela fé⁹⁷. Em primeiro lugar deve afundar-se absolutamente na angústia, para então ressurgir mais leve e garboso do que nunca. Quando a angústia extirpa a finitude, a possibilidade abarca também a angústia e esta, sublimada, deixa de assombrar e passa a auxiliar o homem. Tão logo a angústia é absorvida pela fé, a Psicologia encerra seus trabalhos, deixando que a Dogmática conclua a investigação.

⁹⁶ Não se pode confundir esta possibilidade de cunho divino com a possibilidade finita, imediata, como a sorte ou o êxito. Deve-se entender a possibilidade, em última instância, como possibilidade de salvação. Daí Kierkegaard afirmar que a mais pesada das categorias é a realidade, sendo a possibilidade leve. Quando o indivíduo toma consciência do terrível que espreita a possibilidade, a realidade torna-se leve.

⁹⁷ “Mas para que um indivíduo venha a ser formado assim tão absoluta e infinitamente pela possibilidade, ele precisa ser honesto frente à possibilidade e ter fé” (FARAGO, 2006, 170).

CAPÍTULO III – A concepção de desespero humano segundo a obra *A doença mortal* e a edificação cristã

O presente capítulo terá como tema o desespero humano visto sob a perspectiva exposta na obra *O desespero humano – A doença mortal* (1849) e nas demais produções kierkegaardianas que abordam este conceito, privilegiando as escritas pelo pseudônimo Johannes Anti-Climacus⁹⁸. Reconhecida no *corpus* kierkegaardiano por seu caráter edificante, a obra mencionada começa com um questionamento decisivo: “é possível que esta forma de exposição se afigure, a muita gente, singular; que pareça demasiado severa para ser edificante, demasiado edificante para ter rigor especulativo. Se é demasiado edificante, não sei bem; demasiado severa, suponho que não; e se o fosse, seria, a meu ver, um defeito” (KIERKEGAARD, 2010b, 17). Elevando a edificação como função maior de qualquer espécie de conhecimento, o autor aponta em que aspecto a edificação se mostrará na sua forma mais plena: na esfera cristã.

“Uma exposição cristã deve evocar, sempre, as palavras do médico à cabeceira do enfermo; não sendo necessário ser cristão para as entender, nunca se deve esquecer, contudo, o lugar onde foram proferidas” (KIERKEGAARD, 2010b, 17). A exposição cristã, como concebida por Kierkegaard, dirige-se sempre ao interior do “eu”, à interioridade, à subjetividade. Procura resgatar a individualidade do homem, à deriva entre os elementos da síntese que constituem o “eu”; procura zelar pelo bom andamento e saúde da existência, mas visando sempre a última instância, a mais elevada, a saber, a edificação espiritual⁹⁹.

⁹⁸ Segundo De Paula, “juntamente com a *Doença mortal* (1849), o *Exercício do cristianismo* é de autoria do pseudônimo Anti-Climacus. Elas ocupam uma posição estratégica no *corpus kierkegaardiano*, em oposição ao cético Climacus – o pseudônimo (autor) das *Migalhas filosóficas*, *Post Scriptum* e *Johannes Climacus*. Na soma e no contraste desses dois pseudônimos é que se pode observar um pouco melhor o cristianismo em Kierkegaard. Além disso, esses pseudônimos prepararam o *terreno* para a polêmica kierkegaardiana com o bispo Mynster e para a luta contra a igreja estatal em *O Instante* (DE PAULA, 2009, 117).

⁹⁹ Um ponto importante sobre a edificação espiritual, que deve ficar claro desde agora, é sua necessidade de recolhimento. Assim como a fé não pode ser partilhada, mas cada um deve cultivar a sua, cada um de nós deve voltar-se sobre si e contar consigo nesta tarefa. A edificação tem por objeto o “eu”; segundo Kierkegaard, “o ‘eu’ é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheia a si, mas consigo própria (KIERKEGAARD, 2010b, 25). Por ser uma relação, corretamente admite-se que o “eu” é derivado. A relação que constitui o “eu” não se cria nem se mantém por si só. Logo, admite-se também

A história usada como enredo para exemplificar a obra em questão é a narrativa bíblica da ressurreição de Lázaro. A ideia de doença mortal e de desespero devem ser compreendidas de maneira específica; então ficará clara a escolha do autor pelo personagem de Lázaro nesta ocasião.

Esta ideia de ‘doença mortal’ deve ser tomada num sentido particular. Ao pé da letra significa um mal cujo termo é a morte, e serve então de sinônimo de uma doença da qual se morre. Mas não é neste sentido que se pode designar o desespero; porque, para o cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. Desse modo, a nenhum mal físico ele considera ‘doença mortal’. A morte põe termo às doenças, mas por si só não constitui um termo. Mas uma ‘doença mortal’ no sentido estrito quer dizer um mal que termina pela morte, sem que qualquer coisa subsista depois dele. E é isso o desespero (KIERKEGAARD, 2010b, 31).

No sentido corrente, compreende-se a expressão doença mortal por uma enfermidade que leva à morte, uma doença pela qual se morre. Trata-se, portanto, de uma concepção objetiva, que compreende a morte do corpo como o término da existência. Segundo esta perspectiva, a ideia de doença mortal está correta como morte do corpo, trata-se de uma inferência lógica, mecanismo da investigação objetiva. Já a concepção cristã, corroborada pela Dogmática, não conceitua a morte do corpo como fim. Nem sequer como uma lástima. Desta maneira, a Dogmática rechaça a ideia de doença mortal imposta pela objetividade, apesar de não rechaçar a questão.

Em primeiro lugar, devemos modificar a natureza da análise: não mais deter-se na investigação objetiva, deve-se transpô-la e voltar-se à análise subjetiva¹⁰⁰. O motivo desta mudança, entre outros, é que o objeto da concepção kierkegaardiana de doença mortal não é o corpo, mas sim o “eu”. O “eu”, devido a sua natureza de síntese, e ao elemento eterno que compõe esta relação, não é abatido por uma doença mortal que

que ela é condicionada. Admite-se também que o “eu” deve buscar o ser criador e mantenedor, entrar numa estreita relação com ele e, assim, harmonizar os fatores da síntese. Esta relação não se manifestará de maneira coletiva, *en masse*. A harmonia edifica o “eu”, torna-o seguro e desvela diante de seus olhos a divindade. A divindade utiliza, de acordo com Kierkegaard, a mensagem cristã para fazer-se compreender pelo indivíduo. Assim como nos capítulos anteriores, a subjetividade será o mecanismo de análise, visando “intimidade do pensamento cristão com a vida (contrastando com a distância que a especulação mantém) e também esse aspecto ético do cristianismo implicam precisamente a edificação” (KIERKEGAARD, 2010b, 17).

¹⁰⁰ Pode-se entender esta mudança de perspectiva como uma exigência para o processo de edificação que o cristianismo propõe ao indivíduo. Da mesma maneira que se deve abandonar a multidão para voltar-se ao “eu”, deve-se abandonar a objetividade e passar a empreender uma análise subjetiva.

recaia apenas sobre um de seus fatores. A doença mortal deve ser capaz de adoecer exatamente o que corresponde à síntese, a saber, o “eu”. Porém, uma questão permanece velada: será possível o desespero abater o “eu”? O que exatamente é atacado pelo desespero? Segundo Kierkegaard, o desespero é a discordância entre os fatores da síntese que forma o homem¹⁰¹. Concluí-se que o desespero impossibilita a comunicação entre a divindade e o homem. Impede-lhe de crer, de se voltar ao poder mantenedor da relação para então buscar harmonia.

De onde vem então o desespero? Da relação que a síntese estabelece consigo própria, pois Deus, fazendo que o homem fosse esta relação, como que o deixa escapar da sua mão, de modo que a relação depende de si própria. Esta relação é o espírito, o “eu”, e nela jaz a responsabilidade da qual depende todo o desespero, desde que existe; da qual ele depende a despeito dos discursos e do engenho dos desesperados em enganarem-se e enganar os outros, considerando-o como uma infelicidade – como no caso da vertigem que o desespero, a despeito da diferença, evoca, de mais de um ponto de vista e com a qual abundam as analogias, a vertigem estando para a alma como o desespero para o espírito (KIERKEGAARD, 2010b, 29).

Esclarecido o conceito de doença mortal, deve-se agora voltar à investigação para o conceito de desespero, já que o vulgo compreende tais enfermidades como coisas distintas, enquanto Kierkegaard põe um sinal de igual entre elas. Objetivamente, a doença mortal ataca o corpo. E, de fato, o desespero, mesmo sob esta perspectiva, a saber, a objetiva, possui uma natureza subjetiva. A objetividade, então, tem razão em não atribuir ao desespero o título de doença mortal; não se morre subjetivamente. Pois com a morte do corpo a subjetividade esvai-se junto, e tudo é silêncio¹⁰². Mas como recolher sob a mesma rubrica, como Kierkegaard propõe, as enfermidades desespero e doença mortal?

O cristão é o único que conhece a doença mortal. Dá-lhe o cristianismo uma coragem ignorada pelo homem natural – coragem recebida com o receio de um maior grau de horrível. Certo é que a coragem a todos é dada; e que o

¹⁰¹ “O homem é uma síntese de finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade, é, em suma, uma síntese” (KIERKEGAARD, 2010b, 25). Relembramos que o desespero não se manifesta em estado de inocência. Quando não há harmonia entre os fatores, um sobrepuja o outro, gerando o desespero. As variações surgidas da submissão de uma das partes serão analisadas no decorrer do trabalho.

¹⁰² Neste caso a ignorância não se detém na concepção de desespero. A objetividade, como foi exposto, não abrange o “eu”, o salto qualitativo e a divindade. Desta maneira, é compreensível que o conceito de desespero também lhe seja estranho.

receio de um maior perigo nos dá forças para afrontar um menor; e que o infinito temor de um único perigo torna inexistentes todos os outros para nós. Mas a lição horrível do cristão está em ter aprendido a conhecer a doença mortal (KIERKEGAARD, 2010b, 21).

Com estas informações, retorne-se ao exemplo de Lázaro¹⁰³. “Esta enfermidade não causará a morte, mas tem por finalidade a glória de Deus. Lázaro, nosso amigo, dorme, mas Eu vou acordá-lo de seu sono” (Jo: IV, 15). Lázaro, apesar de ter seu corpo abatido por moléstias físicas, não estava mortalmente doente. Seu “eu” repousava na divindade e ele pôde voltar à vida. Porém, o “eu” neste estado de harmonia toma consciência do terrível que paira em torno de cada um. O cristão agora tomou consciência da doença mortal, a perda do “eu” no alheamento à divindade, na pouca fé. Perdeu-se o medo da vida a vislumbrar o terrível da morte.

3.1: A concepção de doença mortal e suas manifestações

Embora enigmático, o desespero foi amplamente investigado pelo filósofo dinamarquês de acordo com a formação da síntese, da perspectiva da consciência e segundo sua relação com o pecado (clivagem que será abordada no decorrer da investigação). A universalidade do desespero e suas personificações, suas manifestações e relações com outros sentimentos que se lhe aproximam e, como desfecho da análise kierkegaardiana, a proposta na qual o sujeito extirpa de si próprio a

¹⁰³ Conforme o Livro de João, Lázaro caiu doente em Betânia, onde estavam suas irmãs Maria e Marta. Jesus amava Lázaro e suas irmãs, mas mesmo sabendo que ele estava enfermo demorou-se no mesmo lugar. Entre seus discípulos, Jesus exclama: “Lázaro morreu, mas vamos a ele” (Jó: IV, 16). Após quatro dias Jesus chegou ao local onde Lázaro fora posto. Ordenou que a pedra do sepulcro fosse retirada, aproximou-se e disse: “Lázaro, vem para fora” (Jo: IV, 44). Conforme o relato, Kierkegaard corretamente vale-se deste exemplo para demonstrar que a morte não é a doença mortal, pois não põe fim à existência. A comunicação viva que Lázaro mantivera com a divindade, expressa na forma da fé (não da convivência) permitiu que a morte do corpo não impusesse o término da vida. O “eu” de Lázaro, protegido pela fé, não foi vítima do desespero, por isso ele retornou à vida. Alheio à fé, o homem chafurda em desespero e, seu “eu”, à mercê dos avanços da pecabilidade, sucumbe.

enfermidade¹⁰⁴: “orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até ao poder que o criou (KIERKEGAARD, 2010b, 27).

As manifestações do desespero são muitas, assim como são muitos os estados de alma encontrados entre os homens¹⁰⁵. “O desespero é a discordância interna de uma síntese cuja relação diz respeito a si própria” (KIERKEGAARD, 2010b, 28). Então, deveremos conceituar como verdadeiro desespero apenas o que caracteriza uma discordância da síntese, ou seja, nenhuma espécie de estímulo exterior. Sob a perspectiva da síntese, o desespero possui três possibilidades de manifestação: “o desesperado inconsciente de ter um ‘eu’ (o que não é verdadeiro desespero); o desesperado que não quer e o desesperado que quer ser ele próprio” (KIERKEGAARD, 2010b, 25).

Convém identificar e exemplificar tais manifestações, visando uma abordagem subjetiva, buscando compreender o que Anti-Climacus no início da obra *O desespero humano* define por *edificante*: a edificação que corresponde à intimidade do pensamento com a existência, ousando ser um indivíduo diante de Deus. Com base nestas informações, surge a seguinte questão: a análise empreendida, assumindo tal postura, possuirá rigor investigativo suficiente para ser considerada filosófica? A concepção de cristandade exposta por Kierkegaard é antípoda à definição de cristandade corrente, baseada na coletividade, que visa à multidão. A edificação proposta por Anti-Climacus/Kierkegaard exige o recolhimento, ao mesmo tempo que exige a inquietação¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Convém ressaltar aqui as semelhanças entre a angústia e o desespero. Ambos, apesar de sua natureza nociva, conservarão em seu âmago a possibilidade de salvação; ambos serão condição (cada um à sua maneira) da elevação do espírito e da manifestação da fé. Tais enfermidades deverão ser sempre consideradas sob a perspectiva subjetiva. O objeto a que cada uma delas se dirige varia: a angústia se voltará sobre a liberdade, o desespero se voltará sobre o “eu”. Daí provém o fato de não haver desespero em estado de inocência, uma vez que o “eu” existe apenas como unidade imediata, como foi exposto no capítulo anterior. Explicações mais abrangentes serão encontradas no decorrer da investigação.

¹⁰⁵ Lembra-se que neste caso ainda se vale das noções dogmáticas que, segundo Kierkegaard, constituem acesso seguro à interioridade. A Psicologia não deve ser descartada, porém, como no capítulo anterior; por não abranger determinados conceitos, deverá, em última instância, se reportar à Dogmática.

¹⁰⁶ Neste momento da vida, a própria existência exigia edificação e recolhimento do filósofo nórdico. Relatou em seu diário sobre um agradável período de tempo, de 1843 a 1846, em que estava bem instalado em Copenhague e desafogado financeiramente. Kierkegaard desfrutou de relativa paz de espírito, se compara-se tal período com o restante de sua vida. Porém, em 1847 dois acontecimentos impelem Kierkegaard ao claustro: a contenda com o jornal *O Corsário*, o casamento de Regine Olsen com Frederic Schlegel e, em julho de 1848, uma discussão com o Conselheiro Olsen, pai de Regine. Em 1849, ano da publicação de *A doença mortal*, já se encontrava retirado. Kierkegaard afasta-se do convívio

A nova tensão psicológica tende a trazer ao primeiro plano da consciência do filósofo os estados e as noções mais trágicas: isto leva-lo-á em definitivo a valorizar a dialética do desespero, analisada em 1849 em *A doença mortal – O desespero humano*. Mas é, sobretudo, no plano religioso que a evolução é mais sensível. Note-se, antes de tudo, que este plano tende cada vez mais a invadir todo o sistema, mas trata-se de uma religião pessoal, áspera e desolada, que não traz a paz, mas a ruptura (MESNARD, 1953, 18).

A filosofia de Kierkegaard procura estabelecer um processo de edificação que se liga intimamente à concepção religiosa. A “atmosfera” em que Kierkegaard concebe sua produção filosófica possui como fim esta edificação. O tornar-se cristão será o ápice deste processo. Mas não se visa aqui a cristandade de sistema, objetiva. Anti-Clímacus/Kierkegaard, utilizando caracteres subjetivos, perscrutou o âmago do desespero: “tal desespero provém do conflito interno. Trata-se de um desespero que se *colhe* a cada dia. Entretanto, o real desespero é não possuir nada além da morte e do morrer” (DE PAULA, 2009, 113).

O autor reporta-se a três manifestações do desespero conforme os fatores da síntese. Variações já citadas. Respectivamente à citação anterior, deter-se-á agora na primeira forma mencionada, a saber, “o desesperado inconsciente de ter um ‘eu’ (o que não é verdadeiro desespero)” (KIERKEGAARD, 2010b, 25). Assumiu-se que o verdadeiro desespero deve advir da própria síntese. Logo, o real desespero exige certo conhecimento de si mesmo; estabelece que o indivíduo se reconheça como síntese e reconheça seus fatores, tomando assim consciência da divindade. Alheio a isto é impossível formar-se uma ideia correta do desespero. A primeira reação de um tal desesperado é reportar a origem e a natureza do seu desespero a um fator externo. Num primeiro momento a reação do desesperado se concentra em proteger-se deste constrangimento que lhe é infringido.

O que dizer de tal desespero? A análise psicológica, neste caso, vai mais longe, exatamente por tratar-se de um desespero que comporta ressalvas em sua definição. Por não exigir uma investigação exclusivamente subjetiva, uma vez que não se detém nos conceitos de síntese, divindade e edificação. Este desesperado não compreende que a inquietação parte de si. A Psicologia identificará várias formas de abatimentos. Muitas vezes confunde-se o desespero com uma miríade de moléstias, males que não abatem o “eu”, que gravitam na imediatidade e adquirem ares de

com os demais, toma distância da multidão em busca de edificação. Este recolhimento durará até 1855, com sua morte.

desespero devido à carência de conhecimento por parte do indivíduo sobre o “eu”. Trata-se de sentimentos que ferem o “eu”, mas não partem dele, partem do imediato. Em última instância, “são abatimentos sem consequências – mas a insignificância destes ainda é desespero” (KIERKEGAARD, 2010b, 39).

O homem que desespera tem um *motivo* de desespero, é o que se pensa durante um momento, e só um momento; porque logo surge o verdadeiro desespero, o verdadeiro rosto do desespero. Desesperando de uma coisa, o homem desesperava de *si*, e logo em seguida quer libertar-se do seu ‘eu’. Assim, quando o ambicioso diz ‘ser César ou nada’ não consegue ser César, então desespera. Mas isto tem outro sentido. Não é por não se ter tornado César que ele desespera; antes, o que ele não suporta, é não poder libertar-se do seu ‘eu’ (KIERKEGAARD, 2010b, 32).

Agora o homem possui consciência de seu “eu”. Concebe a divindade como criadora e mantenedora da relação e, conseqüentemente, a partir daqui considera-se o homem segundo sua espiritualidade¹⁰⁷. Diante disto, manifesta-se o caso agora analisado: “o desesperado que não quer ser ele próprio” (KIERKEGAARD, 2010b, 25). Esta concepção nega definitivamente a origem externa da doença mortal e exclui como desespero a primeira definição abordada, do desespero inconsciente de ter um “eu”; definição baseada na superficialidade, no imediato e, conseqüentemente, no erro. A principal falha do vulgo é não considerar o desespero sob a categoria do espírito. Isto rarifica o desespero, profana sua dialética e basta que alguém declare não ser desesperado para passar-se a considerá-lo como não o sendo; o que o vulgo ignora é que não ter consciência de ser desesperado é justamente uma variação do desespero. Para aquilatar-se o verdadeiro desespero, como a filosofia kierkegaardiana o concebe, deve-se retornar a conceitos fulcrais, a partir dos quais a análise deve iniciar.

Também não vê o vulgo que o desespero, como enfermidade espiritual, é diferentemente dialético daquilo que ordinariamente se chama uma doença. Mas, bem compreendida, esta dialética engloba ainda milhares de homens na categoria do desespero. Se uma pessoa, cuja saúde ele constatou em dado

¹⁰⁷ Lembre-se que até o momento anterior o homem estava alheio a sua real condição. A realidade, despreocupada se comparada à possibilidade, é capaz de tal ritmo tranquilizador por ignorar o verdadeiro desespero. No caso anterior, como ficou exposto no início deste terceiro capítulo, o vulgo entende a possibilidade como leve, e a realidade pesada. Mas, ao tomar consciência do terrível que ronda a possibilidade, a realidade torna-se suave. Ao compreender o homem como espírito, compreende-se o desespero como a doença mortal, e a possibilidade como a via que conduz tanto à salvação quanto à perdição, como será exposto no decorrer da investigação.

momento, cai depois doente, o médico tem o direito de dizer que *estava são* e que *está* agora doente. O mesmo não acontece com o desespero. A sua aparição mostra já a sua preexistência. Conseqüentemente nunca podemos nos pronunciar sobre alguém quando não se salvou por ter desesperado. Porque o próprio acontecimento que o lança no desespero, imediatamente revela que toda a sua vida passada tinha sido desespero. Ao passo que não se poderia dizer, quando alguém tem febre, que sempre a tivera. Mas o desespero é uma categoria do espírito, suspensa na eternidade, e um pouco de eternidade entra por conseqüência em sua dialética (KIERKEGAARD, 2010b, 41).

A dialética da enfermidade será semelhante nos próximos casos analisados (o desesperado que quer e o desesperado que não quer ser ele mesmo). O fato do desespero se mostrar, mesmo que num lampejo, revela ao indivíduo que toda sua existência fora desespero. Ao analisar os sintomas do desespero, conclui-se que este é o fator (a existência do desespero anterior a sua manifestação) que mais ilude os espíritos desavisados. Diferente das doenças do corpo, a doença mortal, a saber, o desespero, escamoteia-se mesmo no mais profundo da felicidade¹⁰⁸.

(...) Daí provém que haja duas formas do verdadeiro desespero. Se o nosso eu tivesse sido estabelecido por ele próprio, uma só existiria: não queremos ser nós próprios, queremos-nos desembaraçar do nosso eu, e não poderia existir esta outra: a vontade desesperada de sermos nós próprios. O que esta fórmula, com efeito, traduz é a dependência do conjunto da relação que é o eu, isto é, a incapacidade de, pelas suas próprias forças, o eu conseguir o equilíbrio e o repouso; isso não lhe é possível, na sua relação consigo próprio, senão relacionando-se com o que pôs o conjunto da relação. Mais ainda: esta segunda forma de desespero (a vontade de sermos nós próprios) designa tampouco uma maneira especial de desesperar, que, pelo contrário, nela finalmente se resolve e a ela se traduz todo o desespero. Se o homem que desespera tem, como ele crê, consciência do seu desespero, se não se lhe refere como um fenômeno de origem exterior, (...) se este desesperado quer por força, por si e só por si, suprimir o desespero, ele dirá que não o pode conseguir, e que todo o seu ilusório esforço o conduz somente a afundar-se ainda mais (KIERKEGAARD, 2010b, 27).

No cerne do conceito de desespero, como Kierkegaard o concebe, repousa a relação que o “eu” estabelece com a divindade. Esta relação condiciona tanto o desespero quanto a salvação. No caso do desesperado que não quer ser ele próprio, tal

¹⁰⁸ Kierkegaard afirmará que o desespero não só é capaz de ocultar-se na felicidade como este é o âmbito de sua maior predileção. “Mesmo aquilo que para eles é mais adorável, a feminilidade na flor da idade, toda ela alegria, paz e harmonia, mesmo esta é desespero. É felicidade, sem dúvida, mas será a felicidade uma categoria do espírito?” (KIERKEGAARD, 2010b, 41). A resposta de Kierkegaard é negativa. Esta felicidade não basta para atravessar a vida. A felicidade desfruta apenas do imediato e se o indivíduo possui apenas o imediato, possui apenas desespero.

indivíduo procura libertar-se da relação que constitui seu “eu”, levanta-se em covarde hostilidade contra a divindade e busca extirpar de si exatamente o que, por natureza, o define; o “eu”, neste caso, está mortalmente doente. Ao cogitar tal demência, o “eu” afasta-se de seu destino espiritual e torna-se presa do imediato, da estética. Em momento algum tal empresa alcançará êxito, e quanto mais o indivíduo deixa-se seduzir pela ideia de apartar-se do seu “eu”, de ser um “eu” que ele não é, mais a doença mortal se alastra, contaminando a síntese até a medula. Mesmo mortalmente doente, o “eu” segue sua existência infame, continuação de seu desespero. Lembre-se que um indivíduo assim poderá atravessar boa parte da existência mortalmente doente. Sua salvação, assim como sua perdição, encontra-se para lá do desespero¹⁰⁹.

Algo ambíguo ocorre com o desespero que não quer ser ele próprio. Neste caso, “quem desespera quer, no seu desespero, ser ele próprio. Mas, então, é por que não pretende desembaraçar do seu eu? Aparentemente, não; mas se virmos as coisas mais de perto, encontramos sempre a mesma contradição. Este eu, que o desesperado quer ser é um eu que ele não é, o que ele quer, com efeito, é separar o seu eu do seu Autor (KIERKEGAARD, 2010b, 33-34). Segundo a descrição kierkegaardiana, tal desesperado almeja um “eu”, porém não o “eu” que lhe cabe, que a divindade lhe impôs. Sua delícia e sua loucura consistem em por em movimento um “eu” quimérico, criado por suas próprias forças, alheio à divindade. Novamente o delírio a que o homem se entrega falha. Este “eu” não possui forças para criar-se e manter-se, e a doença mortal espalha-se por tal existência malbaratada, forçando-a para baixo, para o frio, para a escuridão e encerrando-a no seu “eu” de desespero.

Mas como um “eu” é capaz de perder-se de maneira que não restem vestígios de sua natureza eterna? Que tipo de força é capaz de soterrar a individualidade e diluí-la a ponto que esta não se reconheça? Inimiga da paz, da justiça e, de acordo com Kierkegaard, da beatitude, nomearemos multidão a âncora amarrada no tornozelo do desesperado; ou melhor, o conceito de multidão anula o conceito de desespero, uma vez que o primeiro bane o indivíduo, enquanto o segundo o exige. A fé também não se mostrará nesta condição, a saber, sob o prisma da multidão, pois exige recolhimento.

¹⁰⁹ Novamente está-se num ponto em que a Psicologia não pode agir sem o auxílio da Dogmática. Extirpar a doença mortal de si, bem como sucumbir à perdição, exigem conceitos não disponíveis na análise psicológica. Convém, segundo Kierkegaard, que a Psicologia delimite seu objeto, para que não tente explicar o que não lhe cabe, divagando da afirmação à negação, sem formular um conhecimento.

Sobre a fé que mobiliza as massas, segundo Kierkegaard, o comportamento de rebanho afasta o homem da divindade.

Arrastam a sua existência no palco da vida sem nunca lhes recordar essa beatitude! As conduzem em rebanhos... enganando-os em vez de os dispersar, de isolar cada indivíduo, a fim de que sozinho se consagre a atingir o fim supremo; o único que vale a pena que se viva e que tem com que alimentar toda uma vida eterna” (KIERKEGAARD, 2010b, 43).

Não que a multidão conduza o homem à perdição, mas ela tolhe, amputa, mutila a individualidade, território querido aos olhos da fé; considera os homens em blocos, tornando-os uma massa disforme. A multidão facilita, acelera e aprofunda o processo de perda do “eu”; subverte o desespero a ponto de escondê-lo do “eu”.

Considerado a partir de sua manifestação, pode-se identificar estas três variações do desespero, sendo que uma delas não participa propriamente deste conceito, pois não considera elementos necessários para a análise da doença mortal. Será correto afirmar que o primeiro caso analisado, a saber, do desespero inconsciente de ter um “eu”, recebe a denominação desespero por uma questão lingüística; estranhamente este desespero participa da subjetividade, na forma de abatimentos imediatos, estéticos, mas ignora o “eu”. Os casos seguintes atendem às exigências que lhe conferem a nomenclatura de desespero; partem do “eu” (já que possuem consciência da síntese), voltam-se para o desespero (por não harmonizar os opostos), e retornam para o “eu”, (vivendo abatido pela enfermidade ou voltando-se para a fé). Porém, a liberdade, que dormia profundamente à margem da presente análise manifesta-se na forma de consciência; consciência interior, consciência de si. E sob este aspecto se deterá a próxima investigação.

3.2: O desespero conforme os fatores da síntese

“O eu é a síntese consciente de finito e de infinito em relação com ela própria” (KIERKEGAARD, 2010b, 46). Até o momento a presente investigação deteve-se na síntese, ou seja, se a relação que constitui o “eu” voltou-se sobre si própria constituindo um terceiro termo positivo e se o homem detinha o conhecimento desta realidade; se a divindade participava desta relação ou se fora banida e se o “eu” compreendia a verdadeira natureza do desespero: uma enfermidade de natureza espiritual, uma discordância entre os fatores da síntese, como foi dito. Porém, algo não foi respondido: como se dá este processo de discordância? De que maneira um dos fatores sobrepuja o outro e faz-se senhor da situação? Como reconhecer o conflito que se dá na interioridade? A análise deve iniciar esclarecendo a dialética dos fatores a serem analisados, sob pena de, se não o fizer, comprometer a investigação. A Psicologia, agora mais do que no sub-capítulo anterior, se manifestará sobre a concepção kierkegaardiana em relação aos fatores da síntese.

Ao retomar-se a concepção de homem segundo Kierkegaard, lembra-se automaticamente do conceito de síntese. Esta se autodefine como derivada, segundo foi exposto. Neste momento o trabalho do conceito deve se voltar sobre os fatores constituintes da síntese. Interpretação certamente correta, se o que se busca é passível de observação no âmago do homem. Diante da resposta afirmativa, como é o caso, empreender-se-á a investigação de acordo com a preponderância de um dos fatores sobre o outro. Desta maneira, cada elemento formador da síntese (a tese e a antítese) deverá ser concebido de modo que exponha o fator oposto e, a partir deste contraste, a análise psicológica manifesta suas conclusões.

Isto deriva da dialética da síntese do eu, na qual um dos fatores não cessa de ser o seu próprio contrário. Não se pode dar definição direta (não-dialética) de nenhuma forma de desespero, é sempre necessário que uma forma reflita o seu contrário. Pode-se descrever sem dialética o estado do desesperado no desespero, tal como fazem os poetas, deixando que ele próprio fale. Mas o desespero só se define pelo seu contrário; e para que tenha valor artístico a expressão deve ter então no colorido como que um reflexo do seu contrário.

Portanto, em toda vida humana que se julga já infinita, e o quer ser, cada instante é desespero (KIERKEGAARD, 2010b, 47).

O princípio da análise, tal como foi formulado por Kierkegaard, permite que os dois elementos formadores da síntese mantenham-se, ao mesmo tempo, sob investigação. A síntese, em sua natureza de relação positiva, a saber, relação que se volta sobre si e se reconhece, exige que seja assim. Se for necessário separar os fatores para analisá-los, não se observa a síntese, o “eu”, mas simplesmente a alma ou o corpo. Conseqüentemente, não se observa o desespero e a análise torna-se um folclore.

Atentando às prescrições metodológicas, iniciar-se-á pela síntese entre finito e infinito. Admitir-se-á que os elementos contrários, postos juntos, por sua própria natureza, tendem a, se não anularem-se mutuamente, limitar a atuação de seu antípoda. Neste caso, não há anulação, ou não haveria “eu”. Então há limitação. A finitude delimita, a infinitude ilimita. Cada carência, assim como cada excesso, será uma personificação do desespero.

De acordo com Kierkegaard e sua concepção de doença mortal segundo os fatores da síntese, identificam-se quatro variações do desespero: *desespero da infinidade ou carência de finito*, *desespero do finito ou carência de infinito*, *desespero do possível ou carência de necessidade*, *desespero da necessidade ou carência de possível*. O finito e a necessidade possuem o papel de reter, de delimitar o “eu” (cada um à sua maneira), de modo que ele não se afaste demasiado de si mesmo. Em contrapartida, o infinito e o possível atuam de modo a conduzir o “eu” rumo à infinitização. Lembra-se que não são os elementos propriamente ditos que desencadeiam a enfermidade, mas sim seu excesso ou sua carência. Quando o homem é arrastado demasiado pela infinitude, a finitude retrai-se, e o homem torna-se presa do imaginário¹¹⁰. Ao tornar-se presa da imaginação, esta iniciará seu engenho em

¹¹⁰ “É o imaginário em geral que transporta o homem ao infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o assim de regressar a si próprio” (KIERKEGAARD, 2010b, 47). Kierkegaard confirma a imaginação como o princípio de conhecimentos, paixões, vontades, isto porque qualquer um deles deve, em primeiro lugar, se refletir na imaginação; desta maneira, cabe ao imaginário o papel da infinitização. Apenas a imaginação é capaz de abarcar o fator infinitude na síntese. Kierkegaard admite que a imaginação não é uma faculdade como as outras, é o *proteu* entre as faculdades humanas. A presente dissertação se deterá a abordar este tema, a saber, a imaginação, apenas a título de esclarecimento acerca do conceito de desespero, uma vez que uma análise sobre sua origem no arcabouço filosófico kierkegaardiano não é objeto desta investigação.

reproduzir o “eu”; um “eu” imaginário, um “eu” carente de finitude, portanto, desesperado.

O que há de sentimento, conhecimento e vontade no homem depende em última análise do poder da imaginação, isto é, da maneira segundo a qual todas as faculdades se refletem: projetando-se na imaginação. Ela é a reflexão que cria o infinito, por isso, o velho Fichte tinha razão quando via nela, mesmo para o conhecimento, a origem das categorias. Assim, como o eu, também a imaginação é reflexão; reproduz o eu e, reproduzindo-o, cria o possível do eu; e a sua intensidade é o possível de intensidade do eu (KIERKEGAARD, 2010b, 47).

O “eu” desta maneira absorvido pela infinitude abstrai-se de tal modo que a relação que o constitui torna-se uma “sensibilidade impessoal” (KIERKEGAARD, 2010b, 47). Deste modo, o “eu” passa a ser vítima do imaginário e todas as suas atividades ficarão igualmente suspensas no imaginário. Seu querer, seu conhecer e sua vontade, em última instância, não atendem à síntese, à relação finito e infinito, mas à sua imaginação e às quimeras por ela produzidas. Isto demanda o abandono do “eu” e da divindade e o optar por um imaginário que não se tornará realidade (pelo menos não como a imaginação o concebera). Que Psicologia e Dogmática pouco tenham a dizer sobre isso, é por que não há nada de tão silencioso quanto a perda do “eu”. Esta perda mescla-se com uma miríade de paixões e apetites, o “eu” torna-se uma vaga lembrança e a existência bem pode seguir o seu curso, mesmo abatida pela doença mortal.

Antípoda do “eu” à deriva no imaginário, porém quadro tão desesperado quanto este, a presente análise nos conduz ao *desespero do finito ou carência de infinito*. Neste caso o “eu” se fecha no finito, ignorando sua infinitude e, conseqüentemente, seu elemento eterno. “A nossa estrutura originária está, com efeito, sempre disposta como um eu que deve tornar-se ele próprio; e, como tal, é certo que um eu tem sempre ângulos, mas daí apenas se conclui que é preciso dar-lhes resistência, e não limá-los (KIERKEGAARD, 2010b, 50). Trata-se de um “eu” passivo, que deixou-se frustrar de si mesmo; que não ousa ser um si-mesmo. Sua humanidade voltou-se às ocupações humanas, aos rumos do mundo.

Seu “eu” foi abatido pela doença mortal. Ao perscrutar-se tal indivíduo, vê-se que ele tem um novo governante dentro de si: a multidão¹¹¹. “Esse desespero, que facilita a vida ao invés de a enterrar, não é, naturalmente, tomado como desespero. Tal é a opinião da sociedade, como se pode ver pela maioria dos provérbios, que nada são mais do que regras de prudência” (KIERKEGAARD, 2010b, 52). Aos olhos do mundo (e do *desespero do finito ou carência de infinito*), é muito perigoso arriscar-se ser um “eu”. Muito perigoso manifestar-se. Por que ser um “eu”, se tal indivíduo pode ser multidão? Porém, se houver algum engano, quem o ajudará? Após calar o “eu”, de fato, as consequências de suas palavras não virão castigá-lo. Mas o terror da perda do “eu”, isto tal desesperado ignora. Ato compreensível, já que se trata de um “eu” carente de infinitude. “Mas, aquele que sabe onde há que temer, receia precisamente mais que tudo qualquer má ação, qualquer crime de uma orientação interior que não deixe vestígios exteriores” (KIERKEGAARD, 2010b, 51).

A perda do “eu” a Psicologia não explica. Não corrobora a concepção kierkegaardiana de desespero. Aos olhos da observação psicológica, esta perda (que neste caso não se trata de uma perda) não constitui a doença mortal, mas sim um estado de alma, por sua própria natureza flutuante. Trata-se de uma enfermidade que se expressa na forma de tensão da existência; pós e pílulas são receitados, e o desesperado retorna à superfície, ainda desesperado, mas embalado por um suave compasso, por uma ignorância permitida.

Retomando o hábito de delimitar o objeto e a abrangência da ciência que *re-flexiona* sobre ele, a Psicologia deverá ser prudente ao manifestar-se, já que o elemento cuja carência foi identificada (devido à dialética da relação, em que um dos termos não cessa de ser o contrário do outro) possui uma natureza que seus mecanismos não abrangem. Por possuir como mecanismo de investigação a observação, se deterá no elemento finito. Kierkegaard então voltará seus esforços à Dogmática. Segundo o dinamarquês, a carência de um dos elementos se expressa na forma de desarmonia na

¹¹¹ Leia-se a perda da interioridade no sentido de negar a individualidade para tornar-se multidão. A multidão que se apegava ao imediato, a multidão e suas leis morais, seus vícios enrustidos, seu comportamento de rebanho. Em seus conhecimentos não se encontra certeza alguma, pois seus conceitos são tantos quantos são os indivíduos feitos de vítima por ela. Aquele que é acolhido neste conceito, a saber, de multidão, nega seu “eu”, mas não absorve qualquer espécie de individualidade; torna-se uma imitação servil, uma voz num uníssono sem sentido.

síntese. Alheio a este fator, por mais que tenham feito ou possuído, os indivíduos assim encontrados pertencem ao grupo daqueles abatidos pela doença mortal.

Numa marcha sem paradas, Kierkegaard através de sua concepção de doença mortal expõe à observação novas categorias: o possível e o necessário. Como anteriormente, ambos os fatores são imprescindíveis para a formação do “eu”. O possível, como já foi dito, contém em si todos os possíveis, podendo chegar a ser a possibilidade pura, de si e para si, e assim permanecer (quadro este que será explicado adiante). A necessidade será identificada por sua função de reter. A liberdade é indispensável pelo singelo motivo que o “eu” só pode reconhecer-se sendo livre.

A existência é o sobressalto da liberdade diante do estado de fato: o fato de ser aí sem o ter pedido, que exige um périplo patético antes de compreender que se trata de receber-se a si mesmo, ao término de um consentimento ao esforço requerido pela própria existência. É o surgimento da liberdade de um sujeito não substancial, convocado a se constituir no tempo, alimentando-se da eternidade de onde procede sua vida (FARAGO, 2006, 131).

Como anteriormente, a carência ou o excesso de algum dos fatores desestabiliza a relação que a síntese estabelece consigo mesma; ao voltar-se sobre si, a síntese vê-se conduzida por um dos fatores, enquanto o outro jaz soterrado no mais profundo da interioridade, como no caso do *desespero do possível ou carência de necessidade*. “O eu, inicialmente, como síntese de finito e infinito é dado; em seguida, para se transformar, projeta-se sobre a tela da imaginação e é assim que se lhe revela o infinito do possível. O eu contém tanto de possível como de necessidade, porque é ele próprio, mas deve realizá-lo” (KIERKEGAARD, 2010b, 53).

A carência de necessidade impede que a síntese se forme de maneira saudável, ou seja, como nos casos precedentes, trata-se de um homem enfermo. A despeito da existência, pode-se concebê-la como saudável quando o possível e a necessidade se unem, de maneira harmoniosa, na realidade. Esta união, segundo Kierkegaard, será estabelecida pela divindade e por ela mantida. Pode-se afirmar que, no caso agora abordado, o possível se manifesta com tamanha intensidade que não chega a passar ao real, “no qual este eu não é mais do que uma miragem” (KIERKEGAARD, 2010b, 53).

O possível contém de fato todos os possíveis e, portanto, todos os desvarios, mas principalmente dois: um, em forma de desejo, de nostalgia, e o outro de melancolia imaginativa (esperança, receio ou angústia). (...) Em vez de reportar o possível à necessidade, o desejo persegue-o até perder o caminho de regresso a si próprio. Na melancolia, sucede o contrario de maneira idêntica. O homem possuído por um amor melancólico empenha-se em perseguir um possível em sua angústia, que acaba por afastá-lo de si próprio e o faz morrer nessa angústia ou nessa mesma extremidade, na qual ele receava perecer (KIERKEGAARD, 2010b, 53-54).

O surgimento deste desespero acusa a verdadeira carência do indivíduo: carece de necessidade, da necessidade inclusa no nosso “eu”. Extraviado assim no possível, a realidade não poderá vir ao seu socorro, visto que não há língua comum entre ambos. Porém, tampouco pode-se tomar a realidade como responsável pela doença mortal, já que assim dever-se-ia admitir o verdadeiro desespero como algo exterior ao indivíduo, proposta rechaçada anteriormente. Vê-se, então, que é a carência da necessidade, manifestada na síntese, que lança o “eu” em desespero.

A conexão entre os fatores da síntese permite captar o avanço da doença mortal. A carência de possível asfixia o homem. No caso anterior, conclui-se que não é de realidade que aquele desesperado precisa, mas sim de necessidade. Fiel à análise da dialética da síntese iniciada anteriormente, a investigação mostrará que no desespero da necessidade o homem carece de possível. Admite-se que o homem baniu a possibilidade (inclusive a possibilidade pura a que se referiu, que agora mostrará seu valor) e, ao banir um dos fatores da síntese admite-se tal indivíduo vitimado pela doença mortal.

Mais do que um determinismo estéril, tal concepção de doença mortal até aqui exposta procurará determinar o esforço do conceito direcionado à existência; o mecanismo mais elevado (a filosofia) visará o objeto mais sublime (a edificação). Enquanto isto não ocorrer, o engenho humano, guiado pela necessidade, empenha-se em socorrer o desesperado, valendo-se de um possível quimérico e mutilado. Mas ao fim o que lhe falta de fato é o supremo possível, ou a possibilidade pura: Deus. Alheio à figura divina, tudo se torna banalidade ou fatalidade.

“A salvação é, portanto, o supremo impossível humano, mas a Deus tudo é possível” (KIERKEGAARD, 2010b, 56). Em última instância, é esta a possibilidade que o desesperado afasta de si quando abatido pela doença mortal. Pode-se notar que conforme o conceito de desespero se aprofunda, a Psicologia perde espaço para a

Dogmática. Deste ponto em diante esta afirmação ficará mais clara. O que Kierkegaard procura, privilegiando a Dogmática, é a salvação de um “eu” cuja perda é inevitável. Para isso a fé deverá sair em socorro deste indivíduo, remetendo o “eu” ao poder que o criou e restabelecendo a harmonia da síntese. Por trás deste conflito que procura valorar a vida, a consciência da enfermidade origina novas formas de desespero, baseadas na reação e no comportamento do indivíduo frente à moléstia.

3.3: Um arremedo de consciência: o desespero-fraqueza e o desespero-desafio.

O questionamento que surge aqui perfaz toda a descrição anterior. A partir de agora, julgar-se-á as manifestações do desespero quando acompanhadas da reflexão, da consciência. Afirma-se, desde agora, que na mesma proporção que a consciência se aprofunda, as noções de “eu” e de desespero aprofundam-se. A presente investigação iniciará pela ignorância de ter um “eu” (estado de “pseudo-desespero”, em que a perda do “eu” não é sequer mencionada) e findará no *desespero-desafio*, apego doentio a um “eu” criado para sua própria satisfação. Em ambos os casos, este “eu” encontra-se mortalmente doente. Diferente de Lázaro, cuja saúde do espírito lhe garantiu contra o abatimento do corpo, o desesperado encontra-se enfermo, e é nesta última instância, a qual se abateu sobre Lázaro, que a doença mortal se mostrará realmente na forma da impossibilidade de mergulhar em si mesmo até o poder que o criou.

Todo o homem que não se conhece como espírito ou cujo eu interior não tomou em Deus consciência de si próprio. Toda existência humana, que não mergulha desse modo limpidamente em Deus, mas se funda nebulosamente sobre qualquer abstração ou a ela se reduz, ou que cega para consigo própria, não vê nas suas faculdades mais do que energias de origem pouco explícita, e aceita o seu eu como um enigma rebelde a qualquer introspecção – toda existência deste gênero, realize o que realizar, explique o que explicar, até o próprio universo, por muito interessante que, como esteta, goze a vida; mesmo assim ela será desespero (KIERKEGAARD, 2010b, 65).

“É nessa ignorância que o homem tem menor consciência de ser espírito”. (KIERKEGAARD, 2010b, 63). Obtém-se assim uma primeira definição de nosso tema. Moverá esta ignorância de modo que ela lhe permita usufruir de uma felicidade inventada. A Dogmática não se ocupa com tais engenhos, portanto tem pouco a dizer sobre tal desesperado (se ocupará dele quando este se voltar à fé). Como anteriormente, a definição dogmática balizará os estudos kierkegaardianos (assim como balizará o presente trabalho) sobre o espírito e seu oposto dialético, a ausência de espírito.

Nesta ausência de espírito pode-se incluir duas espécies de homens: o homem natural e o pagão, ambos alheios à fé, porém, cada um à sua maneira¹¹². Este perverso usufruto vigorará enquanto o engenho humano for suficiente para garanti-lo. Este engenho se moverá tanto de modo que proteja o “eu” (o desespero em que o desesperado quer ser ele próprio), quanto a procurar afastar-se do “eu”, abandoná-lo (o desespero no qual não se deseja ser si próprio). Porém, um movimento brusco e este “eu” vacila. O desespero, que espiava de longe, surge. Esboçadas as vertentes nucleares das manifestações do desespero e, agora, adicionado o caráter *consciência*, deter-se-á na dicotomia *desespero-fraqueza e desespero-desafio*¹¹³.

¹¹² Pode-se afirmar que o pagão não se volta a Deus por ignorância, já o homem natural (que Kierkegaard chama aqui de pagão moderno) não se volta a Deus por leviandade. “(...) Uma diferença, diferença de qualidade, entre o paganismo de outrora e os nossos pagãos modernos; aquela que, a propósito da angústia, observou Vigilius Haufniensis: se o paganismo não conhece o espírito, está, contudo, orientado para ele, ao passo que os nossos pagãos modernos carecem dele por afastamento ou traição, e isso que é o verdadeiro nada do espírito” (KIERKEGAARD, 2010b, 65).

¹¹³ Remanesce das definições anteriores a dialética do desespero. Nos casos expostos, o fator antípoda concomitantemente à sua manifestação contrastava-se com o fator abordado e o tornava passível de observação dialética. No caso agora estudado, o desespero-fraqueza, por possuir uma leve reflexão sobre si, contém em seu âmago certo desafio. Assim como o desespero-desafio, não obstante sua virilidade, possui elementos de fraqueza em seu bojo. O contraste entre os antípodas se aprofunda devido à reflexão, que aprofunda a noção de “eu” e de desespero. Kierkegaard, em sua obra *A doença mortal*, identifica o desespero-fraqueza e o desespero-desafio como manifestação feminina e masculina, respectivamente, desta enfermidade. O desespero-fraqueza não exige um aprofundamento do “eu” nem uma intelectualidade dominante, caracteriza-se pelo abandono de si no ato de não querer ser si próprio. Estas são as características que, segundo ele, aproximam este desespero do gênero feminino. No desespero-desafio não há o abandono observado no desespero-fraqueza; há, ao contrário, auto-afirmação; o desespero quer ser ele mesmo. Mesmo sendo desespero, esta variação é identificada na filosofia kierkegaardiana com a virilidade, característica masculina, portanto, um dos motivos da aproximação deste desespero ao gênero masculino. Convém esclarecer que o desespero-fraqueza não é exclusividade da mulher, assim como o desespero-desafio não é apanágio do homem. A manifestação do desespero-fraqueza no homem, da mesma maneira que o desespero-desafio na mulher, constituem exceções. Segundo Kierkegaard, na mulher em que este abandono não é identificado, a feminilidade não se desenvolveu de maneira plena, assim como um homem incapaz de exercer sua virilidade será uma criatura que não atende a características básicas.

“Então desespera. O seu desespero é o desespero-fraqueza, sofrimento passivo do eu, o oposto do desespero em que o eu se afirma; mas, graças à pequena bagagem de reflexão sobre si próprio tenta, também aqui, diferindo do espontâneo puro, defender o eu” (KIERKEGAARD, 2010b, 75). Diante de quadro tão esquivo esta defesa do “eu” faz concessões e tem direito de fazê-las. Não ousa retornar a si próprio até tornar a encontrar-se. Com a ajuda da mencionada reflexão sobre si, de maneira doentia, desordenada, desencantada segue a vida sem possuir mais do que um vislumbre de “eu” e nada mais adquire.

Há uma posição diversa da citada, mas que ainda assim enquadra-se no desespero-fraqueza; o desesperado, neste caso é levado a desesperar da sua própria fraqueza. Pode-se afirmar que neste caso houve progresso. O indivíduo parte da ignorância da sua fraqueza, mas adquire consciência de seu estado desesperado. Este arremedo de reflexão, num primeiro momento, não se volta sobre o “eu”, volta-se para o exterior. Assim pode-se compreender o desespero-fraqueza em sua primeira aparição. Identifica o desespero à sua real causa: o próprio desesperado. Também identifica sua fraqueza: dar tanta importância ao temporal.

Esse desespero, de um mais profundo grau que o precedente, é daqueles que se encontram menos frequentemente no mundo. Essa porta condenada, por trás da qual nada havia além do nada, é aqui uma verdadeira porta, apesar de aferrolhada e, por trás dela o eu, como que atento a si próprio, ocupa-se e ilude o tempo a recusar-se ser ele próprio, ainda que o sendo infinitamente para se amar (KIERKEGAARD, 2010b, 84).

Plenamente imerso nesse emaranhado, porém consciente de sua fraqueza, o “eu” é levado à baila na vida, como se sua perda nada fosse. Pode-se indagar: mas por que este desesperado não extirpa definitivamente de si o desespero, aceitando a fé? A consciência de seu “eu”, do seu desespero e da sua realidade não deveriam conduzi-lo à salvação? Caso a resposta seja negativa¹¹⁴, o “eu” deverá pôr sua reflexão a serviço de

¹¹⁴ Segundo Kierkegaard, a partir do momento que o indivíduo tende do desespero para a fé, a corrente de calamidades que o apossava se extingue. Porém, como a Dogmática afirma (e tal afirmação é seguida pelo dinamarquês) apenas dentro da cristandade (e mesmo assim raramente) encontramos tal indivíduo. A sedução exercida pelo imediato, pela estética corrompe os homens aos milhões. Valendo-se de uma analogia utilizada por Kierkegaard, pensemos o nosso “eu” como uma casa, em que o porão corresponde às categorias sensuais e o primeiro andar corresponde à postura cristã, ou, no mínimo, ética. “Todos nós somos uma síntese com uma finalidade espiritual, essa é a nossa estrutura; mas quem não prefere habitar o porão, as categorias do sensual? O homem não só prefere viver nelas, mas ama-as a tal ponto que se

algum engenho que, aparentemente, superficialmente, supra esta falta. Pode voltar-se sobre si, e esta ação se refletirá como necessidade de solidão, melancolia (que se pode definir aqui como a inércia do espírito). O hermetismo remanesce como objeto da análise, como uma relação consigo próprio; “horas de algo a ver com a eternidade, embora não vividas para ela” (KIERKEGAARD, 2010b, 86). Quando voltado ao imediato, este desesperado poderá recorrer à devassidão, vícios e despudores de toda a espécie; recorrerá a algo que proporcione apaziguamento em sua alma.

Como foi exposto, fica claro o motivo de Kierkegaard valer-se da Dogmática para conceituar o desespero-fraqueza. Este desespero exige do indivíduo uma consciência de si, da divindade e da enfermidade, a saber, a doença mortal. Sua correta definição está condicionada a essas informações. O hermetismo e o despudor a Psicologia os compreende, valendo-se da observação para chegar a suas conclusões. A solidão e a melancolia também não lhe são estranhas, porém, o “eu” e a fé lhe escapam à definição, ao menos como Kierkegaard os compreende. A Dogmática não tem muito a dizer sobre as paixões e sentimentos humanos, concentra suas investigações sobre o “eu” e a fé. Longe de ser uma falha, é isto que Kierkegaard valoriza em tal investigação: uma análise que conceba o indivíduo perante Deus, de acordo com o seu destino espiritual. Desta maneira, a concepção Dogmática deverá não apenas valorar o “eu”, mas também conduzir a investigação.

Plural já em sua raiz, convém prosseguir-se a análise do desespero, cujo avanço, como já foi dito, é marcha sem paradas. Pode-se identificar a seguinte variação na aparição da doença mortal: o desesperado que não quer e o desesperado que quer ser ele próprio. Apesar de consciente de seu estado, este segundo desesperado insiste em sua perfídia, insiste em ser um si-mesmo enfermo, em manter seu desespero ao alcance dos olhos. “Mas existe na realidade tal eu? Não terá se refugiado no deserto, no convento ou no asilo de alienados?” (KIERKEGAARD, 2010b, 85). Segundo Kierkegaard, o desespero-desafio corresponde a esta definição.

Nesta forma de desespero, a consciência do eu aumenta progressivamente e, portanto, a par e passo à do que é o desespero e da natureza desesperada do estado em que se está; nela o desespero tem consciência de ser um ato e não

zanga quando alguém lhe propõe o primeiro andar, o andar nobre, sempre vago e esperando-o – porque afinal toda casa lhe pertence” (KIERKEGAARD, 2010b, 61).

provém do exterior como um sofrimento passivo sob a pressão ambiente, mas diretamente do eu. Deste modo, em relação ao desespero-fraqueza, este desafio representa de fato uma nova qualificação (KIERKEGAARD, 2010b, 90).

Isso demanda o abandono do “eu”. Um abandono consciente, quase salutar. Esse abandono exige do indivíduo “a consciência de um eu infinito” (KIERKEGAARD, 2010b, 90). Pode-se identificá-lo com o termo *desafio* devido a este conhecimento e seus desdobramentos. Assim consciente, o homem interage com a infinitude (porém de uma forma negativa, fundamento do seu desespero). Abusa da infinitude inerente ao seu “eu”, e este abuso consiste em sua tentativa (desesperada) de arrancar da relação o poder que a criou. “Quer dizer que pretende começar um pouco mais cedo do que os outros homens, nem pelo, nem com o começo, mas ‘no’ começo” (KIERKEGAARD, 2010, 90).

Portanto, em consonância com a questão, referimo-nos à Dogmática como arauto da concepção kierkegaardiana de “eu”: um elo com a divindade, criado e mantido pela própria divindade. O desespero-desafio contrapõe-se a esta concepção quando afasta de si o divino, criando por si uma síntese negativa; quer construir ele próprio o seu “eu”. Não é capaz de criar algo, apenas construir. Pode se valer da eternidade, mas não pode criá-la. A dialética do “eu” não permite uma constância¹¹⁵.

Pois que, sem levar o desespero a ponto de experimentalmente se erigir em Deus, nenhum eu derivado pode, contemplando-se, dar-se por mais do que é; em última instância, é sempre o eu, mesmo multiplicando-se, o eu é só o eu. Neste sentido, no seu esforço desesperado para ser ele próprio, o eu dissolve-se no seu contrário, até acabar por deixar de ser um eu (KIERKEGAARD, 2010b, 91).

¹¹⁵ Kierkegaard, na obra *A doença mortal*, distingue duas manifestações do desespero-desafio: ativo e passivo. O “eu” ativo se comportará de maneira a extrair de si próprio outro eu, pior e mais triste; desesperado. “O poder que exerce sua forma negativa tanto liga quanto desliga; pode, sempre que queira, voltar ao começo, e por muita perseverança que ponha em seguir uma ideia, a sua ação permanece uma hipótese. Bem longe de conseguir ser cada vez mais ele próprio, revela-se cada vez mais hipotético (KIERKEGAARD, 2010b, 91). O “eu” passivo não possui forças suficientes para construir um “eu” para seu usufruto; um escamoteamento ilícito se porá em movimento em prol de amenizar o terrível de uma existência passiva e desesperada. “O eu que nega os dados concretos, imediatos do eu, começará talvez por tentar alijar este mal, por fingir que ele não existe e não quererá saber dele. Mas a sua tentativa aborta, a sua destreza nas experiências não vai a este ponto, nem sequer a sua destreza; como Prometeu, o eu negativo infinito sente-se preso a esta sujeição interior. Temos, portanto, um eu passivo (KIERKEGAARD, 2010b, 92-93).

Visando provar sua realidade, o desespero-desafio, na forma do “eu” ativo, de tal maneira esforça-se para tornar este “eu” quimérico o seu “eu”, que se recusa a aceitar a divindade não apenas por falta de fé, mas pelo zelo dedicado a sua perfídia. Aceitar o auxílio divino seria condenar seu “eu” à inexistência, algo que este desesperado não pode permitir. Retorne-se ao conceito de demoníaco, porém agora relacionado ao desespero. Ao invés de visar a redenção, este “eu” condensa-se com seu desespero de tal maneira que o transforma em um protesto contra Deus. “Lança-se então com toda a sua paixão nesse tormento, que acaba por se tornar uma raiva demoníaca. E se então fosse possível que, no céu, Deus com todos os seus anjos lhe oferecesse a libertação, recusá-la-ia: tarde demais. (KIERKEGAARD, 2010b, 95).

Qualquer tentativa de suplantar a Dogmática e a subjetividade da investigação, recuando ao âmbito psicológico, condenará a presente análise e se afastará da proposta filosófica de Kierkegaard. Constata-se, portanto, que o elemento teórico não é suficiente para o êxito da investigação. Se o “eu” tornou-se uma abstração demoníaca, deve ser considerado não apenas consciente, mas imerso em pecado. Este expoente conduz a investigação do desespero a sua questão derradeira: sua relação com o pecado e com a fé.

3.4: O pecado, o desespero e a fé concebidos sob a perspectiva da consciência

Para prosseguir-se fiel às concepções kierkegaardianas acerca da investigação objetiva e subjetiva, psicológica e dogmática, deve-se, ao assumir uma análise do pecado e da fé, ter algo *in mente*: a concepção de divindade, a Dogmática e a síntese. Neste caso específico, parte-se de um objeto declaradamente pertencente à Dogmática. O fervor religioso do dinamarquês nesta fase de sua vida, a saber, quando o pseudônimo Johannes Anti-Climacus escreveu a obra *A doença mortal*, expressou-se na

forma de recolhimento e edificação. A principal característica da análise agora empreendida é que o homem encontra-se perante Deus¹¹⁶.

Os desdobramentos que surgirem a partir de tais concepções objetivarão a análise e inquirições sobre o esforço da existência como Kierkegaard o compreende e a importância de uma filosofia aberta à investigação subjetiva. No que tange à análise dos conceitos citados, pode-se indagar: como compreender o paganismo diante desta nova realidade, a saber, diante de Deus? Como o desespero e o pecado devem ser concebidos quando se fala do *eu teológico*? Como o *escândalo* evolui no âmago do *eu teológico*? E, finalmente, como a fé extirpa o desespero e conduz o homem à divindade? A partir de tais questionamentos se moverá o final da presente investigação.

O questionamento deve partir da raiz da questão da síntese e do pecado, para então passar ao desespero e ao escândalo e, então, à fé. Retorne-se por um momento ao paganismo e a Sócrates para que o contraste dialético entre o eu teológico e o pagão esclareça a investigação. Em primeiro lugar deve-se esclarecer que não havia a concepção de eu teológico neste momento da humanidade. O homem jazia em total ignorância de Deus. Tal ignorância, de acordo com Kierkegaard, moldará o conceito de desespero e de pecado encontrados no paganismo. Acerca do pecado, pode-se dizer que tal concepção era completamente alheia ao pagão.

A ideia grega de que o homem que conhece o justo não pratica o injusto condicionou a concepção de *erro*¹¹⁷ no paganismo. O conhecer e o praticar a justiça, no

¹¹⁶ Essa gradação da consciência exprime uma nova qualificação. Até agora se admitiu o desespero como desarmonia da síntese. Empreendeu-se uma investigação que analisou (de certa maneira) a divindade e a síntese, porém partindo do homem como diante de si e não diante da divindade. Admitia-se a divindade como elemento superior, como fator mantenedor da síntese; e ao partir de tais conceitos, alargava-se ainda mais o abismo que separa o homem de Deus. Concepção necessária num primeiro momento, para que fique clara a diferença de qualidade entre criador e criatura. Porém, ao almejar a análise do pecado e da fé é necessária uma investigação mais acurada, e para isso ela deve possuir um fundamento mais sólido e abrangente. Deve-se pensar o homem, para que a análise corrobore o objeto, como estando diante de Deus. Kierkegaard utilizará a denominação *eu teológico* para designar o “eu” diante de Deus. O expoente infinito que paira em torno desta afirmação é que, estando perante Deus o homem passa a ter Deus como sua medida; como medida de bem e mal, verdade e falsidade. “A criança que por medida não teve senão os pais será um eu quando, homem, tiver por medida o Estado; mas que acento infinito Deus dá ao homem tornando-se sua medida! A medida do eu é sempre o que este tem diante de si, e assim que se define o que seja ‘a medida’ (KIERKEGAARD, 2010b, 104). De acordo com o que foi expresso, a medida e a regra exprimirão a qualidade. O indivíduo, quando concebido perante Deus possui a divindade como sua medida, portanto está condicionado a dogmas e leis ético-religiosas. Tal realidade exprime a qualidade.

¹¹⁷ Como se afirmou, o paganismo não possuía a noção de pecado por existir à margem da boa nova cristã. O erro não consistia em corrupção da vontade e do querer, como compreendido no cristianismo, mas sim com uma inocente ignorância sobre o justo.

paganismo grego, não esbarra em nenhum obstáculo. Este conhecimento expressa-se na forma de ação; assim Sócrates, reivindicado como grande moralista, via a concepção de erro. A prática do justo, de acordo com o helenismo, é uma linha reta, uma consequência certa do conhecimento do justo. Um grego apenas praticaria injustiças por ignorância do justo. Há certa identidade entre o compreender e o agir.

O que faltou então a Sócrates na sua determinação do pecado? A vontade, o desejo! A intelectualidade grega era demasiado feliz; demasiado ingênua, demasiado estética, demasiado irônica, demasiado maliciosa... demasiado pecadora para chegar a compreender que alguém conhecendo o justo, possuindo seu saber, pudesse cometer o injusto. O helenismo dita um imperativo categórico da inteligência (KIERKEGAARD, 2010b, 116).

A partir de tais afirmações compreende-se mais claramente a diferença entre o paganismo e o cristianismo no que tange ao pecado. O paganismo grego é demasiado terno com o homem ao assumir esta postura¹¹⁸. Não concebe a corrupção da síntese; porém, “a doutrina cristã do pecado, asperamente agressiva contra o homem, compõe-se de acusações sobre acusações, é o requisitório que o divino, como Ministério Público, toma a responsabilidade de impor ao homem” (KIERKEGAARD, 2010b, 123).

Por trás deste conflito surge na presente investigação a concepção cristã, na qual se deterá a partir de agora. Eleger-se-á desde já a Dogmática como fio de Ariadne da investigação. Assim, a presente análise coloca-se em acordo com Kierkegaard. Concomitantemente ao surgimento da concepção cristã de pecado e de fé surgem as seguintes questões: como se identifica o desespero em meio ao pecado? Que espécie de infâmia o desespero acrescenta ao “eu” pecador? Como o cristianismo afastou-se tanto da inocente visão helênica do homem? Este afastamento torna-se mais claro mediante a investigação dos conceitos *escândalo* e *pecado*.

A ideia de *pecado*, de acordo com Kierkegaard, será o conceito que promoverá o distanciamento entre o pagão e o cristão. O irromper na vida já como pecador caracteriza o processo de afastamento absoluto entre as duas espécies de

¹¹⁸ Devido a estas particularidades do paganismo (e de uma inclinação pessoal que Kierkegaard demonstra ao helenismo) o dinamarquês absolve o povo grego do desespero infamante (ao qual condenará aqueles que se apresentam como cristãos vulgares), remetendo o desespero encontrado neste paganismo à ignorância de Deus. Devido a isto, o conceito *escândalo*, que será exposto adiante, é totalmente ausente no helenismo.

indivíduos. A compreensão, o conhecimento que afastava o pagão do *erro* não tem efeito cabal sobre o cristão em livrá-lo do pecado. A linha reta que conduzia o pagão do compreender ao agir, ao passar pelo querer e pela vontade, atributos que de acordo com a ideia cristã de livre arbítrio estão sob os cuidados do homem, torna-se um labirinto confuso, um labirinto de Dédalo.

A vida do espírito não tem paradas (nem tampouco, afinal, estado: tudo é atual); portanto, se um homem, no próprio momento em que reconheça o justo não o pratica, eis o que se produz: em primeiro lugar o conhecimento estanca. Resta saber em seguida o que pensa a vontade acerca do resíduo. A vontade é um agente dialético, que por sua vez determina toda a natureza interior do homem. Se ela não aceita o produto do conhecimento, nem por isso se põe a fazer o contrário daquilo que o conhecimento aprendeu, tais conflitos são raros; mas deixa passar algum tempo, abre-se um ínterim e ela diz: ver-se-á até amanhã. Entretanto, o conhecimento obscurece-se cada vez mais e mais, as partes inferiores da nossa natureza tomam uma supremacia cada vez maior; ai de nós! Porque é preciso fazer o bem imediatamente, mal se reconheça (e é por isso que na especulação pura é tão fácil a passagem do pensamento ao ser, porque aí tudo é dado antecipadamente) ao passo que para os nossos instintos inferiores a tendência é para demorar, demora que a vontade nem por isso detesta; ante a qual semicerra os olhos. E, quando se obscurece suficientemente, o conhecimento põe-se em mais completo acordo com a vontade; por fim é o acordo perfeito, porque aquele passou para o campo contrário e ratifica tudo o que esta arranja. Assim vivem talvez multidões de pessoas; trabalhando, como que insensivelmente, para obscurecer o seu juízo ético e ético-religioso, que os leva a decisões e consequências que reprovam a parte inferior deles próprios. Em lugar daqueles, desenvolvem em si um conhecimento estético e metafísico, o qual, para a Ética, não é senão divertimento (KIERKEGAARD, 2010b, 122).

Ao intentar associar o pecado à compreensão, seria necessário associar o cristianismo à objetividade. O pecado, por repousar na vontade e no querer, deve ser remetido à subjetividade. O paganismo, por sua vez, não possuía uma noção desenvolvida da subjetividade, portanto, teria de fazer um longo desvio para associar o erro à subjetividade. Além disso, o povo grego era demasiado humano para conceber um homem cujo agir não remetesse diretamente ao compreender; daí a impossibilidade do paganismo em aproximar-se do conceito de pecado. “Para o cristão, pois, o pecado está na vontade e não no conhecimento; e esta corrupção da vontade ultrapassa a consciência do indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010b, 123). Atinge-se agora o âmago do pecado: como concebê-lo a partir da síntese? No paganismo o erro tem uma origem negativa: a prática do injusto parte da ignorância do justo, o que transforma o erro numa negação. No cristianismo o pecado tem uma origem positiva: o cristão nasce sob o

estigma do pecado original e traz em si mesmo o avanço do pecado, o que transforma o pecado numa posição. “É o que se exprime dizendo que o pecado é uma posição, e o que tem de positivo é o estar *perante Deus*” (KIERKEGAARD, 2010b, 128). Esta posição não pode ser assumida através da compreensão, mas sim através da crença.

Esclarecido o conceito de pecado, deve-se abordar em seguida o conceito de desespero. Para tanto é preciso partir de um “eu” imerso em pecado e em desespero. Apesar de constituírem predicados terríveis (sob a perspectiva do vulgo) pode-se conceber assim, corroborando a concepção kierkegaardiana de desespero exposta anteriormente, a parcela consciente de estar perante Deus da humanidade cujo “eu” não repousa na divindade.

O pecado é desespero, e o que eleva a sua intensidade é o novo pecado de desesperar do seu pecado. Facilmente se vê que é isso o que se entende por elevação de intensidade; não se trata de um outro pecado, como, após um roubo de cem, um outro de mil *rixdales*. Não, não se trata aqui de pecados isolados; o estado contínuo de pecado é o pecado, e esse pecado intensifica-se na sua nova consciência (KIERKEGAARD, 2010b, 140).

Tal caracterização leva a observar uma continuidade no pecado, bem como uma flutuação em sua intensidade. Atribui-se tal fato à consciência do “eu”; quanto maior a consciência do pecado e, se for o caso, a persistência consciente em estado de pecado, o desespero tomará um ou outro aspecto. Mediante esta possibilidade de variação, encontra-se no pensamento de Kierkegaard a seguinte dicotomia: *o pecado de desesperar do seu pecado e o pecado de desesperar quanto à remissão dos pecados (o escândalo)*.

“O pecado por si só é a luta do desespero; mas, esgotadas as forças é preciso uma nova elevação de potência, uma nova compreensão demoníaca sobre si próprio; e é o desespero do pecado. É um progresso, um crescimento do demoníaco que, evidentemente, nos mergulha, nos afunda no pecado” (KIERKEGAARD, 2010b, 141). O pecado, neste caso, encerrou-se na sua consequência e não quer sair daí. Remanesce da anterior explicação sobre o demoníaco que este se mostra claramente quando posto diante do bem. A afirmação continua válida, o demoníaco diante do bem se mostra de maneira plena. Porém, como a consciência do pecado pode consistir numa gradação do conceito de demoníaco?

É um segundo abandono, e que, como de um fruto, espreme do pecado as últimas forças demoníacas; então, nesse endurecimento infernal, levado na sua própria seqüência obriga-se não só a ter como estéril e vão tudo o que seja arrependimento e perdão, mas ainda a ver nisso um perigo contra o qual, em primeiro lugar, precisa armar-se, exatamente como faz o homem de bem contra a tentação. Neste sentido *Mefistófeles*, no *Fausto*, diz certo ao afirmar que não há pior miséria do que a de um diabo que desespera, visto que o desespero, neste caso, não é senão uma fraqueza que dá ouvidos ao arrependimento e ao perdão. Para caracterizar a intensidade de potência a que se eleva o pecado, quando dele se desespera, poderia dizer-se que se começa por renegar o bem, e se acaba por renegar o arrependimento (KIERKEGAARD, 2010b, 141).

Chamaremos *demoníaco* o desespero diante do bem e *pecado* o afastamento do bem. Concebe-se desde já o homem consciente tanto do desespero como do pecado; conseqüentemente, tanto do seu “eu” quanto da divindade. A corrupção da vontade e do querer também se mostraram, já que o pecado externa-se através da ação de uma vontade viciada, corrupta. O desesperar do pecado eleva esta perfídia ainda mais. O “eu” desta maneira abatido pela doença mortal mantém-se surdo a qualquer arrependimento ou perdão; sua única ação é desesperar-se diante de ambos¹¹⁹.

Escapismo similar à divindade observa-se na variação subsequente do desespero em relação ao pecado: *o pecado de desesperar quanto à remissão dos pecados (o escândalo)*. Como no caso anterior, em que o demoníaco variava conforme o desespero do pecado se aprofundava, o escândalo está condicionado à profundidade que a consciência atingiu. Podemos identificar duas variações do desespero manifestarem-se sob o véu do escândalo: o desespero-fraqueza e o desespero-desafio. A primeira é um sofrimento: a segunda variação consiste na forma inferior do escândalo, em que se deixa

¹¹⁹ “Ei-lo Rei e, contudo, desesperando do seu pecado e da realidade do arrependimento, isto é, da graça, acaba de perder seu eu; incapaz de por si próprio o sustentar, está exatamente tão longe de o poder gozar na ambição como de obter a graça (KIERKEGAARD, 2010b, 142). Mantendo-se fiel ao instrutivo hábito de buscar exemplos na vida, na história e na literatura para ilustrar seus questionamentos, Kierkegaard coloca-nos diante de Macbeth ao procurar ilustrar o desespero agora abordado (também *Lady Macbeth*, personagem fundamental, cujo desespero foi tamanho que a levou à insanidade e ao suicídio). A mencionada obra do poeta inglês William Shakespeare é a última das chamadas “quatro grandes” tragédias. Não há informações claras que datem a peça como sendo de 1606, porém fatos históricos e referências encontradas na obra nos levam a crer esta data como a correta. Tais dados também sugerem a interferência de Thomas Middleton na construção da peça, algo que não se abordará por não constituir, nem sequer aproximar-se, do objeto da investigação aqui empreendida. Deixando de lado o instrutivo desta peça (categoria compartilhada pelas demais obras shakespearianas) deve-se deter no comportamento do pérfido Macbeth e de sua infame dama. Após traições, mentiras e assassinatos, o falso Rei e sua senhora passam a demonstrar um terrível desespero do seu pecado, cujo arrependimento também exala desespero. As bruxas e as aparições revelam um demoníaco profundo, que destruiu todas “as pontes que haviam atrás de si, fazendo-o surdo a qualquer ideia de perdão. Na observação das conseqüências de seu crime repousa o pecado de desesperar de seu pecado, a culpa se aproxima do tormento e este “eu”, alheio à divindade, chafurda na infâmia da doença mortal.

indeciso o problema de Cristo. Alheio ao imperativo cristão, repele a divindade para a indiferença. Assim retornamos a dois conceitos já citados, a saber, o desespero-fraqueza e o desespero-desafio. A consciência, que antes era um mero arremedo, aprofundou-se por ser colocada diante da ideia de Deus e da realidade do pecado. O objeto comum entre os dois desesperos é a remissão dos pecados. Não há o elemento demoníaco, não há desespero diante do bem; há estreiteza de espírito, o que ainda caracteriza desespero. Porém, o estar perante Deus subverte os conceitos de desespero, transformando a fraqueza em auto-afirmação e o desafio em negar ser um pecador.

Eis, agora, um eu perante Cristo – um eu que, mesmo aqui, desesperado, não quer ou quer ser ele próprio. Desesperar quanto à remissão dos pecados é, com efeito, redutível a uma ou outra das fórmulas do desespero: desespero-fraqueza ou desespero-desafio; por escândalo o primeiro não ousa crer, o segundo recusa-se. Mas fraqueza e desafio são aqui precisamente o contrário do que costumam ser. O desespero no qual alguém se recusa a ser ele próprio é fraqueza de hábito, mas aqui é o contrário; visto que, efetivamente, é desafio recusar-se a ser o que se é, um pecador, e aproveitar-se disso para dispensar-se da remissão dos pecados. O desespero no qual alguém quer ser ele próprio é desafio de hábito, mas aqui é o contrário, pois se é fraco querendo, por desespero, ser si próprio, querendo ser pecador a ponto de não admitir o perdão (KIERKEGAARD, 2010b, 146).

Para poder-se verificar o escândalo no âmbito do “eu” deve-se iniciar uma investigação da natureza do próprio fenômeno. Como este se origina no indivíduo? De que maneira vincula a consciência ao pecado? Como a Dogmática compreende o conceito de escândalo? Em primeiro lugar deve-se esclarecer que o conceito de escândalo não advém da divindade e não é compartilhado por ela. Inicia-se a investigação afirmando a natureza do escândalo: repousa no “eu”. Mas o “eu” por si só não atinge a categoria de escândalo; deve estar diante de algo; algo que a simples presença demonstre ao homem seu derradeiro valor e objetivo. De acordo com Kierkegaard, trata-se do cristianismo.

A verdadeira ciência do escândalo só se aprende estudando a inveja humana, um estudo extraprograma, mas que me gabo de ter feito a fundo. A inveja é uma admiração que dissimula. O admirador que sente a impossibilidade de ser feliz cedendo à sua admiração toma o partido de invejar. Usa então de uma linguagem diferente, segundo a qual o que no fundo admira deixa de ter importância, não é mais do que patética insípida, extravagância. A admiração

é um abandono de nós próprios penetrado de felicidade, a inveja é uma reivindicação infeliz do eu (KIERKEGAARD, 2010b, 112).

A análise do conflito humano admiração-inveja poderá fazer luz sobre o tema atual da pesquisa, a saber, o escândalo. Concebe-se a inveja como uma admiração infeliz; assim como se pode conceber o escândalo como uma paixão infeliz. O invejoso, em sua inveja, revolta-se contra si e contra outrem, pondo-se a fazer entendimentos distorcidos do objeto invejado. O “eu” imerso no escândalo não ousa, ou não quer crer, então põe em movimento uma miríade de subterfúgios, e até mesmo um “eu” quimérico, com o objetivo de mascarar seu escândalo (subterfúgios estes observados no desespero-fraqueza e desespero-desafio, anteriormente abordados). Situação análoga em sua superficialidade, porém antípoda em sua essência. Como foi afirmado, a inveja, assim como a admiração, são observáveis nas relações humanas. Porém, o escândalo, segundo a concepção kierkegaardiana, refere-se exclusivamente à relação homem-divindade. Da mesma maneira, a admiração, quando dedicada a Deus, deve transformar-se em crença.

Expostas as pechas infamantes que abatem o “eu”, deve-se afirmar em socorro do homem que o caminho da fé passa por todas elas. A fé exige apenas uma atitude: o isolamento. No isolamento o indivíduo pode estabelecer uma relação pessoal com a divindade; porém, quando inserido na multidão, via de regra, estabelece apenas relações impessoais. A verdade, pois, “só pode ser transmitida e recebida pelo indivíduo que, no fundo, pode ser cada um dos vivos; a Verdade não se determina senão opondo-se ao abstrato, ao fantástico, ao impessoal, à multidão, ao público que exclui Deus” (KIERKEGAARD, 1964, 101). Ver na multidão um tribunal ético e religioso atraiçoa o indivíduo e atraiçoa Deus, elevando uma categoria animal à sublimidade e concebendo-a como arauto da verdade.

O indivíduo (*den Enkelte*) é categoria do espírito e categoria cristã (e filosófica) por excelência; “para mim, como pensador e não pessoalmente, a questão do indivíduo é decisiva entre todas” (KIERKEGAARD, 1964, 105). Transpondo a análise para a Dogmática, afirma-se que a fé e a salvação não se manifestam na multidão. Na esfera psicológica, por bom senso, exclui-se a observação da multidão, já que nela não há constância, ou seja, impossibilidade de constituir qualquer saber sobre tal categoria. É necessário que o indivíduo desumanize-se para tornar-se multidão; ao anular-se desta

maneira nega seu “eu”, elo que o une a Deus e abstrai-se em uma classe inferior. Como regra cita-se: o cristianismo subsiste devido ao indivíduo e é profanado quando se torna refúgio da multidão.

A multidão compõe-se, de fato, de indivíduos; deve estar, portanto, ao alcance de cada um tornar-se o que é: um indivíduo. Absolutamente ninguém está excluído de o ser, exceto quem se exclui a si próprio, tornando-se multidão. Tornar-se multidão, reunir a sua volta a multidão, é pelo contrário a diversidade da vida; mesmo quem disso fala com as melhores intenções corre o risco de ofender o indivíduo. Mas a multidão reencontra então o poder, a influência, a consideração e a soberania – e é também a diferença da vida que, soberana, despreza o indivíduo como sendo fraco e impotente e que, no plano temporal e mundano, despreza a verdade eterna que é o indivíduo (KIERKEGAARD, 1964, 102).

Quando isolado (e inclinado à fé), inicia-se no âmago do “eu” o processo citado por Kierkegaard como regra cristã: a edificação. “Esta intimidade do pensamento cristão com a vida (contrastando com a distância que a especulação mantém) e também este aspecto ético do cristianismo implica precisamente a edificação” (KIERKEGAARD, 2010b, 17). Enquanto multidão, o homem encontra-se alheio a qualquer sentimento de responsabilidade ou arrependimento (como se observa no indivíduo). O sofrimento, também compreendido por Kierkegaard como importante elemento da fé, restringe-se à individualidade; desespero, fé ou sofrimento, qualquer conceito subjetivo esbarra na multidão assim como esbarra na objetividade. A postura dogmática assumida por Kierkegaard em suas análises retrata o verdadeiro tema de sua filosofia: o “eu”, a existência e seus desdobramentos.

Mais do que resolver o impasse objetividade/subjetividade o que a presente investigação ambicionou foi expor a interpretação que o filósofo de Copenhague concebia como verdadeira e oniabrangente. A postura exigida pela cientificidade carece de um lapso em suas investigações que permita que a individualidade se manifeste. Este lapso encontra-se na filosofia da existência proposta por Kierkegaard. Kierkegaard não compreende a divindade apenas como o que há de mais sublime, mas como o próprio princípio de toda sublimidade. “A doutrina do pecado, do pecado individual, do meu, do vosso, doutrina que dispersa sem ‘apelo’ a multidão, assegura a diferença de natureza entre Deus e o homem mais firmemente do

que jamais se conseguiu... e só Deus o pode fazer; não está o pecado *perante Deus?*” (KIERKEGAARD, 2010b, 154).

A partir da análise da complexidade contida no tema abordado, a saber, objetividade e subjetividade no pensamento de Søren Kierkegaard e suas implicações dogmáticas e psicológicas, e procurando ir até as últimas consequências deste tema, absorver as heterogeneidades contidas em tal concepção e sublimá-la num dedicar-se à divindade, procurou-se estabelecer a superioridade da subjetividade em relação à objetividade, porém, de maneira cauta o suficiente para não banir a objetividade da investigação, transformando esta numa fábula sobre o indivíduo.

Alçado à condição de indivíduo, o “eu” vê-se livre do jugo da multidão e encontra repouso num recolhimento que o conduzirá à divindade. Ao conceder tal valorização à sua individualidade, rechaçando a multidão: “a verdade se efetua na decisão de realizar o sentido e não somente contemplá-lo. Uma compreensão intelectual dissociada da decisão existencial de submeter-se ao sentido compreendido – fazer uma boa cópia universitária sem se preocupar de modo algum em investir a própria vida com o sentido destacado pela experiência da existência – é a chaga da filosofia especulativa (...)” (FARAGO, 2006, 177).

Empregando a concepção kierkegaardiana à existência, fecha-se o círculo da individualidade e da divindade de maneira que esses fatores compreenderão a vida plena e verdejante, a harmonia da síntese e a fé como a paixão mais elevada do homem. O tormento a que o jovem Søren fora exposto o conduziu ao extremo da existência: a veracidade da aliança entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno, o homem e a divindade. O homem não pode ser compreendido como substância, já que se encontra em um constante processo de edificação. Porém, muitas vezes o indivíduo não é capaz de concluir tal processo de uma maneira saudável (a angústia e o desespero provam tal incapacidade, segundo Kierkegaard). A plena relação consigo mesmo é a mensagem que se encontra afirmada e reafirmada em cada uma das obras kierkegaardianas. Esta relação fornecerá o âmbito em que se manifesta e edificação do “eu”.

CONCLUSÃO

Compreender a filosofia como exposta por Kierkegaard, apesar das dificuldades envolvidas, remonta ao bem-aventurado retorno a si mesmo; ao esforço socrático, tão elogiado pelo pensador dinamarquês¹²⁰. A edificação que se busca com tal esforço, embora singela se comparada à sistemática e às *ideias puras* (e diversa da encontrada no filósofo pagão, como foi afirmado), volta-se sobre o abismo da existência e expõe a fragilidade do indivíduo; tema de todo conhecimento que se preze, segundo o filósofo nórdico. Assumiu-se como ponto nuclear da análise empreendida o “eu”, sendo que o arcabouço filosófico kierkegaardiano consiste, em parte, em apurar a natureza deste, suas reações intrínsecas e extrínsecas e sua relação com a divindade.

O decreto acerca da natureza desesperada, angustiada e pecadora do indivíduo moveu a investigação, guiando-a a meandros velados pela objetividade. As abordagens psicológicas, éticas e dogmáticas indicaram a natureza derradeira do indivíduo: constituir-se como *espírito*. O avanço do *espírito* dá-se concomitantemente ao avanço das três potências citadas, a saber, o desespero, a angústia e o pecado¹²¹. O espírito constitui o “eu” já determinado e estabelecido a partir dos fatores da síntese. A noção de indivíduo, neste caso, mostrar-se-á como de acordo com sua natureza infinita.

Para conquistar tal concepção, a tessitura do pensamento kierkegaardiano perpassa todos os elementos da síntese, tanto os finitos quanto os

¹²⁰ “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 o seu conhecimento de si 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” (KIERKEGAARD, 1995, 30). Sob a concepção kierkegaardiana, denomina-se o *esforço socrático* como o retorno a si mesmo, é o retorno do indivíduo a si mesmo na busca da verdade. Antes como reminiscência, agora como fé.

¹²¹ Como se afirmou, a angústia evolui mediante a evolução do *espírito*, porém seu surgimento não está condicionado a esta evolução. Sua aparição antecede o estabelecimento do indivíduo como *espírito*; remonta ao estado de ignorância, à mera unidade imediata. O pecado exige o pré-estabelecimento do espírito, já que neste caso a angústia pré-existente dirige-se sobre a liberdade, ou seja, possui um objeto e relaciona o “eu” com a proibição divina, originando a corrupção da humanidade, o pecado original e a evolução do pecado. O desespero compartilha desta característica do pecado, a saber, ser posterior ao estabelecimento do espírito. Sua forma específica (a qual se chamou *verdadeiro desespero*, reside na discordância no âmago da síntese). Para que o indivíduo identifique tal discordância, é preciso que ele se volte a si mesmo e à divindade determinado por certo saber, e não em estado de ignorância, realidade anterior ao *espírito*.

infinitos. Tal abordagem exigiu de Kierkegaard um aprofundamento das noções de infinitude, liberdade e eternidade. Apenas esta continuidade na investigação do “eu” é capaz de conduzir a análise à correta noção de indivíduo. Assim, o horizonte temático ultrapassa a objetividade e encontra seu verdadeiro âmbito na subjetividade, categoria fundamental, segundo o pensador nórdico. Por trás desta análise residem as questões éticas, psicológicas, dogmáticas e as ações e reações do indivíduo, questões que correspondem ao objeto da investigação kierkegaardiana. Concebido desta maneira, o “eu” apresenta-se como componente central e contínuo da análise kierkegaardiana; esta noção recolhe simultaneamente as noções de Deus e de homem, pondo em movimento a investigação.

As questões levantadas sobre o indivíduo, em última instância, remontam à ideia de edificação. Kierkegaard, em sua análise, identifica a edificação como regra cristã; e o que se mantém alheio a tal conceito corresponde a “uma espécie de desumana curiosidade” (KIERKEGAARD, 2010b, 20). Ao assumir tal objeto como prioritário, suspende-se a análise objetiva¹²²; buscando a edificação inerente à subjetividade. Kierkegaard elege a Dogmática como âmbito capaz de abranger os conceitos cabíveis à análise, assim como a Psicologia e a Ética serão os mecanismos da análise objetiva.

Ao homem cabe colocar-se em meio a este turbilhão. Com a subjetividade assumindo o papel fulcral na investigação, Kierkegaard procura remontar a existência humana mediante exemplos, sobrepondo a estes seus conceitos filosóficos, buscando o “eu” e seus desdobramentos. Fala-se aqui de uma investigação que contempla o indivíduo em sua totalidade, ou, ao menos possui tal finalidade. Visando tal fim, é vedado à investigação mutilar a síntese, reduzindo-a ao seu caráter objetivo. Assumindo tal postura, a capacidade de individualização torna-se inexistente, a fé impraticável, e a existência dilui-se na totalidade, transformando o indivíduo em algo amorfo, insípido. O desespero e a angústia tornam-se um folclore sobre o “eu”, um

¹²² Pode-se corroborar tal afirmação com o exemplo acerca do sacrifício de Abraão, exposto no primeiro capítulo. A análise objetiva não encontra objeto algum na edificação alcançada pelo patriarca hebreu. A moral, *telos* objetivo e expressão do geral por excelência, suspensa pelo salto qualitativo, não mais fundamenta nenhum tipo de conhecimento. A mudança na qualidade, como observada no caso de Abraão, eleva o indivíduo acima do geral, ou seja, trata-se de uma anomalia moral. Já a subjetividade, devido a sua própria natureza, parte deste exato pressuposto: o indivíduo estando acima do geral (fala-se aqui exclusivamente do *cavaleiro da fé*, conceito personificado por Abraão). Ao buscar a edificação em Abraão (na medida em que é possível tal apreensão de conhecimento) a Dogmática permeia os fundamentos da síntese, voltando-se sobre o desespero e a angústia, sobre o pecado e a fé. Também convém mencionar que a suspensão da Ética e o salto que eleva a Dogmática a *telos* ocorrerá apenas no *estágio religioso*, assim como a mencionada edificação.

enigma rebelde, intransponível devido a alguma espécie de força. Objetivar a investigação significa restringir o indivíduo como síntese e a existência como *ato*, transformando ambos em mera abstração.

O importante para a investigação kierkegaardiana é compreender o homem desde o âmbito do indivíduo. Não como uma mera projeção, mas como indivíduo ativo¹²³. Como o filósofo dinamarquês soluciona tal problema corresponde a um dos temas aqui analisados. Assumir o “eu” como síntese e a divindade como poder criador e mantenedor; estipular a ciência observadora de acordo com o objeto investigado e não se afastar do processo de individualização; estes pressupostos nortearam a análise aqui empreendida. A filosofia existencial é a filosofia do “eu”, da perspectiva subjetiva. Sob este prisma pode-se conceber a análise, não a partir da abstração, mecanismo objetivo, mas a partir do “eu”.

A multidão também encontra seu destino na investigação kierkegaardiana: o banimento. Ao partir do indivíduo, elegeram-se categorias subjetivas para conduzir a análise, bem como uma ciência capaz de compreender esta subjetividade. A multidão não possui subjetividade, assim como não possui capacidade de individualização. Trata-se de um terreno hostil à *síntese*, incapaz de edificar e estéril a fé. A inexistência de um “eu”, por si só, anula a análise kierkegaardiana. Desespero, angústia e pecado não se manifestam *en masse*. Objetivamente, há uma abstração da multidão (assim como do indivíduo). Subjetivamente, no caso da multidão, não há inserção no contexto analisado.

Tais conceitos, por pertencerem à dicotomia subjetividade/objetividade, foram capazes de trazer à tona a análise subjetiva como mecanismo de investigação. Ao deter-se sobre a *fé*, a *angústia* e o *desespero*, objetos do presente trabalho, partiu-se do indivíduo, cuja abstração é impossível. Ao negar-se tal impossibilidade, deve-se estar preparado para conceituar o indivíduo exclusivamente sob categorias objetivas, portanto finitas, já que uma grandeza que expresse a infinitude do “eu” nos conduziria

¹²³ O “eu”, por ser uma síntese em constante processo de edificação, enquanto objeto de investigação deve ser analisado inserido neste processo. Esta característica fica clara na própria natureza dos objetos abordados. Angústia e desespero manifestam-se exatamente devido à inconstância e ao perene construir-se inerente ao homem. Não se pode instituir uma paralisação na existência, para então sobrepor à investigação ou extrair conceitos. A análise empreendida aqui, e corroborada pelo pensador nórdico, exige a tensão da existência, para então manifestar-se sobre os fatores da síntese. Processo presente nas investigações kierkegaardianas que foram expostas. Abraão, Adão e Lázaro correspondem ao indivíduo inserido nesta investigação. Não há tentativas de isolá-los para então analisá-los. Abraão é abordado de acordo com seu sacrifício, Adão segundo sua desobediência e Lázaro de acordo com sua fé.

novamente à subjetividade. A filosofia do dinamarquês fundamenta tal impossibilidade na existência de fatores alheios à objetividade e, mesmo assim, passíveis de investigação. A *síntese*, o *salto qualitativo*, o *desespero*, a *angústia* e o *pecado* são exemplos de tais conceitos. Ao voltar-se sobre eles, a análise objetiva não abrange seus fatores infinitos que irradiam do “eu”.

Søren Kierkegaard é um dos pensadores que mais contribuíram para desmistificar as superstições da nossa época: ele recorda que o conhecimento objetivo não é a verdade, mas sua forma de compreender a existência pode legitimamente aparecer como um dos remédios necessitados pelos males da nossa sociedade de massas que, enferma de várias versões deterministas do que nem mesmo se ousa mais chamar ‘antropologia’, relega ao abandono a gênese do indivíduo. Relembra-nos que a filosofia, longe de ser apenas um trabalho sobre os conceitos, é um trabalho sobre a própria existência e que só aqueles que tiveram a coragem de ir até o fim de si mesmos podem começar a ser úteis com os outros, no próprio coração da palavra, pois apenas esta é apta a não nos abandonar à doença mortal, mortífera e assassina, alimentada em seu seio por uma sociedade que se esqueceu tanto da natureza como das exigências do espírito, que são o homem na sua verdade eterna. Se a modernidade sofre a tentação de abafar a voz das exigências específicas do espírito por suas técnicas sedativas, a compreensão do pensamento de Kierkegaard, que é uma filosofia da angústia, remete o homem a sua mais alta dignidade: a da coragem da liberdade que se libertou do medo (FARAGO, 2006, 248-249).

Este encadeamento criado pela filosofia kierkegaardiana visa localizar as análises objetiva e subjetiva de modo que a essência do objeto não seja volatilizada por investigações precipitadas. A suspensão da objetividade não caracteriza seu abandono, mas sim sua delimitação. A análise subjetiva¹²⁴ deve iniciar após os elementos objetivos, passíveis de observação e demonstração, esgotarem sua parcela na construção do conhecimento. Pode-se observar este limite investigativo exposto nos conceitos de desespero e de angústia. Em ambos os casos a investigação psicológica e ética manifestam-se e, em ambos os casos, vê-se a inquietação e a discordância, respectivamente, partirem do próprio indivíduo. Esta desarmonia entre os fatores da *síntese* será melhor analisada no pensamento kierkegaardiano pela Dogmática.

A mencionada dicotomia, a saber, objetividade/subjetividade, mecanismo investigativo utilizado por Kierkegaard, procura agir de modo a não negligenciar nenhum dos fatores cabíveis à existência. A análise científica, que por sua natureza

¹²⁴ Fala-se, especificamente, da análise subjetiva empreendida pela Dogmática.

busca concordância com o objeto investigado, eleva-se no pensamento kierkegaardiano a um expoente superior: assim que o objeto analisado, a saber, o “eu”, apresenta-se na forma de síntese, portanto, composto de elementos distintos, a própria investigação empreendida pelo dinamarquês sofre uma divisão, buscando a abrangência plena do objeto, valendo-se de análises específicas para cada um dos fatores. A finitude identificada por Kierkegaard na formação da síntese (bem como na formação de outros conceitos abordados em seu arcabouço filosófico) será analisada segundo a investigação objetiva, mecanismo de acordo com o objeto. Já o elemento partilhado com a infinitude deverá ser abordado por uma investigação capaz de compreender a infinitude que irradia do “eu” e, portanto, que repousa em sua dialética, ou seja, pela Dogmática. Ao analisar o decorrer da investigação empreendida se pode confirmar tal característica.

Enquanto não se considera o indivíduo a partir do seu “eu”, um determinado específico, elo entre a finitude e a infinitude, a análise objetiva é suficiente para o abordarmos. O mesmo acontece com a angústia e o desespero; se os mantivermos na superfície, como fatores externos ao indivíduo, que se lançam sobre o homem sem que este possa proteger-se, restando-lhe amargar as consequências de sua passividade, não precisaríamos da análise subjetiva; todas as informações estariam diante de nós mediante a simples observação de fatores externos, sem necessidade de consultarmos o “eu”, âmbito da verdadeira investigação sobre o indivíduo.

Supor uma unidade entre a investigação objetiva e subjetiva seria uma afirmação demasiado perigosa. A unidade se rompe assim que uma das categorias subrepuja a outra. Tudo se resume ao “eu”: a perspectiva da investigação deverá variar de acordo com a dinâmica do indivíduo, cujo componente central é a contínua edificação. Desta maneira, é lícito denominar a filosofia kierkegaardiana como respaldada na existência e fundamentada na dicotomia objetividade/subjetividade, sob a luz onibrangente da divindade.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA SAGRADA. Tradução ecumenica. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2010.
- DE PAULA, Marcio Gimenes. *Objetividade e subjetividade em Kierkegaard*. Aracaju: Editora Annablume, 2009.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. Tradução de Antonio Carlos Viela. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Fausto*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Lições sobre a estética*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora USP, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- HESSE, Hermann. *O lobo da estepe*. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Editora Record, 1955.
- SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS Y OTROS. *Kierkegaard vivo (Colóquio organizado pela Unesco)*. Tradução de Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Editora Alianza Editorial, 1968.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As obras do amor*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- _____, Søren Aabye. *Coleção Os Pensadores. Vol II. Título I: Diário de um sedutor. Título II: Temor e tremor. Título III: O desespero humano*. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
- _____, Søren Aabye. *É preciso duvidar de tudo*. Tradução de Silvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.
- _____, Søren Aabye. Título I: *In vino veritas*. Título II: *La repetición*. Tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1976.
- _____, Søren Aabye. *Migalhas filosóficas*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Editora Vozes: Petrópolis, 1995.

_____, Søren Aabye. *O conceito de angústia*. Tradução de Eduardo Nunes Fonseca e Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Hemus, 2007.

_____, Søren Aabye. *O conceito de angústia*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Editora Vozes: Petrópolis, 2010a.

_____, Søren Aabye. *O desespero humano*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010b.

_____, Søren Aabye. *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*. Tradução de João Gama. São Paulo: Edições 70, 1956.

_____, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. Tradução de Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 1964.

MESNARD, Pierre. *Kierkegaard*: Tradução de Rosa Carreira. São Paulo: Edições 70, 1953.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972.

REICHMANN, Ernani. *O instante*. Curitiba: Editora Universidade Federal do Paraná, 1981.

REICHMANN, Ernani. *Textos selecionados*. Tradução Ernani Reichmann. Curitiba: Editora Universidade Federal do Paraná, 1971.

SHAKESPEARE, William. Texto I: *Hamlet*. Texto II: *Rei Lear*. Texto III: *Macbeth*. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Editora Abril, 2010.

VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.