UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

PAULO ABE

PARADOXO E DESESPERO EM SØREN KIERKEGAARD:
UMA ANÁLISE DAS DINÂMICAS E DA ESTRUTURA DO EU

SÃO PAULO
2020

PAULO ABE

PARADOXO E DESESPERO EM SØREN KIERKEGAARD:
UMA ANÁLISE DAS DINÂMICAS E DA ESTRUTURA DO EU

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Suzuki

SÃO PAULO
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

AA138p Abe, Paulo
PARADOXO E DESESPERO EM SØREN KIERKEGAARD: UMA
ANÁLISE DAS DINÂMICAS E DA ESTRUTURA DO EU / Paulo
Abe ; orientador Márcio Suzuki. - São Paulo, 2020.
192 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Filosofia. 2. Teologia. 3. Existencialismo. I.
Suzuki, Márcio, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Aos queridos Carlos Bernardo, Raphael Alário, Diego Azizi, Crysthiano Nascimento, Felipe Rocha, André Rabelo, Renata Tsuchiya, Eunice Okuyama e Gabriela Rix.

Ao meu orientador Márcio Suzuki, aos integrantes da banca, Eduardo Brandão e Márcio Gimenes de Paula e Jonas Roos.

E à minha família.

Este trabalho foi possível graças às bolsas de estudos do CNPq e do governo dinamarquês para a estadia de pesquisa no Centro de Pesquisa Søren Kierkegaard na Universidade de Copenhague.

A expulsão do paraíso, no seu principal aspecto, é eterna. É verdade também que essa expulsão é definitiva e que a vida no mundo, inevitável, mas, apesar disso, a eternidade do processo torna possível não só que continuemos continuamente no paraíso, como também que, na realidade, estamos lá de forma duradoura, não importa se aqui temos ou não conhecimento disso.

KAFKA, Franz.

RESUMO

A presente pesquisa problematiza a relação entre desespero e paradoxo na filosofia de Søren Kierkegaard. Para tanto, primeiramente, analisamos os estágios da vida estética, ética e religiosa através da lente do paradoxo, observando como se dá a dinâmica dos modos de vida, as relações consigo mesmo, com a sociedade e com Deus. Posteriormente, analisamos o conceito de desespero em suas expressões com relação aos elementos da síntese do eu. Por fim, o cerne da pesquisa se voltará à questão do desespero de forma mais aprofundada, discorrendo sobre como ele se liga à falta de consciência, pouca consciência e consciência do eu e de sua eternidade, além de como o paradoxo também se apresenta em suas instâncias.

Palavras-chave: Desespero, paradoxo, existencialismo, Deus, espírito.

ABSTRACT

The research discusses the relation between despair and paradox in the philosophy of Søren Kierkegaard. In order to do that, primarily, we analyze the aesthetic, ethical and religious life's stages through the lens of the paradox, paying attention to how the paradox takes place in the dynamics of the ways of life, the relations with the self, society and God. Secondly, we analyze the concept of despair on its expressions related to the elements of the synthesis of the self. Lastly, we turn to the concept of despair again, but discussing the aspect of non-consciousness, little consciousness and consciousness of the self and of the eternal, as well as to how the concept of paradox is expressed there.

Keywords: Despair, paradox, existentialism, God, spirit.

SUMÁRIO

1. Introdução	11
PARTE I – PARADOXO	14
2. Os estágios da vida	15
2.1. O estágio estético.....	17
2.2. O estágio ético	38
2.3. O estágio religioso	60
3. Paradoxo	77
3.1. Ontologia.....	78
3.2. Ontologia cristã	81
3.3. Repetição.....	83
3.4. A emoção e o paradoxo do eterno no tempo	85
3.5. O outro	87
3.6. O desconhecido	89
3.7. Paradoxo absoluto	91
3.8. Momento	94
3.9. Humildade	98
3.10. Transparência e nada.....	99
4. Conclusão à Primeira Parte.....	101
PARTE II – DESESPERO	104
5. A estrutura do Eu – com relação aos elementos da síntese	105
5.1. O desespero da infinitude.....	107
5.2. O desespero da finitude.....	109
5.3. O desespero da possibilidade	111
5.4. O desespero da necessidade	114
5.5. A relação em termos discordantes	116
6. A estrutura do eu: o desespero definido pela categoria da consciência.....	117
6.1. O desespero que se ignora ou a ignorância desesperada por ter um eu, um eu eterno	117
6.2. O desespero consciente da sua existência; consciente, portanto, de um eu de certa eternidade; e das duas formas desse desespero, uma na qual se deseja, outra na qual não se deseja ser si próprio	133
7. O desespero e pecado.	158
7.1. Perante Deus.....	158
7.2. Pecado	161
7.3. Vontade x Ignorância	163
7.4. Ofensa	164
8. Continuidade do pecado – sob o ponto de vista da consciência	165
9. Continuidade do escândalo	166

9.1. Desesperar-se <i>sobre</i> seu pecado	166
9.2. Desesperar-se <i>do</i> perdão dos pecados.....	168
9.3. O abandono do cristianismo	170
PARTE III – CONCLUSÃO.....	172
10. Conclusão.....	173
10.1 Conclusão ao desespero	173
10.2. Conclusão ao paradoxo	176
REFERÊNCIAS.....	183

1. Introdução

Este trabalho procura enfrentar a obra do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) com dois focos: 1) a lógica do paradoxo e como ela se apresenta implícita e explicitamente no desespero humano, na fé e em Cristo; 2) a lógica da autocontradição na dinâmica do indivíduo e na constituição do eu na forma do desespero e pecado. Para isso, pretende-se trazer uma análise de conceitos que esclareçam o que são os estágios da vida e os eus de cada pseudônimo criado por Kierkegaard, mas principalmente as dinâmicas em seus modos de viver, que expõem os conceitos de paradoxo e desespero. Assim, buscamos defender dois argumentos: 1) o paradoxo se encontra em todas as esferas da vida, não apenas no estágio religioso como comumente é posto; 2) o desespero, para além de sua expressão mais intensificada, o desafio e o pecado, tem também uma forma mais perigosa ao eu: a melancolia. Para tanto, preferiu-se organizar a pesquisa em quatro etapas.

Na primeira etapa da pesquisa, expõe-se o estágio estético, ético e religioso. Para refletir sobre as duas primeiras esferas, foi utilizada a obra *Ou-Ou* (em dinamarquês: *Enten-eller*), de 1843, em cuja primeira parte se vê o ponto de vista de A, o esteta, discorrendo sobre os conceitos de tristeza imediata e reflexiva, de alegria, de contínua repetição, de indiferença frente a escolhas, de erotismo, de música, de desejo e de sedução. Em *Enten-eller Parte II*, o Juiz William (ou Guilherme, como em algumas traduções) dialoga com o esteta, fazendo uma espécie de elogio à vida séria, estável e reflexiva, além de falar sobre o casamento, o primeiro amor, o pecado, o agradecimento a Deus, a eternidade, o embate entre liberdade e necessidade, e a escolha por si próprio. Para tratar sobre o estágio religioso, a obra *Temor e Tremor* (em dinamarquês: *Frygt og Bæven*), de 1843, foi utilizada. Esta também serviu para a análise da passagem do estágio ético para o religioso no herói trágico, no cavaleiro da resignação e no cavaleiro da fé, além dos conceitos de tentação, resignação e fé. Este último conceito, sendo o maior paradoxo para Kierkegaard, será debatido tanto nesta parte inicial quanto no final, após a apresentação e exame do desespero.

A seguir, na segunda etapa da investigação, visa-se problematizar inicialmente o conceito de desespero, percorrendo sobre a constituição deste, sua origem, sua fonte, sua possibilidade, realidade e negação. Nesta parte, se questionará se o desespero é uma vantagem ou uma imperfeição e um contexto bíblico-simbólico se fará presente para melhor compreensão das ferramentas conceituais que usaremos. Neste intuito, nos

debruçaremos no livro de 1849, escrito sob o pseudônimo de Anti-Climacus: *O desespero humano* (em dinamarquês: *Sygdommen til Døden*¹). A obra foi uma das últimas a ser escrita e publicada, seis anos antes de sua morte. Assim, pode-se ver um ponto de vista mais amplo, do início de sua carreira até o final, e conceitos mais bem delineados na questão do desespero, do pecado e de Deus na existência humana.

Na terceira etapa, será analisado o desespero de forma mais aprofundada. Num primeiro momento, ele será considerado não sob o ângulo da consciência, mas apenas quanto aos fatores da síntese do eu, isto é, as formas do desespero vistas sob a dupla categoria do finito e do infinito; da necessidade e da possibilidade. Posteriormente, o desespero visto sob a categoria da consciência: o desespero que se ignora ou a ignorância desesperada por ter um eu, um eu eterno; do desespero consciente da sua existência; consciente, portanto dum eu de certa eternidade; e das duas formas desse desespero, uma na qual se deseja, outra na qual não se deseja ser si próprio. Ou ainda, colocando-se em outros termos: desespero-fraqueza e o desespero-desafio – que nos levará à discussão da melancolia e do suicídio em sua filosofia.

Na quarta etapa desta dissertação, a discussão sobre o pecado é posta, como intensificação do desespero. Entende-se o pecar como distanciar-se de Deus, porém perante Ele. Neste ponto, definiremos o que é “estar perante” e o que significa “distanciar-se” a fim de clarificar como funciona – o que Kierkegaard chama de – a acústica espiritual, isto é, o paradoxo de como, por meio do afastamento do indivíduo de Deus ao pecar, ele se aproxima mais de sua salvação, se aproxima da própria fé – que exige outro tipo de paradoxo, seja pelo absurdo, com em Abraão, ou com Jesus, o Deus-homem. Assim, é na queda que o salto se apresenta. No entanto, a existência é precisamente isso, um eterno cair até esse instante de relação com o Eterno em nós por meio da fé.

Ainda nessa última etapa, será proposta uma reflexão sobre os diferentes tipos de paradoxo na filosofia de Kierkegaard, problematizando os pontos mapeados em que o filósofo apresenta investida sobre o conceito de fé. Para tanto, procuramos mostrar, por meio de um mapeamento de críticas, artigos e livros de comentadores, como Hermann Deuser, Alastair Hannay, David R. Law, Gregory R. Beabout, Niels Cappelorn, John Elrod, Niels Nymann Eriksen, Stephens C. Evans, Jamie M. Ferreira, John D. Glenn Jr., G. Malantschuk, Gordon Marino, Edward F. Mooney, George Pattison, Jon Stewart, Merold Westphal, Michael Wyschogrod, entre outros, além de mais trabalhos do filósofo de

¹ Traduzido literalmente por “doença mortal” ou “doença para a morte”.

Copenhague. Ao fim da pesquisa, esperamos ter mostrado a relevância do uso do paradoxo na filosofia de Kierkegaard, não se limitando à fé e Jesus, como via de regra é feito, assim como a importância do desespero na vida e principalmente a maior periculosidade do desespero inconsciente, também comumente tido como o mais inofensivo.

PARTE I – PARADOXO

2. Os estágios da vida

Antes de começar nossa análise, é preciso antes definir o que é um paradoxo, ou melhor, como já foi definido na história e quais são as manifestações do conceito de paradoxo que serão usados e identificados na filosofia de Kierkegaard². A palavra “paradoxo” vem do grego, da combinação de “para” e “doxa”, que significam, separadamente, 1) *para*, isto é, contrário a; 2) *doxa*, ou seja, opinião. Porém, do verbo *dokein* também temos: parecer, assemelhar, pensar. Para Roberto Garaventa, em seu artigo *O paradoxo em Kierkegaard*³, essa figura lógica tem origem no debate público, caso um indivíduo se oponha à opinião comum de seu tempo, podendo ser rotulado de extravagante. O autor afirma também que na Grécia Antiga o termo foi usado para significar algo aparentemente absurdo e contrário ao senso comum⁴, ou ainda, ao conhecimento. Segundo ele ainda, “o paradoxo precisa ser reconhecido pelo público para se afirmar polemicamente contra ele (...) o paradoxo atrai a atenção de seus ouvintes e leitores precisamente ao os repelir”⁵. Mesmo na única passagem do Novo Testamento⁶, o termo é usado depois da multidão testemunhar um milagre, mas no sentido de prodigioso, maravilhoso, extraordinário⁷.

Essa é uma definição ampla de paradoxo, que parece delinear em termos gerais alguns pontos com que estaremos em contato. Isto é, o paradoxo como a figura lógica que vai contra o conhecimento, o senso comum, ou mesmo o princípio de não-contradição. É importante ressaltar o lugar deste último na discussão, tão comumente confundido com o paradoxo. Podemos definir o princípio, segundo Aristóteles, como “nada pode ser e não ser ao mesmo tempo quanto a um mesmo aspecto”⁸; ou como “uma afirmação e sua negação não podem ser verdadeiras”⁹. Todavia, é exatamente indo contra isso que Kierkegaard procura “atrair e repelir” seu leitor, e, acima de tudo, mostrar a superioridade do paradoxo em relação à reflexão e ao conhecimento. Somente assim

² E, por isso, tenho muito a agradecer aos ricos comentários sobre o tema feitos por Joakim Garff, René Rostorf, Ettore Rocca e Iben Damgaard do Centro de Pesquisa Søren Kierkegaard, da Universidade de Copenhagen.

³ GARAVENTA, R. Il paradosso in Kierkegaard In: ADINOLFI, I.; GARAVENTA, R.; LIVA, L.; ROCCA, E. **Quaderni di Studi Kierkegaardiani** 9. Genova: Il Nuovo Melangolo, 2014.

⁴ Ibidem, p. 13.

⁵ Idem.

⁶ Lucas In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 5, vers: 26, p. 93.

⁷ Idem.

⁸ AUDI, R. **The Cambridge dictionary of philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 737.

⁹ Idem.

poderia abrir caminho para algo além da mediação: a fé, Cristo, Deus e a condição do homem no mundo. Ao fazê-lo, renega as dicotomias da metafísica tradicional¹⁰.

Entretanto, a fim de ser mais preciso, tomaremos esta definição ampla a que acabamos de chegar como uma de suas expressões dentro do conceito de paradoxo. Assim, tomemos a ampla como está, mas adicionaremos também como uma manifestação dela. Em outras palavras, o que vai contra o conhecimento, o saber, ou a reflexão. Ou ainda, o que pousa além desses termos. Agora, temos uma subcategoria para definir o paradoxo. Colocando de forma simples, o paradoxo que vai contra a reflexão.

A partir daqui, Kierkegaard apresenta outras formas do paradoxo que se encaixam nessa definição ampla, mas que, a fim de distinguir as expressões desse conceito de que ele se utiliza, avançaremos para outras mais específicas.

A segunda subcategoria que gostaríamos de enfatizar é uma de causalidade. Há dois casos para essa: 1) quando a lógica de causa e efeito é entrelaçada. Isto é, na filosofia de Kierkegaard, quando o eu cria uma escolha que, por sua vez, ao escolher também o próprio eu, o cria. Assim, a causalidade se entrelaça, uma vez que um é a causa de outro, assim como seu efeito. No entanto, ainda que o eu seja criado, ele já se encontra lá. O que nos leva ao segundo caso: 2) quando há uma redundância impossível na causalidade, que pode ser traduzido como quando um nascimento acontece quando alguém já é nascido; ou posto de outra forma, quando alguém vem a existir quando já está existindo. Aqui Kierkegaard se utiliza do conceito de repetição a fim de mostrar essa renovação do eu, que o torna existente apesar de já estar dado.

A terceira subcategoria é uma que se relaciona com a definição ampla. Isto é, um paradoxo que lida com 1) a dualidade de elementos opostos, como na tríade: eternidade x temporalidade, possibilidade x necessidade, infinitude x finitude, em que não se anulam – mesmo quando a relação esteja em discordância –, como no caso de Cristo, a Eternidade no temporal; ou 2) uma hierarquia de elementos opostos que é aparentemente contraditória e, ainda assim, não ilógica ou obviamente falsa. Esta aparece mais explicitamente na figura de Abraão, isto é, do eu concreto singular que está acima do universal. Todavia, esta definição também se encontra na dinâmica do esteta, como veremos na parte a seguir.

¹⁰ ERIKSEN, N. N. **Kierkegaard's category of repetition: a reconstruction**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 7.

2.1. O estágio estético

2.1.1. Alegria x Felicidade

Kierkegaard trata de várias camadas na vida do esteta, como a paixão, o desejo, a infelicidade, o riso e a possibilidade, além da sedução, decepção, reflexão e a repetição contínua. Aqui buscaremos passar por tais conceitos, atentando para, na medida do possível, relacioná-los ao paradoxo e ao desespero, construindo ainda nesta primeira seção um aprofundamento preliminar do escopo da pesquisa. Para tanto, o livro em que concentraremos nossa discussão será *Ou-Ou Parte I* (em dinamarquês: *Enten-Eller*), de 1843, especificamente sua primeira parte, escrito por Kierkegaard sob o pseudônimo do esteta A.

O termo estágio estético é um termo não tão bem definido por Kierkegaard. Há várias facetas para o indivíduo estético e mesmo a definição de três estágios não é algo tão comumente aceito por comentadores. Alguns dizem ser cinco ou sete. Aqui nos ateremos a duas manifestações do estético, o estético imediato e o reflexivo, isto é, mediado.

Em *Enten-Eller Parte I*, mostra-se uma discrepância entre o interior e o exterior do homem esteta. Por muitas vezes essa contradição entra na relação entre riso e infelicidade, uma vez o primeiro sendo uma expressão estética em direção à exterioridade e o último, à interioridade. O esteta ama sua tristeza, mas, ao mesmo tempo, precisa de um alívio dela, equilibrando, assim, sua vida de um lado para o outro, mas tendo como certo padrão a infelicidade. Sua condição se concentra no ser poeta: “Uma pessoa infeliz que esconde uma profunda angústia em seu coração, mas cujos lábios são tão bem formados que, quando um suspiro ou choro os perpassam, soam como uma linda

música”¹¹. Eis a diferença entre o interior e o exterior. Essa “linda música” é representada pela alegria e o riso. Ambos estão de alguma forma conectados no pensamento de Kierkegaard, como na frase de *Enten-Eller*. “Eu nunca me senti alegre e, ainda assim, é como se sempre a alegria fosse minha constante companheira”¹². É possível ver a ambígua distância e proximidade da alegria, que faz com que o esteta nunca a sinta, porém, é justamente isso que o machucaria se, como diz: “For esquecido pelo jinn¹³ da alegria”¹⁴. O estado de infelicidade precisa das pausas da alegria para ser suportável pelo esteta. E aqui é importante notar os termos de Kierkegaard. Para ele, a infelicidade é um estado constante e seus instantes de interrupção não são a felicidade, mas a alegria. Dessa forma, a felicidade é algo relacionado apenas à eternidade na música¹⁵ e na memória, enquanto a alegria é o momentâneo.

O riso, para o esteta, é tudo o que se pode desejar¹⁶. No entanto, seu riso é de vingança e desprezo pela sociedade, por como ela vive. A própria breve pausa de sua infelicidade na alegria de seu riso se mostra, contudo, impotente e apenas causa de outra infelicidade, pois ele não pode vencer a sociedade. Assim, pode-se dizer que seu riso é por sua própria miséria, ou ainda, que o riso é sua ponte para se manter minimamente em sociedade.

Eu esqueci na caverna Trofônio como rir; quando me tornei adulto, quando abri meus olhos e vi a realidade, assim eu comecei a rir e nunca parei de rir desde então. Eu vi que o significado da vida era fazer dinheiro, seu objetivo era tornar-se um conselheiro, que o rico encanto do amor era adquirir uma garota bem-sucedida, que a benção da amizade era ajudar os outros em dificuldades financeiras, que a sabedoria era o que quer que fosse que a maioria decidisse ser, que entusiasmo era discursar, que coragem era arriscar ser multado em dez dólares, que cordialidade era dizer “que isso faça bem a você” depois de comer, que piedade era ir para comunhão uma vez por ano. Isso eu vi, e eu ri¹⁷.

Aqui o esteta enumera as esferas da vida em que encontra tantos outros aprisionados. O que descreve, no entanto, em grande parte é o próximo estágio, o ético por meio de uma acusação, segundo Jon Stewart, “contra a burguesia que corrompe as

¹¹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 19.

¹² Ibidem, p. 40.

¹³ Em diversas partes a alegria, para Kierkegaard, é representada por essa figura do Islã, o jinn.

¹⁴ Ibidem, p. 41.

¹⁵ “Uma certa eternidade pode ser prontamente atribuída a eles, e isso de seu mérito, mas ainda essa eternidade é, na verdade, apenas o momento eterno que qualquer verdadeira produção artística tem, mas não toda eternidade no meio das mudanças dos tempos”. Ibidem, pp. 53-4.

¹⁶ Ibidem, p. 43.

¹⁷ Ibidem, p. 34.

peças e destrói o verdadeiro espírito humano encontrado na infância”¹⁸. O esteta procura com todas as forças não seguir à próxima esfera, pois apenas sua paixão o torna alegre, sempre a cair por seguinte, como veremos, na felicidade da memória. Sua condição, para si, mesmo que infeliz, é confortável. Todavia, sabe de um fato inegável: “Minha vida é como uma eterna noite [...] em última instância não tem sentido”¹⁹. Isso pois não consegue se mover e sair de sua condição. Sua paixão não vislumbra horizonte algum, sequer o concebe já que seu pensamento é a paixão, a espontaneidade. Desse modo, nada pode adquirir valor para ele:

[O esteta] é um tipo de niilista. Ele não acredita que exista algo que tenha qualquer valor ou verdade intrínsecos, e a ausência de quaisquer valores externos que poderiam ser usados para orientar sua vida o deixa à mercê de seus caprichos pessoais momentâneos, que são muitas vezes arbitrários. [...] Essa é a visão do esteta e ele o deixa em estado de letargia, sem inclinação para fazer qualquer coisa²⁰.

Mas um espinho na carne ainda levanta questões dentro do esteta: “Às vezes eu tenho considerado tomar o passo decisivo que, comparado ao qual, todos os anteriores parecem jogo de criança [...] é coragem que me falta?”²¹. Assim, o esteta apenas desconfia de que não sai do lugar por causa – dentre outros motivos – de seu próprio medo. Está consciente de sua condição até certo ponto e, ainda que vislumbre a miragem de seu problema e de seu desespero, não o pode totalmente fazê-lo. Eis o seu erro.

Quanto à felicidade, para o esteta, a brevidade das pessoas que escolhe em sua vida ganha importância pelo amor de a memória ser feliz²² – e não alegre. Na memória encontra uma perfeição que a própria realidade não lhe pode fornecer e, ainda assim, um motivo para continuar na dimensão quantitativa e seduzir outras pessoas, sempre partindo do mesmo lugar. Por isso também diz: “Então eu vivo como alguém já morto. Tudo o que eu já experimentei eu afundo num batismo de esquecimento para a eternidade da lembrança. Todo o temporal e fortuito é esquecido e apagado”²³. Mesmo que busque o temporal em cada nova sensação ou amor, seu objetivo é a eternidade, mas se engana quanto ao que toma por ela, mergulhando no rio da memória, mas esquecendo tudo o que lhe é presente. Desta forma, nada de fato consegue construir.

¹⁸ STEWART, J. **Søren Kierkegaard – Subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 163.

¹⁹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp. 35-36.

²⁰ STEWART, J. op. cit., pp. 163-4.

²¹ KIERKEGAARD, S. op. cit., p. 37.

²² Ibidem, p. 40.

²³ Ibidem, p. 42.

Nada é mais perigoso que lembrar. Quando eu relembro uma relação de uma vida, essa relação cessa de existir. É dito que a ausência faz o coração ficar mais afeiçoado. Isso é verdade, mas se torna mais afeiçoado puramente num modo poético. Viver na lembrança é a mais perfeita vida imaginável; lembrar é mais satisfatório que a realidade e tem uma segurança que nenhuma realidade possui. Uma lembrança de uma relação de vida já passou para a eternidade e não tem nenhum interesse temporal mais. [...] Se alguém deveria ter um diário, este sou eu, com o intuito de refrescar a memória²⁴.

Não em vão o título de uma das partes de *Enten-Eller* ser *O diário de um sedutor*. No diário assegura-se a felicidade onde se tem mais controle, o passado, que não passa de outra forma de possibilidade. O mundo é apenas sua arena para usar o objeto de seu desejo e ter seu reflexo na memória. É esta sua lente para a vida. Em outras palavras, em sua infelicidade o esteta se ocupa de alegrias momentâneas para alcançar a felicidade – que tem a categoria da eternidade para si – na lembrança, ainda que se iluda quanto ao que seja o eterno. No entanto, cria uma armadilha em que, vez após vez, se joga nesse ciclo sem saída. Nas palavras do próprio esteta:

O tempo passa, a vida é como uma correnteza etc., as pessoas dizem. Não é isso o que eu acho: o tempo fica parado e eu também. Todos os planos que eu projetei voam direto de volta a mim; quando eu quero cuspir, eu cuspo no meu próprio rosto²⁵.

É possível ver isso também na análise do esteta A de *Don Juan* no capítulo “estágios imediatos eróticos, ou erótico musical”:

Tal não é o caso de Don Juan. Por causa disso ele *não tem tempo*; para ele tudo é meramente um *caso do momento*. De uma certa maneira, pode ser dito do amor físico que vê-la e amá-la são a mesma coisa, mas isso apenas sugere um começo. Isso tem uma verdade de um modo diferente em conexão com Don Juan. Vê-la e amá-la são o mesmo; isso está no momento. No mesmo momento, tudo está perdido e *a mesma coisa se repete indefinidamente*²⁶.

A brevidade de tudo em sua vida é sua marca. A transitoriedade de tudo o que o toca é o que mantém sua condição nos termos previamente esclarecidos da infelicidade, da alegria e da lembrança. Mantém-se nessa imobilidade de uma contínua repetição do temporal, ou ainda, nesse refrão, o que Kierkegaard se referirá pelo termo diapsalmata

²⁴ KIERKEGAARD, S. *Either/Or Part I*. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 32.

²⁵ Ibidem, p. 26.

²⁶ Ibidem, p. 95, grifo nosso.

por ser uma característica de repetição do Livro de Salmos²⁷. Tal é sua imobilidade, um movimento no qual não se sai do lugar; um tempo que não se move, possivelmente por não haver nenhum contato com a eternidade em seu modo de vida.

2.1.2. Ou-ou

Kierkegaard adotou o termo ou-ou do que Hegel toma por “dogmatismo”, na *Enciclopédia das ciências filosóficas*: “O dogmatismo consiste em aderir a determinações unilaterais do entendimento, e excluir seus opostos. Esse é exatamente o estrito ‘ou-ou’, segundo o qual, por exemplo, o mundo é ou finito, ou infinito, mas não ambos”²⁸. No entanto, essa visão se traduzirá no esteta de maneira distinta. Não se trata de escolher A ou B. A causa de sua falta de movimento tem outra razão, manter-se na possibilidade:

Case-se e você se arrependerá. Não se case e você se arrependerá também. Case-se ou não se case, você se arrependerá de qualquer maneira. Se você se casar ou não, você se arrependerá em ambos os casos. [...] Se você rir das estupidezas do mundo ou se você chorar por elas, você se arrependerá em ambos os casos. [...] Se você se enforcar ou não, você se arrependerá em ambos os casos. [...] Essa é a quintessência da sabedoria da vida. Não é apenas em momentos isolados que eu, como Spinoza diz, vejo tudo *aeterno modo*, mas eu estou continuamente em *aeterno modo*²⁹.

Nesta citação, é possível distinguir a diferença entre o esteta de *diapsalmata* e o de ou-ou. O primeiro tem certa reflexão, ainda pode “escolher”, ainda que seja apenas outro indivíduo para tê-lo momentaneamente em seus sentidos, mas “eternamente” na lembrança. O segundo se nega a qualquer escolha, dado o arrependimento que viverá, mas também pela falta de reflexão. Este é o imediato que mostra a insignificância da escolha na vida³⁰. Para ele, é na não-escolha que todos os caminhos se abrem e, nessa sua perspectiva, crê estar em *aeterno modo*. Antes de ter algo para si, prefere nada possuir e estar nessa perspectiva singular de sua vida e do mundo. De alguma forma, mostra onde está mais confortável: no nunca ter algo ao invés de ter e perder para ter a lembrança e retornar a ter tudo possível: “Eu não desejaria riqueza ou poder, mas a

²⁷ “O termo usado por Kierkegaard, que construiu a forma plural do singular grego usado na tradução do Salmos, onde o *selah* hebraico provavelmente indica uma pausa litúrgica ou musical, significa reflexões aforísticas, líricas numa gama de refrões substantivos”. HONG H. V.; HONG E..H. In: KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 604, nota de rodapé 7.

²⁸ HEGEL, G. W. F. *apud* STEWART, J.. **Søren Kierkegaard – Subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 159.

²⁹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp. 38-9.

³⁰ Não à toa diz que é um editor mais do que autor e que preferiu se demitir como professor para se juntar a um teatro itinerante, pois tinha tudo a ganhar

paixão da possibilidade, porque é o olho, eternamente jovem, eternamente ardente, que vê possibilidade em qualquer lugar. O prazer desaponta; possibilidade, não”³¹. Ainda que se refira especificamente ao prazer, por consequência o faz à relembração, pois ambos envolvem algum tipo de escolha e um é decorrência do outro. Ou seja, o prazer desaponta, pois ele não é eterno, recaindo na tristeza e na relembração, na qual o esteta crê existir alguma eternidade. Todavia, nesse ponto, há exclusividade de possibilidade. Ou seja, não temos o movimento momentâneo que retorna ao ponto de partida incessantemente, onde o esteta não se move de qualquer maneira. Aqui o esteta imediato sequer dá o primeiro passo, mantém-se encastelado em possibilidade.

Isto é, se eu fizesse de minha máxima um ponto de partida, então eu seria incapaz de parar, porque se eu não parasse, então eu me arrependeria, e se eu parasse, eu também me arrependeria etc. Mas se eu nunca começar, então eu posso sempre parar, porque meu eterno começar é meu eterno parar. [...] A questão é que eu não paro agora, mas que eu parei quando comecei³².

Dessa forma, o esteta imediato é seduzido por uma ideia de eternidade, porém não a que o funda. Este é seu “modo eterno” que não passa de possibilidade. Sua máxima aqui é: não se mova, não escolha e seja passivo. Aí reside sua falta de autoria pela própria vida. Assim, o esteta A diz: “A verdadeira eternidade não está em ou-ou, mas antes disso”³³. Em outras palavras, está antes do arrependimento, antes da escolha, antes da atividade perante a vida. Aqui, recusa-se qualquer ação antes mesmo da opção, pois está – ao menos assim o crê – no seio da eternidade.

Esse é o tipo de desespero do esteta imediato. Depois da repetição do temporal que exige alguma reflexão, aqui vemos o desespero sobre a possibilidade. O esteta imediato se sente livre nessa condição, pois não escolhe; sente-se livre, pois não se arrepende; sente-se livre, pois nada lhe é necessário³⁴. Para ele, tudo deve ser possível, ainda que nada encontre realidade. Nessa abordagem paradoxal da vida, ao não ter nada ele “possui” tudo em potência. Ou ainda, ao negar-se escolher, o indivíduo tem todas as escolhas para si.

Se me forem oferecidas todas as glórias ou todos os tormentos do mundo, nenhum deles me moveria mais do que o outro; eu não me inclinaria para um lado

³¹ Ibidem, p. 41.

³² KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp. 39-40.

³³ Ibidem, p. 39.

³⁴ Contraposto para possibilidade para Kierkegaard.

seja para me ater ou evitar. E sou *a morte que morre*³⁵. E o que me desviaria? Bem, se eu conseguisse ver uma fidelidade que aguentasse cada prova [*provelse*], um entusiasmo que aguentasse tudo, a fé que move montanhas; se eu me tornasse ciente de uma ideia que ligaria o finito e o infinito. Mas minha alma tem dúvidas venenosas que consomem tudo³⁶.

Dessa maneira Kierkegaard contrapõe a fé e a dúvida. Afinal, o esteta não é um cristão. Não reconhece Lázaro ou Jesus ao afirmar: “Ninguém volta dos mortos”³⁷, pois, para si, seria necessário justamente a fé para ver tal realidade³⁸. No fundo, não enxerga a conexão entre consciência e fé, e carece da coragem para conseguir ambos. De outra margem, avista que bastaria a fé para ligar os opostos – finito e infinito –, mas a dúvida cega-o para lhe dar o desequilíbrio de sua imobilidade que o permitiria escolher e, por fim, trazer seu eu à existência. Ademais, é possível ver que o esteta, apenas diante da escolha, é de alguma forma mais desesperado que quando preso na repetição contínua, isto é, em *diapsalmata*, já que tem menos autoria sobre sua vida e busca mais a eternidade no possível do que na memória ou no temporal. Mas, em realidade, apenas podemos afirmar que se encontra mais em perigo por justamente seu desespero ser menos intenso, o que lhe é uma desvantagem, uma vez que significa também ter menos consciência.

2.1.3. O Desejo

Para o esteta, o desejo não é uma arte, pois se deseja apenas o que não se tem, por isso ele descarta o que apenas possui por um instante. É seu *modus vivendi* na armadilha de sua contínua repetição. Poderia transformar seu desejo em uma grande arte, mas tem uma hipermetropia do espírito. Só enxerga o longínquo; só deseja o longínquo. Tudo o que não está presente faz parte do espectro de seu desejo. Dessa maneira, o poeta só deseja o ausente, o que lhe falta, uma vez que possivelmente ter algo próximo de si e desejá-lo seria o risco de ver seu próprio reflexo e entrar na vida adulta a qual tanto despreza e da qual ri. Então, tem seu desejo como um substituto pendular da escolha ética, uma vez que sempre retorna ao possível ou à lembrança. Consequentemente, de forma paradoxal nesse movimento *ad infinitum* o esteta não pode se mover.

³⁵ Aqui Kierkegaard tem a semente do conceito do desespero como doença mortal, pois a doença não acaba com a morte. Antes, a doença é estar mortalmente doente, carregar em si a própria morte.

³⁶ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 37, grifo nosso.

³⁷ Ibidem, p. 26.

³⁸ Tanto a dos milagres quanto a de se não estar mais mortalmente doente.

A sensualidade desperta, mas não para se mexer e sim para a quiescência parada, não para a luz e a felicidade, mas para a profunda melancolia. Ainda assim o desejo não está desperto; isso é intimado na melancolia. O que é desejado é continuamente presente no desejo; ele emerge daí e aparece num desconcertante amanhecer. Isso corre na esfera da sensualidade, é posta a uma distância por nuvens e névoas, e é trazida mais perto pela reflexão neles. O desejo possui o que se tornará o objeto de seu desejo, mas possui isso sem ter desejado e assim não o possui. Isso é o doloroso, mas também, em sua doçura, a fascinante e encantadora contradição, que, com sua tristeza e sua melancolia, ressoa por este estágio. Sua dor consiste não em ser muito pequena, mas em ser demais. O desejo é um quieto desejo, o anseio, um quieto anseio, a paixão, uma quieta paixão, em que o objeto está mexendo e está tão perto do desejo que está dentro dele³⁹.

Aqui o esteta imóvel se encontra na escuridão e sua dor não aparece no pouco desejar, mas no muito sobre seu objeto que está tanto perto quanto em seu interior. Nesse paradoxo, residem também a dor e a doçura que produzem nessa formulação a melancolia, segundo Kierkegaard. Em outras palavras, também uma calma dor; também uma calma doçura. É possível que aqui ele esteja se referindo à angústia, “antipatia simpática e uma simpatia antipática”⁴⁰. É uma sensação ambígua que mostra sua existência de forma leve, porém, simultaneamente, só está ali pois é demais. Kierkegaard esclarece: “O desejo é vago, o objeto muito pouco separado dele, que o que é desejado está de maneira andrógina no desejo [...] O desejo e o desejado estão ingressados nessa unidade [...]”.⁴¹ É dessa forma que o esteta não identifica bem o que deseja, pois suas linhas são turvas e não tão evidentes. Mesmo sua relação com o desejo é tanto de gosto quanto de desgosto. De alguma maneira, não entende essa androginia, pois, para tanto, precisaria entender a escolha ética que se nega a fazer, girando, assim, em torno de si, não tendo certeza sobre o lugar de seu desejo, imóvel. Ou ainda, se movendo tanto de objeto para objeto que sempre se encontra onde começou; a repetir o refrão.

O desejo, conseqüentemente, o qual neste estágio está presente apenas num pressentimento de si mesmo, é desprovido de movimento, desprovido de agitação, pois é apenas gentilmente balançado por uma inexplicável emoção interior. Assim como a vida das plantas é confinada na terra, então é perdida numa quieta e sempre-presente ansiedade absorvida em contemplação, e ainda não pode liberar seu objeto, essencialmente porque num sentido mais profundo não há objeto; e ainda essa falta de objeto não é seu objeto, porque assim estaria imediatamente em movimento [...] ⁴².

³⁹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 75.

⁴⁰ Ibidem, p. 42.

⁴¹ Ibidem, p. 77.

⁴² Ibidem, pp. 76-77.

Novamente Kierkegaard se utiliza das plantas para simbolizar o esteta em sua imobilidade. De fato, como com o Pajem de *Fígaro*, na sua análise da ópera, o esteta resume muito bem a condição do personagem: “nunca vai além; ele nunca se move de seu ponto, porque seus movimentos são ilusórios, e conseqüentemente não há nenhum movimento”⁴³, porque o movimento e a imobilidade não são excludentes na sua condição. Assim, apesar de todo o seu esforço, não sai de onde não é ainda si próprio. Contudo, ainda que enxergue as ações de Pajem, o esteta não tem olhos para si mesmo na mesma situação, somente para o exterior. E é no interior que o motor de sua existência se encontra.

2.1.4. O estético masculino

Kierkegaard também analisa as diversas expressões do masculino no estágio estético. Assim, iremos analisá-las brevemente a fim de cobrir uma diferença entre esse e o feminino. No campo masculino, o esteta A analisa três personagens: Don Juan, Don Giovanni e Fausto a fim de mostrar como se dá com cada um sua relação com o sexo oposto.

Para o esteta A, Don Juan e Don Giovanni, ambos do campo da música, são respectivamente uma força da natureza – um poder⁴⁴ –, e o que está entre tal força e um indivíduo, um eu. Assim, é possível dizer que até aqui nós só nos deparamos com o imediato, mas, como veremos, Don Juan perpassa ambos⁴⁵. O que caracteriza os extremos, que representam Don Giovanni e Fausto, é o primeiro estar apenas no campo da quantidade e o outro no da qualidade, onde há mais intensidade. Assim, o esteta imediato deve seduzir o múltiplo, enquanto o reflexivo somente uma.

Fausto, que reproduz Don Juan, seduz apenas uma garota, enquanto Don Giovanni seduz pelas centenas; mas em intensidade essa garota é seduzida e destruída de uma maneira totalmente diferente que todas as que Don Giovanni enganou – precisamente porque Fausto, como uma reprodução, tem uma qualidade intelectual-espiritual. O poder de um sedutor como esse é o discurso, isto é, a mentira⁴⁶.

O esteta aqui se encontra na categoria da palavra. Uma vez não mais musical, tem o tempo então para maquinar suas mentiras e executar seu plano de sedução. A questão

⁴³ KIERKEGAARD, S. *Either/Or Part I*. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 78.

⁴⁴ Ibidem, p. 107.

⁴⁵ Ibidem, p. 108.

⁴⁶ Ibidem, p. 99.

fica com sua percepção do tempo e como, portanto, diferente do esteta-enganador, ele pode ver o amanhã e o futuro, ganhando pouco a pouco sua presa. Nesse lugar no campo estético, Don Juan e Fausto entram numa intersecção de ambos os estágios estético e ético. O que Kierkegaard nos apresenta nessa parte é um esteta-reflexivo ou, em outras palavras, um esteta-sedutor.

Fausto é o espiritual-demoníaco, isto é, um sedutor da palavra, do tempo e da reflexão, pois, além de ser excluído pelo espírito cristão, é *essencialmente um indivíduo*, um eu, o que Don Giovanni simplesmente não pode ser, já que em sua sensualidade e musicalidade é apenas uma força da natureza. Por sua vez, com Don Juan, temos a transição através desta linha tão tênue entre o imediato e o reflexivo:

Don Juan continuamente levita entre ser uma ideia – isto é, poder, vida – e ser um indivíduo. Mas este levitar é a vibração musical. Quando o mar sobe e é duro, as ondas duras em sua turbulência formam imagens que se assemelham a criaturas; parece que foram essas criaturas que colocam as ondas em movimento e, no entanto, são, inversamente, as ondas dilatadoras que as formam. Assim Don Juan é a imagem que está continuamente vindo à vista, mas não atém forma e consistência, um indivíduo que está continuamente sendo formado, porém nunca é acabado, cuja história não pode aprender exceto por ouvir o barulho das ondas⁴⁷.

Kierkegaard nos mostra aqui uma intersecção entre os estágios estético e ético da vida, na medida em que é reflexivo apenas, e o indivíduo é uma espécie de miragem, mas que não se completa em forma e materialidade, pois está num *continuum* de individualidade ainda porvir. Aqui outra repetição contínua do estético – agora também reflexivo – se dá, uma vez que não consegue ter um eu que venha a existir, mas constantemente bate à porta sem, contanto, abri-la. Assim, em Don Juan, ela é apenas uma fraca aparição de um eu até então. No entanto, é importante notar que, pelo menos aqui, Kierkegaard não fala de uma transição entre estágios de vida, nem de um meio caminho entre eles ou de espaços interseccionados, mas que há reflexão e, ainda assim, uma “vibração musical”. Desse modo, a empresa de dividir sistematicamente com uma linha os três estágios já se apresenta difícil – senão impossível –, uma vez que suas características parcialmente se combinam como em Don Juan e Fausto. Além do mais, estes três exemplos que o filósofo de Copenhague nos apresenta das óperas e da masculinidade pontuam como a repetição se dá tanto na enganação, como na sedução e que, como veremos adiante, ao não escolher ou possuir algo/alguém, o esteta ou o

⁴⁷ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 92.

esteta-reflexivo se ancora numa constante abertura da possibilidade à sua atualização, que é uma aporia daquilo que só existe em potência e que, nessa lógica de ou-ou, se põe existencial e paradoxalmente num movimento imóvel. Isso, possivelmente, se explicaria com Anti-Climacus, em *Sygdommen til Døden*, ao escrever que “na vida do espírito, não há permanência em repouso [Stilstand] (realmente não há sequer tal condição [Tilstand]; todas as coisas estão em ação) [...]”⁴⁸. Desta maneira, é possível ver, então, por que a dinâmica, por ora, no estético tanto imediato quanto reflexivo ser pendular e inconstante, como na imagem que Kierkegaard traz das ondas do mar na praia.

2.1.5. O estético feminino

Por outro lado, *Enten-Eller* apresenta a outra face da moeda na sedução, a saber, aquelas que são seduzidas e enganadas por homens estetas e entre o estético/ético. De acordo com nossa pesquisa, não é muito comum se debruçar sobre essa parte do livro, uma vez a ausência de artigos e livros sobre o feminino. Mas complementaremos a análise da estética masculina a fim de mostrar também o modo como o feminino⁴⁹ se apresenta em seu pensamento no estágio estético, isto é, na contínua repetição – sua versão de diapsalmata – e na indiferença frente a escolha, assim como lida com a tristeza. Para Kierkegaard, existem dois tipos de tristeza: a imediata e a mediada, isto é, a reflexiva.

Tudo, no entanto, depende se o amor infeliz de um indivíduo adveio de uma enganação ou de um erro a ser corrigido.

Que a enganação seja realmente uma enganação é quase sempre muito difícil de determinar claramente, e ainda assim tudo depende disso. Enquanto isso for debatível, a tristeza não achará descanso, mas deve continuar a divagar *para frente e para trás em reflexão*. Além disso, se essa enganação não envolve nada exterior a não ser toda vida interior de uma pessoa, o núcleo mais íntimo de sua vida, a probabilidade da continuidade da tristeza objetiva se torna maior e maior. Mas o que pode mais verdadeiramente ser chamado de “a vida da mulher” do que seu amor? Consequentemente, se a tristeza é devido a uma enganação, nós temos incondicionalmente uma tristeza reflexiva, podendo continuar por uma vida toda ou pelo indivíduo a superá-la⁵⁰.

Nesses termos, Kierkegaard procura definir em certa medida a vida interior da

⁴⁸ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 94.

⁴⁹ Vale ressaltar que em *Sygdommen til Døden* Kierkegaard faz uma grande nota de rodapé a fim de afirmar, dentre outras coisas, que uma mulher pode também ter qualidades masculinas, assim como um homem, femininas.

⁵⁰ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp. 171-2, grifo nosso.

mulher. Este é justamente o campo de batalha e o terreno de onde brota a tristeza reflexiva: a indecisão e a incerteza de que foi ou não enganada; a indecisão e a incerteza de que foi ou não amada. Em suma, nessa indefinição e, por consequência, nesse nada. Tudo depende disso, pois o ético reside nesta resposta: se haverá ou não uma escolha, um casamento – como veremos na segunda parte de *Enten-eller*.

A tristeza reflexiva, ao contrário da tristeza imediata, que pode ser objeto de um retrato artístico, não se reproduz no exterior, pois 1) “o interior e o exterior estão em desequilíbrio, e assim não caem dentro de categorias espaciais”⁵¹⁵²; e 2) “[a tristeza] não tem uma quietude interior, mas está constantemente em movimento”⁵³. De alguma forma, a reflexão desperta a interioridade apenas por meio do movimento, ou ainda, de uma inquietude, ainda que seja uma – como vimos com Don Giovanni e Don Juan – que não tire ninguém de seu lugar.

Se a tristeza está em repouso, o interior da tristeza irá gradualmente para fora, se tornar visível no exterior [...] se a tristeza tem um descanso interior, o movimento começa de fora para dentro; a tristeza reflexiva se move para dentro⁵⁴.

Nesse novo passo em seu interior, a mulher também levita entre o estético e o ético. Assim, como na imagem que não retém forma das ondas dos sedutores/enganadores, sua tristeza refletida *está* continuamente em devir, de maneira que seja possível dizer que *está* constantemente vindo à vista ainda que sem consistência e forma. Kierkegaard chama tal fenômeno de: silhuetas.

É a tristeza reflexiva que eu procuro destacar e, na medida do possível, ter emergido em algumas figuras. Eu as chamo de silhuetas [Skyggerids], parcialmente para sugerir de uma vez pelo nome que eu atraio do lado escuro da vida e porque, como silhuetas, elas não estão imediatamente visíveis. [...] eu procuro mostrar aqui uma figura interior que não se torna perceptível até eu ver através do exterior. [...] uma figura interior que é delicada demais para ser externamente perceptível, uma vez que é trançado dos mais fracos estados de espírito da alma⁵⁵.

Kierkegaard procura dar ênfase à interioridade e a como percebê-la, sobretudo quanto à tristeza e à reflexão. Não é possível vê-la e mesmo sua silhueta é algo que não é “imediatamente visível”, como assinala acima. Apenas atravessada poderia ser vista. Do

⁵¹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 170.

⁵² A saber, esta é também a condição do esteta A.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Ibidem, p. 173.

exterior nada se pode dizer; nada se pode reconhecer da tristeza reflexiva. Esta é a vida solitária que a reflexão causa e, ainda assim, é já algum despertar do interior.

A tristeza reflexiva é também essa tristeza secreta. Difícil de ver, há um inquilino à parte do mundo e dentro da própria pessoa triste. No entanto, uma vez migrando ao interior, pelo seu constante movimento, só se pode deixar o rosto ser vislumbrado por um momento. De modo que enxergar uma pessoa reflexiva, enxergar a face dessa tristeza só pode ser isso mesmo: um vislumbre.

Para muitos, esta internalização da tristeza é assintomática precisamente por não ir além do primeiro rosto, mas também por procurar sempre um valor artístico e belo no qual a reflexão é invisível. Quando levita entre o estético e o ético, a dor já não é perceptível e, assim, toda a tristeza encontra um movimento, uma brevidade e um secretismo não antes vistos.

Kierkegaard discorre sobre três mulheres como representantes dessa tristeza. Elas são, respectivamente, Marie Beaumarchais, de *Clavigo*, de Goethe, Donna Elvira, de *Don Giovanni*, de Mozart, e Margarete, de *Fausto*, de Goethe também. Cada uma, à sua maneira, se pergunta se foi amada ou enganada; se em algum momento houve amor ou se de fato ele nunca existiu; se em algum momento esteve em possibilidade ou se seu caso foi sempre impossível.

[Com Marie Beaumarchais] um noivado é uma possibilidade, não uma realidade; mas, precisamente porque isso é apenas uma possibilidade que pode parecer que os efeitos de ser destruído não são tão grandes, que é mais fácil para o indivíduo suportar o golpe. Isso pode realmente ser o caso por vezes, porém, por outro lado, a circunstância de que é apenas uma possibilidade que é destruída incita muito mais reflexão⁵⁶.

Dessa maneira, esse chão que a incerteza retira faz o indivíduo levitar entre o estético e o ético. Tudo o que ele precisa é se perguntar entre *ou A ou B*, tendo razão para ambos os casos – mas principalmente para o caso do possível –, porém se paralisa em ambos: “O interrogatório ela nunca terminará, nem o julgamento – o interrogatório porque sempre há interrupções; o julgamento porque é apenas um sentimento. Uma vez que esse movimento se inicia, ele procede o quanto achar necessário, e não há um fim à vista”⁵⁷. Assim, a única opção que vê é se prender nessa força centrípeta, em cujo centro está Clavigo e, de um lado ao outro, como um pêndulo, Marie se debate entre se foi amor ou não foi; se ele foi um enganador ou não. No fundo, como afirma o esteta A, “sua

⁵⁶ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 180.

⁵⁷ Ibidem, p. 165.

tristeza é caracterizada pela inquietação que a previne de achar seu objeto de tristeza. Ela não consegue achar a quietude [...] nenhuma ilusão a ofusca com sua calma, enquanto ela absorve a dor”⁵⁸. Diante de ou-ou, a mulher, ao contrário de pensar ter todas as opções possíveis, ainda que nada tenha escolhido, como é o caso masculino, crê, nesse vazio da incerteza, que ora A pode ter razão, ora B. Assim, cai, como no exemplo masculino estético imediato, numa paradoxal repetição contínua de um movimento que não a permite sair e chegar a lugar algum.

Esse é o único estado no qual consegue se enxergar vivendo. Em outras palavras, se congela, pois se encontra diante da alternativa: ou-ou. Sua movimentação reflexiva a põe no reino do possível, mas também a afunda no da dor. Todavia, ela não pode “esperar que essa criança da dor seja transformada num filho da alegria; ela não pode esperar que Clavigo retornará, porque ela não tem força para suportar o futuro. Ela perdeu a feliz confiança com qual ela o teria acompanhado sem medo para o abismo”⁵⁹. Isso, pois a ilusão da infância lhe foi tomada pelo amor erótico e, no meio de sua metamorfose, sua crisálida foi rompida, ficando na ponte entre a criança e o adulto, assim como do estético e do ético.

A questão que Kierkegaard aprofunda aqui com Marie, assim como em Elvira e Margarete, é a da decepção. Esta pressupõe uma forma de tristeza que repousa sobre o amor [Kjøerlighed], mas um amor que encontra a infelicidade. Isso ocorre, pois ele finda, ou mesmo porque nunca existiu, mas velou-se sob tal ilusão na enganação do sedutor. Nesse ponto, “a decepção é de fato o paradoxo absoluto, e aí reside a necessidade da tristeza refletida”⁶⁰. Dessa maneira, é essa incapacidade da dor e do sofrimento de encontrar seu objeto que as põe num incessante movimento, que faz também da decepção um paradoxo em que seja impossível aceitar e escolher, uma vez que não haja razões suficientes para uma ou outra escolha, mas, sobretudo o paradoxo é esse movimento pendular da reflexão, onde se interroga as alternativas sem frutos.

O paradoxo se apresenta em diversas frentes nessa questão. No entanto, como observamos até então, um ponto as liga: o incessante movimento. Pensar e não conseguir pensar; duvidar e não ter certeza por A ou B: amor ou enganação. “O paradoxo de fato existe pelo amor [...] o paradoxo é impensável e, mesmo assim, o amor quer pensar [...] faz uma abordagem para pensar, frequentemente de modo contraditório, mas

⁵⁸ Ibidem, p. 189.

⁵⁹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 166.

⁶⁰ Ibidem, p. 179.

não logra”⁶¹. Kierkegaard quer demonstrar aqui não apenas o paradoxo da tristeza, mas também o do amor. De alguma maneira são esses dois pontos que movimentam cada um em direção ao outro, formando a reflexão. A possibilidade continua viva como sua silhueta, sempre vindo a ser, porém nunca a se concretizar, e, ainda assim, nunca a parar.

No caso da freira Donna Elvira em *Don Giovanni*, de Mozart, também a incerteza e a dúvida pairam sobre sua mente, porém de uma outra espécie. Nessa ópera, a igreja não conseguiu suprimir sua paixão, adicionando pressão ao que um dia explodiria violentamente e levaria sua experiência amorosa a outros extremos. Marie, como vimos, se debate na questão, mas apenas nela, afundando-se no tempo passado, isto é, sobre o que foi. E sobre o futuro, ou seja, sobre como poderia ter sido ou ainda poderia ser sua vida. Em outras palavras, mergulha nas águas da angústia, pois é isso mesmo também a fuga do presente. No entanto, em Donna Elvira algo distinto se sucede e Kierkegaard aparenta indicar que tudo se deve à sua vida cristã no convento.

Uma vez freira, toda sua vida tinha Deus como um norte seguro. Ela renunciou a toda e qualquer relação amorosa por sua relação com Deus. Todavia, apenas até conhecer Don Giovanni e sua força da natureza. A partir de então, renuncia a tudo para viver com ele, a expressão do erótico imediato.

Nele, ela tem tudo, e o passado não é nada; se ela o deixar, ela perde tudo, o passado também. Ela renunciou o mundo; então ali apareceu a figura que ela não poderia renunciar, e isso é Don Giovanni [...] O mais significativo foi aquilo que ela abandonou, quanto mais firmemente ela se apoiava nele; o mais firmemente ela o abraçava, o mais terrível se tornou seu desespero quando ele a deixou. Desde o início, seu amor é um desespero; nada tem significado para ela, nem no céu, nem na terra, exceto por Don Giovanni⁶².

Em vez da angústia, a tristeza reflexiva conhece o desespero. Veremos adiante, entretanto, que todos estão em desespero. Porém, o que os diferencia aqui, em específico Marie e Elvira, são suas relações mais íntimas ora com a angústia e o tempo, ora com o desespero e, como veremos também, os fundamentos da existência. Elvira renuncia o mundo, mas em Don Giovanni ela tem tudo. Depois de abandonar a própria casa de Deus e seu lugar no mundo em relação a Ele na castidade, já nesse mar do pecado, Don Giovanni é a única coisa que a faz boiar. Onde até mesmo o mundo é renunciado, o último e único pilar que sustenta sua existência é o enganador, Don Giovanni.

⁶¹ Idem.

⁶² KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp. 190-1.

Ela perdeu tudo – o céu quando escolheu o mundo, o mundo quando escolheu Don Giovanni. Desta maneira, ela não tem para quem se voltar a não ser ele, somente por estar em sua presença ela pode suportar seu desespero, seja sufocando as vozes interiores com o alvoroço do ódio e da fúria, que soam em pleno vigor apenas quando Don Giovanni está pessoalmente presente ou por ter esperança⁶³.

Assim, em seu desespero, Elvira funde ambas as existências, sua e de seu amado. Ou melhor, posiciona Don Giovanni como sua única salvação do desespero. Dessa forma, se ela, sob a dúvida de se ele a amou ou não, resolvesse se vingar e matá-lo, ela apenas estaria se matando. Por outro lado, se visse um raio fulminá-lo, se jogaria na frente para que ela fosse a autora da vingança, ainda que incapaz de completá-la⁶⁴. Tal é a aporia em que se encontra.

Sua força procuraria ir para fora. Ao contrário de Marie, de *Clavigo*, Kierkegaard indica que não internalizaria sua questão na passividade, aqui Elvira seria ativa. Ela de fato se vingaria de Don Giovanni, pois abandonara tanto Deus quanto o mundo para ele. Mas ela é incapaz, não apenas porque matá-lo seria suicídio nesse paradoxo do homicídio, mas porque deve tudo a ele, sua única ligação no mundo e com o mundo. O paradoxo que encontramos aqui é distinto. A causalidade de sua própria vida está emaranhada. Se se destrói a causa de seu sofrimento, destrói também a si mesma.

Nesse instante em que tudo pulsa dentro dela para fora, ela é visível, pictórica, sua figura é aparente. Em outras palavras, ela é o estético. Todo ódio, desespero, vingança e amor estão para fora, impedindo-a de ter a reflexão necessária para o movimento incessante interior. Ou seja, “se ela alcançar ele, toda sua atenção é outra vez direcionada para fora, e ainda não teremos a tristeza reflexiva”⁶⁵. Essa tristeza se apresenta em outro ponto de suas ações. Não é como em Marie, uma dúvida, mas sim um pedido de prova impossível para a própria incerteza. Aí se depara com o paradoxo; aí ela levita entre estágios.

Enquanto ela demandar mais evidências, ela logrará evitar a turbulência interior de um quieto desespero⁶⁶ pelos meios de uma incansável itinerante vida perpetuamente engajada na busca de Don Giovanni. O paradoxo já está aí diante de sua alma, mas enquanto ela puder manter sua alma num estado de agitação por meios de evidência externa que não está suposto a explicar o passado, mas iluminar a condição presente de Don Giovanni, ela não tem a tristeza reflexiva [...]

⁶³ Ibidem, p. 195.

⁶⁴ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 191.

⁶⁵ Ibidem, p. 195.

⁶⁶ O desespero quieto ou desespero silencioso é como Kierkegaard também chama a melancolia.

sua alma ainda não retornou a si mesmo para repousar no pensamento que ela foi enganada. Ela está à espera de uma explicação de fora⁶⁷.

Elvira não se volta para seu interior para tais respostas. Em sua condição, “demandar evidência é um alívio, e a incerteza é refrescante”⁶⁸. Não procura encarar a realidade, pois seria assumir que já não possui mais nada. E precisamente Don Giovanni é a fundação de sua vida. Aqui temos Elvira como a versão do esteta a crer ter tudo ao viver apenas no possível e não escolher nada. Se ela abandonar seu amor por ele, como diz o esteta A, “ela é trazida ao estado de pedinte, então ela deve retornar ao convento em desgraça e de forma ridícula”⁶⁹. Contudo, isso ainda é uma preocupação externa, ainda que real. O que de fato lhe acertaria *mortalmente* é aceitar que foi enganada, não colocando si mesma mais num estado de agitação em que não pode sair de onde se encontra.

Kierkegaard argumenta que, para Elvira, há duas possibilidades: 1) continuar a amar Don Giovanni; 2) se desesperar, isto é, entrar na categoria ético e religiosa⁷⁰. Entretanto, ela o ama também para salvar si mesma do desespero; ou ao menos para não o encarar nos olhos. No fundo, para ela, amar é uma autodefesa. Dessa maneira, “esse é o estímulo da reflexão que a força a encarar esse paradoxo: se ela é capaz de amá-lo mesmo que ele a tenha enganado”⁷¹. Continuar a amá-lo é sua autoilusão. Além do mais, a terceira opção de achar outro homem para amar é impensável. Afinal, para ela, “o que são todos os deuses do Olimpo comparados ao meu Don Giovanni?”⁷².

Se Elvira se vinga, destrói a si mesma; se ela aceita seu amor e que foi enganada, ainda assim consuma-se sua destruição. O pêndulo da incerteza e da possibilidade se move novamente aqui, colocando-a a “salvo” do desespero e das categorias ética e religiosa. Todavia, é no perigo que deve se jogar para poder se salvar de verdade. Eis aqui também o paradoxo. Sua situação, porém, é outra. Encontrará uma razão distorcida para boiar, ainda que perdida, no mar da incerteza e do possível.

Com Margarete, no *Fausto*, de Goethe, outra coisa ocorre, ou ainda, se aprofunda uma questão. A personagem é descrita pelo esteta A nos seguintes termos: “O que nós

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibidem, p. 196.

⁶⁹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 202.

⁷⁰ Apesar de o desespero se apresentar aqui como entrar nas categorias ética e religiosa, em *Sygdommen til Døden* podemos observar que o que quer dizer neste trecho é que Elvira não apenas teria de se desesperar, pois todos estão em desespero, mas sim se desesperar com consciência.

⁷¹ Ibidem, p. 199.

⁷² Ibidem, p. 203.

particularmente amamos nessa garota é a encantadora simplicidade e humildade de sua alma pura”⁷³. Por outro lado, Fausto é uma “figura demoníaca, assim como um Don Juan, mas um superior”⁷⁴. Assim, duas figuras bem diferentes se atraem, como veremos, por meio da nadidade⁷⁵.

A sensualidade não adquire importância para ele até que ele tenha perdido seu mundo anterior, mas a consciência dessa perda não está apagada; está sempre presente, e assim ele não procura no sensual tanto prazer quanto distração. Sua alma duvidosa não encontra nada em que possa descansar, e agora ela se agarra no amor erótico [Elskov], não porque ela acredita nisso, mas porque tem um elemento de presente no qual há um descanso momentâneo e uma luta que se desvia e se retira da nadidade da dúvida⁷⁶.

Essa dúvida que vemos aqui, na medida do possível, pode se relacionar com a dúvida que também Marie e Elvira sentiram. Ou seja, algo também em relação ao tempo (passado e futuro): a angústia, por isso apenas o presente daria a Fausto um momento de descanso. Sendo um questionador, um homem de dúvidas⁷⁷, Fausto não pode ter certeza, levitando nesse nada, na possibilidade, no inconcluso. Por outro lado, Margarete “tem o ponto de conclusão, tem uma quase infantilidade e inocência [...] [porém] em relação a ele, ela [própria] sente sua nadidade”⁷⁸.

Frente a frente com ela, o questionador está sempre numa posição embaraçosa. Tirar a fé dela não é de nenhuma maneira uma tarefa para ele; pelo contrário, ele sente que é apenas através da fé dela que ela é uma grande pessoa. Ele se sente humilde, pois há nela um chamado natural sobre ele para ser o suporte dela se ela começar a vacilar. [...] [Entretanto, simultaneamente] ela realmente não o entende de fato; como uma criança, ela se apegava apertadamente a ele; o que para ele é dúvida é uma inquebrantável verdade para ela. Mas ao mesmo tempo em que ele está acumulando [opbygge] a fé dela nesta maneira, também a está minando, pois ele próprio finalmente se torna o objeto da fé dela, um deus e não mais um ser humano⁷⁹.

Seria inexato dizer que Fausto procura em Margarete apenas o prazer da sensualidade, pois busca o imediato do espírito; Fausto procura uma vida em que ele possa ser rejuvenescido. E ela é o imediato, o que deseja, ainda que exteriormente. Sua única forma de alcançar a juventude é com o imediato. Fausto precisa do outro para alcançar seu desejo, ainda que, ao fazê-lo, esteja destruindo-o. Isso ocorre, pois de

⁷³ Ibidem, p. 204.

⁷⁴ Ibidem, p. 206.

⁷⁵ Em inglês, na tradução dos Hongs: *nothingness*.

⁷⁶ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 206.

⁷⁷ Em inglês, na tradução dos Hongs: *a doubter*.

⁷⁸ Ibidem, pp. 209-10.

⁷⁹ Ibidem, pp. 208-9.

alguma forma ele inveja a forma de existir de Margarete, assim como Margarete o inveja e, nesse querer ser o outro ou nesse “chamado” duplo de um para o outro, não se apoiam nas próprias pernas, causando a ruína de ambos.

[Margarete] não pertence a ele da maneira que Elvira pertence a Don Giovanni, pois esta é ainda a expressão da existência independente em relação a ele. Margarete desaparece completamente em Fausto; ela nem se desconcilia com o paraíso para pertencer a ele, já que isso implicaria uma explicação em relação a ele; imperceptivelmente, sem a menor reflexão, ele se torna tudo para ela. Mas assim como desde o começo ela é nada, ela também se torna, se eu ousar dizer, menos e menos quanto mais ela é convencida de sua quase divina superioridade; ela é nada, e ao mesmo tempo ela existe apenas por meio dele⁸⁰.

Assim, ambos, cada um à sua maneira, se atravessam. Cada existência tem o que deseja por meio da alteridade, tendo nesse *outro* sua completude, seja na juventude e na imediaticidade ou na divina superioridade. Em Margarete, Fausto vê a inocência, o imediato e a conclusão que lhe falta; em Fausto, Margarete vê esse questionador divino. Ambos procuram no outro o que é vazio em cada um, tornando o nada cada vez mais concreto. Dessa maneira, a dependência no outro esteve condenada desde seu início.

[Para Margarete] Fausto é grande demais para ela, e seu amor deve acabar por destruir sua alma. E o momento para isso não pode estar distante, pois Fausto está ciente de que ela não pode permanecer na imediaticidade; ele não a leva para as regiões altas de seu espírito, pois é isto, afinal de contas, do que ele está fugindo; ele a deseja sensualmente – e esquece-a⁸¹.

Assim, no desejo da imediaticidade que porta a conclusão da qual carece, Fausto mina a fé de Margarete com sua dúvida, tendo ela por ficar impossibilitada de florescer, pois ele é esmagador, um deus, tudo. Ele, de fato, procura o espírito, mas apenas na medida em que se mantém numa medida segura dele, isto é, no outro. É possível afirmar que há um grande poder destrutivo em tal empresa. Por outro lado, cabe a Margarete superar isso quando seu nada, que até então se apoiava na superioridade de Fausto, encontra o vazio da solidão.

Enquanto ele estiver com ela, ela não descobre a dúvida; agora quando ele vai embora, tudo está transformado para ela, e agora ela vê a dúvida em todas as coisas, a dúvida que ela não pode controlar uma vez que ela sempre inclui em seu pensamento o fato de que o próprio Fausto foi incapaz de dominá-la⁸².

⁸⁰ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 210.

⁸¹ Ibidem, pp. 210-1.

⁸² Ibidem, p. 210.

Dessa maneira, aqui, como com Marie e Elvira, a dúvida – da enganação – levita na incerteza. E, como o esteta sinaliza nas inúmeras observações pelas pessoas de seu círculo social, ela não consegue se ater a uma delas, pois sua própria agitação de pensamento não é tocada pelo que ouve de fora. Agora é seu interior que se move.

O problema para ela é o mesmo que para Elvira – pensar que Fausto foi um enganador –, porém é ainda mais difícil, porque ela é mais profundamente influenciada por Fausto. [...] ela não sacrificou nada por ele, contudo ela deve tudo a ele, e até certo ponto ela ainda tem tudo, exceto que agora se prova ser uma decepção. Todavia, é menos verdade o que ele diz porque ele próprio não o acreditou? De jeito nenhum, e mesmo assim para ela é, porque ela acreditou através dele⁸³.

Assim sua reflexão e, conseqüentemente, sua tristeza reflexiva vêm à tona. De alguma forma, sua tristeza se aprofunda, mas há um lado positivo: seu interior começa a despertar. Sua força vital estava em jogo, pois apostara toda sua alma em Fausto, este ser divino e superior: “Através dele, ela veio à existência [blev til]”⁸⁴. Margarete, que tinha a conclusão e a imediatividade que Fausto carecia, conheceu a nada e apenas por meio dele começou a existir no mundo; conheceu a dúvida na decepção e esse vazio de se apoiar numa divindade, que lhe era tudo, mas que logo desapareceu de sua vista. Sua queda não seria tão grande se seu próprio amor não fosse o que foi, assim como seu erro. O que sofreu não fora apenas uma decepção, mas “uma decepção absoluta, porque seu amor era absoluto”⁸⁵.

O paradoxo ficará mais claro no decorrer de nossa posterior exposição sobre o espírito e o desespero. No entanto, vale ressaltar aqui dois itens: 1) Margarete funda toda sua existência em um outro, um outro ser humano, um falso deus – mas que o toma como o próprio; 2) Margarete já apresenta primeiras amostras – conscientes – de seu erro:

Deus no céu, me perdoe por amar um ser humano mais do que amei você, e, mesmo assim, eu ainda o faço; Eu sei que isso é um novo pecado que eu fale desta forma com você. Ó, Amor Eterno, deixe sua misericórdia me segurar, não me jogue fora; me devolva ele; incline o coração dele em minha direção de novo [...] O que eu fui? Nada! Barro em suas mãos, uma costela de onde eu me formei! O que eu fui? Uma insignificante *planta*, e ele se inclinou para mim; me ergueu; ele era meu tudo, meu deus, a origem dos meus pensamentos, o alimento de minha alma⁸⁶.

⁸³ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 211.

⁸⁴ Ibidem, p. 212.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Ibidem, p. 213, grifo nosso.

Assim, apresentamos e analisamos o modo de existência que o esteta A nos oferece. Nesse estágio de tantas facetas, há uma relação íntima pela momentaneidade e pela necessidade do desejo nunca satisfeito, o que não lhe impede de se relacionar com os outros apenas para lhe satisfazer, ou seja, usá-los como meros objetos. Mas há no esteta uma insatisfação com seu modo de vida, devido à sua falta de consciência sobre si mesmo e seu desespero, porque seus prazeres só lhe satisfazem no instante e, após gozá-los, se defronta com um vazio, o não-prazer apenas, tendo que retornar ao possível ou à lembrança – ao menos quanto ao masculino. Alia-se com a memória e sua falsa eternidade, além da indiferença à escolha e seu casamento com a totalidade fantasmagórica da possibilidade, em que crê possuir tudo sem, contudo, ter responsabilidade – pela escolha – por nada, e também acredita, na expressão feminina, encontrar paz de espírito numa quieta inquietude que apenas bate à porta do desespero sem, porém, perpassá-la.

O esteta se vê perdido na repetição tanto em sua forma somente estética quanto quando flutua entre o estético e o ético. Já em sua contrapartida feminina, sob a decepção de um amor infeliz, no estético há a dor imediata e uma tristeza reflexiva. Na flutuação entre estético e ético, a reflexão entra em jogo no campo da dúvida, da possibilidade e da nada – assim como na masculina –, e a repetição contínua rege também este modo de vida na dinâmica pendular sob a incerteza. Ambos, masculino e feminino, então, se aprisionam no movimento. Não em vão sedutor e seduzida, enganador e enganada, se veem num ciclo do qual não conseguem encontrar objeto, ou ainda, uma saída. Ambos se apoiam um no outro com movimentos que apenas lhes permite cair. Em outras palavras, na bela analogia do esteta A: “Poderia ser dito brevemente que Tântalo⁸⁷ fica com sede e que Sísifo rola a pedra acima da montanha”⁸⁸. Assim, homem e mulher cooperam a fim de pôr o outro em movimento, derrubando a pedra um do outro, ou afastando os rios e os frutos de cada um.

A irresponsabilidade pela escolha no estágio estético se mostra notável pela sua vaga consciência, ou falta dela. Para esse indivíduo, não há diferença entre escolher com discernimento ou apenas escolher esteticamente, pois – como será visto no próximo capítulo – escolher é justamente o que é incapaz de fazer. Apenas pode escolher esteticamente, mas, para o Juiz William, “uma escolha estética não é escolha

⁸⁷ Aqui Kierkegaard se refere ao mito grego do suplício de Tântalo. Ele testa a onisciência dos deuses num manjar em que serve o próprio filho, e é condenado ao Tártaro, onde os rios e os frutos se afastavam dele, nunca podendo saciar sua fome e sede.

⁸⁸ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 177.

nenhuma”⁸⁹. Seus atos não enxergam o além de seu instante de prazer imediato, vivendo, assim, numa realidade própria, ou melhor, fora da própria realidade⁹⁰. Sua vida é uma (auto)ilusão e o movimento que cria para ficar imóvel é seu *modus operandi*, ainda que paradoxalmente em constante movimento. Crê boiar para não se afogar, mas não percebe que opera sua desgraça, pois foge do oposto de possibilidade: a necessidade; assim como do próprio amor – categoria ético religiosa. Dessa forma, faz também da própria vida uma ilusão.

O esteta “desorientado, que esconde o desespero em uma fuga incessante, uma negação assassina”⁹¹, constrói em movimentos ilusórios um paradoxo para si a fim de se achar na situação ou/ou, onde, por meio da abertura da possibilidade, impossibilita a escolha – pela necessidade – de si mesmo. E também se coloca num movimento paradoxal – diapsalmata –, no qual, ao não parar seu movimento, tampouco se move de onde está. Nesse contexto, é possível chamarmos esse paradoxo estético de “ofensiva estática”⁹².

Preso paradoxalmente no possível a pensar ter escolhido e possuir tudo; no movimento imóvel de uma dinâmica repetitiva; ou no constante pêndulo de quase ter um eu a vir à existência, isto é, na terminologia de Kierkegaard, em ou-ou, diapsalmata ou silhueta, o esteta não se realiza como ser humano, já que não consegue se satisfazer, pois todas as suas conquistas estão ligadas ao corpo e não à alma, não compreendendo a si próprio, e entregando-se à ilusão que cria apenas para manter-se a “salvo”. A efeito de clareza, o paradoxo se apresenta aqui como aparentemente autocontraditório, mas, ainda assim, não ilógico ou obviamente falso, em todos os casos. Entretanto, ressalta-se que esse paradoxo está apenas na ordem da dinâmica da vida do esteta, que é, de fato, desespero. Dessa maneira, o que se deseja mostrar é esse modo apenas aparentemente contraditório de viver em desespero, ainda que inconsciente ou vagamente consciente.

⁸⁹ Ibidem, p. 126.

⁹⁰ Trata-se do desespero não-consciente, próprio do estágio estético de existência, que será desenvolvido adiante.

⁹¹ FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. São Paulo: Editora Vozes, 2006, p. 122, grifo nosso.

⁹² Nos utilizamos do conceito de Beda Alleman, se referindo às obras de Kafka, *Amerika*, *O processo* e *O castelo*: “G. Baioni enfatiza que ao descrever o movimento, o tráfego, Kafka chega a um dinamismo tão vertiginoso que paradoxalmente causa a impressão de um quadro estático. Esse dinamismo da descrição corresponde a uma tal dinamização das ações no tempo que elas parecem momentaneamente petrificadas, como salienta também Beda Alleman, que cunhou a expressão “ofensiva inerte” (*stehender Sturm*) para caracterizar a típica tensão entre movimento e paralisia na obra de Kafka” LAGES, S. K. In: KAFKA, F. **O desaparecido ou Amerika**. São Paulo: Editora 34, 2003, pp. 278-9.

2.2. O estágio ético

Em *Enten-eller Parte II*, Kierkegaard se utiliza de outro pseudônimo, o Juiz William, que caracteriza o estágio ético. Desde o início, ao contrário do esteta, se põe como autor de sua própria vida e não meramente um editor de seu próprio escrito. De uma mesma maneira, contrapõe o esteta ao criar um diálogo, isto é, *Enten-eller Parte I* se forma como um diário, mas o Juiz William dialoga com o estético, não o excluindo de seu discurso e, principalmente, de seu modo de vida como procura demonstrar no decorrer do livro.

Assim como o esteta discorre sobre suas aventuras, enganações e decepções tanto da própria vida quanto das personagens das óperas, da perspectiva masculina e feminina, o Juiz William procura também expor sua defesa do casamento e da vida séria. Para tanto, discorre sobre diversos assuntos e conceitos dos quais o homem sério e casado deve estar ciente e aos quais deve estar atrelado, assim como sobre ações que deve operar para ter um verdadeiro casamento.

Em sua réplica à Parte I, o Juiz não se põe como contraposto do esteta, mas antes como outra perspectiva deste, ou ainda, expõe que “o estilo de vida ético não deve ser visto como a exclusão do estético, do prazer, mas, sim, a reorganização dele”⁹³. Nesse sentido, também diz: “é possível preservar o estético mesmo na vida cotidiana”⁹⁴. Assim, a exclusão do estético de fato nunca ocorre em qualquer estágio.

O ético não se encontra preso à repetição contínua como o esteta. Sua expressão é de outra ordem. Kierkegaard parece dar especial atenção às relações humanas no desenvolvimento – ou não – do eu, principalmente nas mais íntimas, como numa relação romântica e amorosa, além de numa forte amizade confessional. Em *Enten-eller Parte II*, por seu lado, o Juiz enfatiza que o indivíduo ético, em vez de rodar sem destino, tem já alguma consciência do que deve fazer em sua existência, pois toma ação e tem autoria pela sua vida. Isso se reflete com ênfase na vida íntima ou, dito de outra forma, na relação que o indivíduo tem com a sociedade, com o outro, tendo mais intensidade com a reflexão do ético – que também se apresenta em certa expressão do estético – em relação à alteridade, assim como uma elevação de sua responsabilidade. Almeja-se não um desgaste do outro, como no estético, mas uma comunhão, uma horizontalidade.

Dessa forma, o Juiz William tenta explicar ao esteta as condições básicas de uma vida ética, focando-se no mesmo território de discussão do esteta, o amor, mas

⁹³ FRANÇA, H. A.; DA SILVA, D. M. O modo de vida ético em Kierkegaard. In: **Revista Húmus**. São Luís: Jan/Fev/Mar/Abr no 10, 2014, p. 66.

⁹⁴ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 10.

reorganizado na expressão do casamento e sua cerimônia. O Juiz cataloga questões básicas para um casamento, por exemplo, dinheiro, uma casa, um filho, amor e a escolha. A seguir, tentaremos expor cada uma delas na medida de sua importância e no que é interessante ao tema desta pesquisa.

É condição para o Juiz William que alguém trabalhe, porque é por meio do trabalho que “uma pessoa libera a si mesma; pelo trabalho, ela se torna mestre da natureza; pelo trabalho, mostra que é maior que a natureza”⁹⁵. Ou ainda, que “é uma expressão da perfeição do homem que ele possa trabalhar; é uma expressão ainda maior que ele deva trabalhar”⁹⁶. Portanto, já se vê um chamado para o trabalho na vida em sociedade, assim como um caminho superior para o trabalhador em relação ao mundo, como natureza, e si próprio. Consequentemente, o dinheiro, para o homem ético, “é e permanece sendo o *nervus rerum gerandarum* [a força motriz para se cumprir algo], a verdadeira *conditio sine qua non* [condição necessária]”⁹⁷, isto é, a estabilidade ou certo sucesso financeiro é também uma meta ética – o que não quer dizer que ter dinheiro é saber usar.

Dessa maneira, é tendo o trabalho e o dinheiro que o homem ético pode ter uma casa, um lar para cessar seu movimento, sua repetição contínua, mas principalmente dar continuidade àquilo que antes estava preso em seu círculo vicioso. Só então pode ver no horizonte um filho. Aqui o Juiz nos apresenta várias questões, como o de que muitos casamentos escondem a si mesmos sob uma fachada estética no argumento da multiplicação da raça humana⁹⁸; outro de que temerá o fim do nome da família⁹⁹; no entanto, o que deve ser visto na criança é que ela é uma benção¹⁰⁰, no sentido de que apenas por meio dela alguém pode ter “uma conexão com o passado e com o presente”¹⁰¹, pois “um filho é como um espelho no qual o pai se vê, e, para o filho, o pai é por sua vez um espelho no qual ele se vê no futuro”¹⁰². Neste sentido, aqueles que se casam se esforçam em certa relação com o tempo, uma vez tendo metas em direção ao futuro, evitando estar solitários, mas também com a intensidade de suas ações.

O Juiz enfatiza, todavia, que a criança também vai além desta benção, uma vez que a criança nasce da dor¹⁰³ e isso é símbolo de que, ao contrário dos animais que dão

⁹⁵ Ibidem, pp. 227-8.

⁹⁶ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 228.

⁹⁷ Ibidem, p. 224.

⁹⁸ Ibidem, p. 59.

⁹⁹ Ibidem, p. 59.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 61.

¹⁰¹ Ibidem, p. 63.

¹⁰² KIERKEGAARD, S. **Stages on life's way**. New Jersey: Princeton University Press, 1988, p. 199.

¹⁰³ Gênesis. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 3, vers: 16, p. 6.

à luz suas crias com facilidade, a raça humana tem um alto valor – por também ela própria nascer em pecado, sob sua categoria.

Assim, paralelamente, ele nos apresenta a cerimônia do casamento, pois ela mostra aos amantes os primeiros pais da humanidade, Adão e Eva, e, com eles, como o pecado entrou no mundo. Nas palavras do Juiz: “é certamente discordante ser lembrado tão enfaticamente do pecado no preciso momento que alguém se sente tão puro [...] e isso não é encorajador para aqueles que estão casados”¹⁰⁴. Contudo, ainda que tal mensagem seja atormentadora, no momento em que se casam, pecam porque estão perante Deus não sendo si mesmos. Um não existe sem o outro, o que mostra por outro lado que ambos têm outra consciência de si, do Eterno em si e de seu desespero, questões que serão discutidas em *Sygdommen til Døden*. Aqui, em *Enten-Eller Parte II*, o que interessa ao Juiz William não é ainda uma discussão consciente de seu próprio desespero, mas apenas o inconsciente do esteta. Todavia, o que vê na cerimônia é que ela:

permite o que estava em movimento a aparecer no mundo externo. Afirma o universalmente humano, e neste sentido também o pecado [...] Desejar que o pecado nunca tivesse entrado no mundo é guiar a humanidade de volta para o mais imperfeito. O pecado entrou, mas quando os indivíduos têm se tornado humildes sob isso, eles serão superiores ao que eram antes¹⁰⁵.

De alguma forma o pecado é um elemento com o qual o indivíduo deve se relacionar. O Juiz enfatiza que é por meio dele que se deve ser humilde – pois se está perante Deus –, porém também que o homem e a mulher, como particulares, por meio do pecado, podem alcançar também o universal.

[Todavia] não cessa com o universal *in abstracto* mas mostra manifestado no primeiro casal da raça humana. Essa é uma indicação da natureza de todo casamento. [...] todo casamento é simultaneamente esse particular e, no entanto, o inteiro, simultaneamente individual e símbolo. Consequentemente, isso dá aos amantes a mais bela imagem de dois seres humanos que não são atrapalhados pela reflexão sobre outros; ele [o casamento] fala para os dois indivíduos: vocês também são um casal assim como eles [Adão e Eva]; o mesmo evento está sendo repetido aqui em vocês, e vocês também estão aqui sozinhos no mundo infinito, sozinhos na presença de Deus. Desta maneira, você [o esteta] vê que a cerimônia de casamento dá de fato o que você demanda, mas também dá mais em simultaneamente dar o universal e o particular¹⁰⁶.

¹⁰⁴ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 75.

¹⁰⁵ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 77.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 74-5.

Kierkegaard dá singular importância a esses paradoxos, isto é, quando dois opostos não se anulam, mas antes se casam e coexistem. Vez após vez isso ocorrerá em sua filosofia, ainda que nem todo paradoxo seja para o bem do indivíduo, como no estágio estético. Aqui, entretanto, esse casamento não procura mostrar o que a simples união de duas pessoas opostas, homem e mulher, pode fazer. O que apresenta é a força e intensidade que os levou a fazer isso, isto é, a unir o universal e o particular no casamento. Esse é o amor.

2.2.1. Amor

Esse "amor", ao qual o Juiz se refere, é o amor verdadeiro ou amor do estágio ético. Porém, em *Enten-Eller Parte II*, são apresentadas outras formas de amor ao leitor, como o amor romântico, isto é, o imediato. Ele chama a atenção por constatar que sua época aniquilou este amor¹⁰⁷.

O amor romântico manifesta-se como imediato por exclusivamente descansar na necessidade natural. É baseado na beleza, parcialmente na beleza sensual, parcialmente na beleza que pode ser concebida através, dentro e com a sensualidade, mas ainda assim não de uma maneira que pode ser visível por meio da reflexão, mas em que continuamente está para se manifestar¹⁰⁸.

Seria possível aqui ver a repetida imagem do estágio estético, no qual há apenas uma silhueta do indivíduo que está para se formar e que flutua entre o estético e o ético. No entanto, o amor romântico não tem reflexão. Ainda assim, no amor romântico, o eu é apenas uma miragem, ainda sem forma, e algo desse amor o diferencia das experiências que vimos no estágio estético até então.

Ainda que esse amor seja baseado essencialmente na sensualidade, ele, no entanto, é nobre por virtude da consciência do eterno que assimila, porque isso é o que distingue todo amor [Kjærlighed] da voluptuosidade [Vellyst]: que ele carrega o carimbo da eternidade¹⁰⁹.

Desta forma, é por meio dessa eternidade que se consegue enobrecer esse amor sensual e imediato, isto é, o romântico. Contudo, para o Juiz William, ainda que se

¹⁰⁷ KIERKEGAARD, S. *Either/Or Part II*. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 18.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 19-20.

diferencie da eternidade da memória do esteta A, essa é apenas certa eternidade, pois só vê a eternidade no momento¹¹⁰.

A sensualidade é o momentâneo. A sensualidade procura a satisfação momentânea, e, quanto mais refinada a sensualidade é, melhor ela sabe como transformar o momento de prazer em uma pequena eternidade. Desta maneira, a verdadeira eternidade no amor, que é a verdadeira moralidade, na verdade resgata a própria eternidade de fora da sensualidade¹¹¹.

O que se tem aqui é uma temporalidade que é refinada pela sensualidade na eternidade. No entanto, nessa consciência de alguma eternidade já é possível ver que há alguma reflexão dentro do indivíduo. Desse modo, não é mais imediato e, por assim dizer, também não é o amor romântico. Como o Juiz explica, aquilo de que se trata aqui é a imoralidade de um casamento em que se é amado, mas não se ama mais. Porém, o lindo momento inicial de sua vida como casal é o que os satisfaz, a lembrança. Assim como o esteta A, o ético também se ilude na eternidade do passado. E isso, para o Juiz, é imoral. O desequilíbrio do amor no casamento joga o(s) indivíduo(s) à temporalidade e onde havia tanto o universal quanto o particular, só lhes resta o último. Assim, sua união nada mais é que um contrato civil e sua continuação, por esperança de que algum dia mude ou por ter calculado tal situação conjunta, um protesto contra o que o casamento simboliza.

Agora se tornou claro como o amor romântico foi construído numa ilusão, que sua eternidade foi construída sobre o temporal [...] Para tanto, o amor romântico esteve numa boa posição para aceitar o casamento com piedade, mas isso ainda não adquiriu um significado mais profundo. Se tornou aparente como esse imediato, lindo, mas também simples amor, assimilado na consciência de uma era reflexiva, teve de se tornar objeto do ridículo e de ironia. Torna-se claro o que tal época foi para substituí-lo. Tal época também assimilou o casamento em sua consciência e em partes declarou a si mesmo de tal maneira pelo amor que o casamento foi excluído e em partes [...] o amor foi abandonado¹¹².

O Juiz se perguntará se o primeiro amor – o amor romântico –, que é o imediato, não seria apenas inviolável com Adão e Eva, pois poderia parecer que o verdadeiro amor marital seria reflexivo e, assim, duvidaria das chances de se ter o primeiro amor ou se este, “o próprio amor marital poderia ser o primeiro amor com a adição de qualificações que não se separariam dele, mas o enobreceriam”¹¹³. Dessa maneira, o que Kierkegaard procura fazer aqui não é tanto colocá-los como opostos: estético e ético, mas uma vez

¹¹⁰ “Momento”, aqui, tem o sentido, assim como no estágio estético, de algo passado, não de instante presente.

¹¹¹ Ibidem, p. 20.

¹¹² KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 25.

¹¹³ Ibidem, p. 26.

mais ressignificar o estético pelo ético, enobrecê-lo. Ou seja, sua unidade superior de amor romântico e marital é também um retorno ao imediato. Assim, a tarefa do estágio ético é transfigurar, por meio do casamento, o primeiro amor, o imediato, e não o destruir; é mostrar que a união de ambos é possível.

Uma questão paralela que se apresenta também a quem está no estágio ético é o que vem primeiro: o amor erótico ou o casamento? O Juiz diz que é o amor erótico que vem primeiro, mas que ele não consegue se concretizar. De uma mesma maneira, o noivado é um amor erótico que vive na possibilidade também, não chegando a se realizar. No entanto, o amor erótico estético “não é um amor erótico: ele carece do elemento sensual que tem sua expressão moral [sædelig] no casamento; isso neutraliza o erótico”¹¹⁴. Dessa forma, no casamento, o moral, não pode haver amor erótico, ainda que seja propriamente amor. Não é necessário entendê-lo como algo do passado, apenas como um combinado de memórias e um contrato civil, pois, uma vez casado, novamente se teria um primeiro belo momento. É necessário tê-lo como algo presente – e não um *momento* passado –, pois é no casamento que há um elemento ético e religioso. Até aqui Kierkegaard, como Juiz William, apenas nos apresenta a separação do erótico com o casamento, da possibilidade com a realidade, mas apenas para, como em outros momentos, solucionar a questão num duplo movimento e união de ambos, pois excluir o erótico do cristianismo é sua possibilidade.

Para explorar mais a questão do amor erótico e como se uniria com o casamento, o Juiz William começa por usar outro conceito: o primeiro amor. Diz que são uma bela tristeza aqueles que foram infelizes com o primeiro amor e que se mantêm assim neste; que é saudável olhar para trás com olhos tristes e ver que não era perfeito, mas era bonito. Há uma relação com o tempo nesses exemplos, no primeiro pela fé; no segundo, pela memória. Todavia, é preciso, aqui, focar na relação temporal dessa expressão do amor, o “primeiro”.

Por outro lado, o esteta tem outro conceito de primeiro. Por vezes, está à procura do primeiro, mas, como diz o Juiz para ele:

Você apenas quer isso, sem suspeitar que é uma autocontradição querer que o primeiro ocorra continuamente, e que consequentemente também você não deve ter alcançado o primeiro de forma alguma ou você já teve o primeiro e o que você vê [...] é continuamente apenas um reflexo do primeiro [...] você está errado

¹¹⁴ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 31.

quando pensa que o primeiro é para ser completamente presente em tudo menos no primeiro¹¹⁵.

Ele toma o primeiro também como uma forma de repetição. Mas logo nos são apresentados dois tipos de primeiro amor: 1) um com a promessa de futuro, o impulso infinito; 2) e outro com o poder repelidor dentro do indivíduo. O primeiro são os felizes; o último, os infelizes que se distanciam mais e mais do primeiro. Para o Juiz, quanto maior a probabilidade de algo se repetir, mais insignificante ela se torna e “o mais significativo em que no primeiro se manifeste pela primeira vez, menor a probabilidade de ser repetido”¹¹⁶. De alguma forma, essa afirmação é um golpe contra o modo de vida meramente estético. No universo da quantidade, não há espaço para a qualidade e algo significativo. Entretanto, prossegue: “Se alguém tem falado com um pouco de tristeza sobre o primeiro amor, como se ele não pudesse ser repetido, isso não é minimizar o amor, mas o mais profundo elogio nele como o eterno poder”¹¹⁷. E, precisamente nesta eternidade, a probabilidade da repetição desaparece, pois uma infinita intensidade se revela.

Deus se tornou carne apenas uma vez, e é fútil esperar que ocorra mais de uma vez. No paganismo, isso poderia ocorrer com frequência, mas isso acontecia simplesmente porque não era uma encarnação verdadeira. Assim, uma pessoa nasce apenas uma vez, e não há probabilidade de uma repetição. A transmigração das almas falha em valorizar o significado do nascimento¹¹⁸.

Dessa forma, há um valor inestimável naquilo que só pode ter uma ocorrência única, uma vez que aí reside uma relação com a eternidade. É no primeiro que reside “o todo [que] é implícito no primeiro e é presente κατὰ κρύψιν [encriptado]”¹¹⁹. Aqui, Kierkegaard faz uma virada para unir o primeiro amor – o eterno – ao temporal.

Para as individualidades felizes, o primeiro amor é também o segundo, o terceiro, o último; aqui o primeiro amor tem a qualificação de eternidade; para as individualidades infelizes, o primeiro amor é o momento¹²⁰; ele adquire a qualificação do temporal. Para os felizes, o primeiro amor, quando o é, é um presente. Para o último, quando o é, é o passado. Se os afortunados indivíduos são também reflexivos e sua reflexão é direcionada ao eterno no amor, será um fortalecimento no amor; e, na medida em que a reflexão está no temporal, será uma quebra do amor. Para a pessoa que reflete temporalmente, o primeiro beijo,

¹¹⁵ Ibidem, p. 33.

¹¹⁶ Ibidem, pp. 34-5.

¹¹⁷ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 35.

¹¹⁸ Ibidem, 1987, p. 35.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Traduzo “*instant*” do inglês aqui por “momento” para sequência lógica ao termo de momento para o passado e instante para o presente.

por exemplo, será um passado [...] para pessoa que reflete eternamente, haverá a eterna possibilidade¹²¹.

Kierkegaard se utiliza da relação com o eterno para ligar amor e casamento. Uma vez que a esperança do indivíduo feliz está sempre no presente – ao contrário do infeliz que já não tem esperança numa segunda chance –, se abrem infinitas chances para o amor, o casamento, e, assim, para o estágio ético. Essa é uma das diferenças do estético com o ético: a possibilidade não como incerteza, mas como uma sóbria esperança no presente. Não viver para o presente como possibilidade do amor e da eternidade nele, ou seja, na temporalidade, é, antes de tudo, negar-se inconscientemente estar perante Deus e, portanto, negar-se pecar¹²². E é justamente aí por onde deve percorrer sua existência, pois negar ambas as coisas é, por consequência, negar-se casar.

Para entender melhor como o primeiro amor se liga ao casamento, ou ainda, como é possível ter amor no casamento, mesmo não sendo o primeiro, o Juiz William nos apresenta a contradição da questão.

O primeiro amor possui todo o conteúdo; para tanto parece muito sagaz conseguiu e então seguir para o próximo primeiro amor. Mas quando alguém esvazia o primeiro amor de seu conteúdo dessa forma, ele desaparece, e este não obtém o segundo amor também. Mas não é o primeiro amor apenas o primeiro? Sim, mas, se alguém reflete no conteúdo, apenas nesta medida este se mantém nele. Então, se ele se mantém no conteúdo, não se torna, no entanto, um segundo amor? Não, precisamente porque ele se mantém neste conteúdo, ele se mantém no primeiro amor – se este indivíduo reflete sobre a eternidade¹²³.

Dessa maneira, a relação com o eterno se põe fora da sequência temporal, mantendo-se naquele conteúdo do primeiro amor. Em provável eufemismo, Kierkegaard usa a expressão “pequena contradição”¹²⁴ para o núcleo dessa exposição, o paradoxo de carregar o primeiro na eternidade e, assim, no segundo, terceiro até o último amor. O estágio ético está ligado ao presente e, como tudo que tem probabilidade de se repetir tem menos significado, escapa da discussão matemática de primeiro, segundo, terceiro, tal como o esteta está tão acostumado na sua esfera quantitativa. O que faz é trazê-la para outro campo, a saber, o de como cada experiência é única e qualitativa – ou ao menos a experiência que escolhe com intensidade. Além do mais, enfatiza a importância da reflexão para permanecer no conteúdo do primeiro amor e se debruçar sobre a

¹²¹ Ibidem, p. 36.

¹²² Ponto que discutiremos em seu respectivo capítulo 3 da Parte II.

¹²³ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 36.

¹²⁴ Idem.

eternidade em vez do imediatismo estético. Assim, para ser um indivíduo feliz, como o Juiz afirma, a reflexão é uma necessidade.

o primeiro amor é um despertar absoluto, um absoluto intuir [...] É direcionado sobre um único específico objeto real, que existe sozinho por si; nada mais existe de qualquer maneira. Esse objeto não existe em contornos vagos, mas como um ser vivo específico. Esse primeiro amor tem um elemento da sensualidade, um elemento da beleza, mas ainda assim não é simplesmente sensual. O sensual, desta maneira, primeiro aparece através da reflexão, mas o primeiro amor carece de reflexão e, assim, não é simplesmente sensual. Essa é a necessidade no primeiro amor. Como todas as coisas eternas, isso tem implícita a duplicidade de colocar a si mesma para trás em direção a toda eternidade e para frente em direção a toda eternidade¹²⁵.

Nesse trecho, Kierkegaard parece nos dizer que, ao não existir em “contornos vagos”, o indivíduo alvo do primeiro amor não é uma *silhueta*, mas algo discernível e específico. A formação de tais contornos é também um reflexo de si, mas apenas quanto a um outro que adquire “realidade”, ou ainda, à sociedade; não tanto a um si mesmo que se apresente concreto. Há um apoiar-se num outro social que, por sua vez, se apoia na eternidade. Nesse caminho, a escolha ética se direciona ainda a uma alteridade. Com mais intensidade que o estético imediato e mais nobreza que o estético reflexivo, o ético diferencia-se da relação com o outro, encontrando a eternidade num desvio, ou ainda, numa mediação do geral, do universal, ainda que seu amor tenha por alvo uma pessoa apenas. Desse modo, o outro, para o ético, ganha destaque por seu enobrecimento que guia o indivíduo a alguma eternidade. Todavia, apesar do amor, a reflexão é parte constitutiva de sua relação com o eterno. De maneira que, para Kierkegaard, não é esta ainda a forma de se relacionar com ele.

2.2.2. Dualidades de opostos

A partir desta discussão, o Juiz William migra para o próximo paradoxo do indivíduo ético. Isto é, que “a natureza de todo amor é a unidade da liberdade¹²⁶ e da necessidade”¹²⁷. Ele diz em *Enten-Eller*:

¹²⁵ Ibidem, p. 37.

¹²⁶ No original, o termo usado é “liberdade”, mas Mark C. Taylor acredita ser uma confusão pelo termo possibilidade, que é o empregado na dualidade de *Sygdommen til Døden* (TAYLOR, M. C. Kierkegaard on the Structure of Selfhood In. THULSTRUP, N. (org.) **Kierkegaardiana IX**. Copenhagen: Rosenkilde of Bagger, 1974, p. 85). No entanto, acreditando que o Juiz William, de fato, erra em sua existência, pois liberdade, em outros escritos kierkegaardianos, é o próprio eu concreto, deixaremos o termo no original, salientando que o Juiz não se torna si mesmo também por esta razão, ainda que, com efeito, caminhe nesta direção.

¹²⁷ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 37.

O indivíduo se sente livre nesta necessidade, sente sua própria energia individual nela, sente precisamente nisso a posseção de tudo o que ele é. Por isso é inegavelmente observável em toda pessoa, se ela verdadeiramente já esteve apaixonada. Há uma transfiguração, uma apoteose nisso que suporta por toda sua vida. Há um uníssono nele de todas as coisas que de outra forma está disperso; num mesmo momento, ele é mais jovem e mais velho que usual; ele é adulto e ainda um jovem, de fato, quase uma criança; ele é forte e, ainda assim fraco; ele é harmonia [...]¹²⁸.

Pode-se dizer que esse novo passo mostra como a duplicidade de tantas dualidades de opostos unidas é uma necessidade para o desenvolvimento interior humano. Essa complexidade o acompanha. Assim, no casamento de ambos os opostos, outra forma se apresenta: uma liberdade positiva. Isso, pois a liberdade aqui é ligá-lo a *um* ser humano. Nesse momento, liberdade e necessidade estão indissociáveis e aí está sua apoteose: na união paradoxal – não contraditória – de opostos.

O indivíduo sente-se atraído por uma força irresistível a outro indivíduo, mas precisamente aí sente sua liberdade. Essa é a unidade do universal com o particular; tem o universal como o particular mesmo à beira do acidental. Mas tudo isso não tem em virtude da reflexão; tem isso imediatamente. Quanto mais definido for o primeiro amor neste aspecto, mais saudável é, maior as chances de que realmente seja o primeiro amor. Por uma força irresistível eles são atraídos um ao outro, e, ainda assim, dentro de sua completa liberdade¹²⁹.

Kierkegaard parece nos apresentar que é nessa relação absoluta com o próximo na relação com a eternidade que alcançamos o universal – assim como visto no exemplo do casamento. Ou seja, não há universal sem o outro. No entanto, ainda que apenas por meio da reflexão o indivíduo alcance a eternidade, a necessidade e a liberdade; o universal e o particular o atinge *imediatamente*. Vemos, ainda aqui, o papel importante e não descartado do imediato na vida ética. Ademais, ainda que atraídos por uma “força irresistível”, assim fracos perante ela, o indivíduo tem no primeiro amor também posse de um “enorme poder”¹³⁰. Dessa forma, é possível dizer que, nesse ponto, o indivíduo já caminha para uma consciência de sua própria impotência, ainda que eticamente em relação a um outro, e não a um Outro.

2.2.3. Gratidão

¹²⁸ Idem.

¹²⁹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp. 37-8.

¹³⁰ Ibidem, p. 39.

Por meio da relação acima e do poder que um indivíduo fornece ao outro num casal, as metas em relação à sociedade são cumpridas. Assim, o Juiz se pergunta o que seria mais natural do que agradecer a Deus.

Eles não temem nada, pois perigos externos não terão poder sobre eles, e quanto aos perigos internos – bem, na verdade o primeiro amor não está familiarizado com eles. Mas o primeiro amor não mudou por esse agradecimento; nenhuma reflexão perturbadora entrou aí; está pego numa maior concentricidade. Mas tal agradecimento, como toda oração, é unida com o elemento de trabalho (não no sentido externo, mas no interno), aqui o trabalho de querer manter esse amor. A natureza do primeiro amor desse modo não é alterada; nenhuma reflexão é envolvida [...] Nesta, talvez não saiba o que tenha a temer, talvez não imagine perigos, e ainda assim está atraída para o ético por uma boa intenção, que também é um tipo de primeiro amor¹³¹.

Para o casamento ético e religioso, a comunhão de duas pessoas pelo amor, mas principalmente pelo *primeiro* amor, que tem algo de infantil, desperta a oportunidade de rezar. Essa reza é o agradecimento a Deus. Perante Ele, na cerimônia do casamento e do próprio amor, a tensão da união de duas pessoas faz ter diante deles um terceiro elemento pelo qual têm por fonte de sua sorte, eternidade. Em sua humildade, o casal está feliz com uma razão maior que possibilitou sua união. Esse amor parece pressupor uma relação com o maior que si, demonstrando sua única ponte ser por meio da oração com Deus. De uma mesma maneira, o agradecimento é a única via ética para Deus, o reconhecimento e consciência de Sua ação na vida dos casados. Todavia, essa relação entre um indivíduo e outro, assim como entre o casal e Deus não apenas se concretiza, mas a própria relação transforma os sujeitos envolvidos.

Nós vimos, então, como o primeiro amor poderia vir a ter relação com o ético e o religioso sem ter de ocorrer pela reflexão que alterasse isso [...] Em certo sentido uma mudança ocorreu, e é isso que eu desejo considerar – algo que poderia ser chamado de metamorfose do amante e da amada em noivo e noiva. De forma que por levar seu primeiro amor a Deus que os amantes agradecem a Deus. Deste modo, um enobrecimento toma lugar¹³².

Novamente, o ético toma sempre a escolha de enobrecer mais os elementos de sua vida, assim como suas relações com ela. Sua transformação torna o ético em noivo, isto é, lhe torna possível o casamento e isso lhe ocorre imediatamente, sem dúvida. Como o Juiz diz, ele poderia se sentir superior por ter conquistado a mulher que escolhera, mas isso não é estético e tampouco ético. Aqui a característica do ético é a humildade sob o

¹³¹ Ibidem, pp. 40-1.

¹³² KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 48.

seu amor e ter ciência da mão de Deus ali. A superioridade e o orgulho desmedidos só veremos no religioso – ou demoníaco –, no qual se verá mais profundamente o eterno em si. Todavia, mesmo aqui a eternidade já se apresenta também nessa gratidão – que é também consciência.

Enten-eller, um dos primeiros trabalhos de Kierkegaard, já parece esboçar como se relacionar com Deus, seja pela oração, pelo agradecimento, pelo amor ou pela eternidade. Esta última advém no fundo do casamento, mas principalmente do que ele, o casamento, reflete na vida humana, isto é, uma relação de uma dualidade de opostos, dentre outras, o homem e a mulher. Todos os itens destacados acima são partes diferentes dessa união de contrastes, desses opostos que existem separadamente, mas que, quando juntos, não se anulam, formam um paradoxo, em que o indivíduo e Deus tomam lugar¹³³.

Por isso é implícito na unidade de contrastes que o amor seja: sensual e ainda espiritual; liberdade e ainda necessidade; que esteja no instante e que seja um tempo presente de alto grau; e ainda assim tem nele eternidade¹³⁴.

E ainda: “O casamento é precisamente o imediato que contém o mediado; o infinito que contém a finitude, a eternidade que contém a temporalidade”¹³⁵. Kierkegaard parece apresentar um esboço da síntese que apresentará em *Sygdommen til Døden*, porém na expressão de um *casamento*. O homem se transforma numa forma nobre e humilde no estágio ético, e, na relação equilibrada de opostos, reconhece Deus em sua gratidão e oração. Em sua condição, o ser humano ético enxerga que há um dever que precisa ser feito, mas é um dever que lhe agrada. Alcançando a responsabilidade na vida, ela lhe proporciona certa segurança. Em outras palavras, o indivíduo ético sabe que *enobrecer* e cultivar seu caráter por meio do casamento o retira daquela contínua repetição que prendia seu eu em sua própria possibilidade ou apenas em uma silhueta de um eu.

Assim sendo, é o casamento que educa e amadurece a vida humana, num primeiro esboço pela humildade da consciência de sua própria impotência e da necessidade de nossas relações, ainda que aqui enfaticamente humanas.

¹³³ Seria possível fazer um paralelo da relação de amor de Kierkegaard com Deus com a de 1 João 4:7-8: “Amados, amemo-nos uns aos outros; porque o amor é de Deus; e qualquer que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conhece a Deus; porque Deus é amor”. Assim, para se conhecer Deus seria preciso também conhecer o amor, ou que para conhecer Deus basta conhecer o amor.

¹³⁴ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 51.

¹³⁵ Ibidem, p. 79.

[O] Agradecimento relembra quão verdadeiro é que o casamento realmente eduque – isto é, que uma pessoa não se sinta superior a isso, mas que, como sempre quando é uma questão de educação, se subordina àquilo que este deve ser educado. Ele [agradecimento] amadurece toda a alma por simultaneamente dar um sentido de significado e também de peso de uma responsabilidade que não pode ser argumentada de forma complexa, porque esse alguém ama. Ele enobrece todo o homem pelo corar da modéstia que pertence à mulher, que é a disciplinadora do homem, pois a mulher é a consciência do homem. Traz melodia ao movimento excêntrico do homem; dá força e significado à quieta vida da mulher, mas apenas na medida em que ela procura isso no homem e assim sua força não se torna uma masculinidade não-feminina. Seu orgulho é amortecido pelo seu constante retorno a ela; a fraqueza dela é fortalecida pelo seu apoiar-se nele¹³⁶.

O Juiz procura mostrar as relações de dependência que um homem tem com sua mulher – e vice-versa – para construírem seu caráter e se enobrecerem, assim como somente dessa forma podem alcançar o estado de gratidão em humildade. De alguma forma, afirma que quanto maior a consciência de si, maior a própria imperfeição, e de se encontrar no mundo com relações sociais e com Deus que podem concretizar o seu eu.

2.2.4. Escolha e si-mesmo

Kierkegaard diferencia aqui duas histórias: exterior e interior, também as define de acordo com, respectivamente, a conquista de algo que se procura e a posse deste: “a natureza conquistadora está continuamente fora de si mesma, já a natureza de possuir está dentro de si mesma; assim o primeiro ganha uma história exterior e o segundo, uma história interior”¹³⁷. Para possuir algo é preciso humildade e religiosidade, qualidades que a história e as conquistas exteriores não podem possuir. Como o Juiz coloca: “quando uma pessoa conquista, está continuamente esquecendo si mesma; quando ela possui, recorda de si mesma”¹³⁸. Dessa forma, o esquecimento de si deve ser destronado pela posse – de si mesmo.

[Assim,] a história interior é a única história verdadeira, mas a história verdadeira debate-se com isso, que é o princípio da vida na história – com o tempo –, porém, quando alguém se debate com o tempo, o temporal, e cada pequeno momento assim ele tem sua grande realidade. Em qualquer lugar que o florescer interno de uma individualidade não tenha se iniciado, em qualquer lugar que a individualidade floresce, por assim dizer, a história interior começa¹³⁹.

¹³⁶ Ibidem, pp. 56-7.

¹³⁷ KIERKEGAARD, S. *Either/Or Part II*. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 106.

¹³⁸ Ibidem, p. 104.

¹³⁹ Ibidem, p. 106.

A verdadeira história do indivíduo tem início apenas em seu interior, na sua relação com o tempo e também consigo mesmo. Assim, o indivíduo, que antes era apenas uma planta imóvel, encontra seu verdadeiro movimento dentro de si e, justamente aí, finda a repetição contínua na qual se encontrava preso. Nesse momento, se arrisca, toma a coragem que ao esteta A tanto carece, não mais sendo uma testemunha de sua própria vida, mas escrevendo-a em sua participação. É aqui que se poderia dizer que sua relação consigo mesmo se inicia, assim como a autoria de sua vida; ele começa a agir a partir da criação de sua história e só aí ela começa a ter real significado.

O caminho para si mesmo é o início de uma vida com importância, da própria vida. Não em vão o Juiz diz: “a meta é também o caminho”¹⁴⁰, pois, uma vez que uma pessoa não se vê ou não tem a coragem para tanto, ela não se move na vida, ou ainda, se encontra na repetição estética (*diapsalmata*) em que há uma ofensiva estática. Como Anti-Climacus também escreve, “o critério e a meta são o que definem uma coisa”¹⁴¹.

Ao contrário das inúmeras conquistas estéticas, que o faz se mover sem sair do lugar, o homem ético escolhe a posse de uma pessoa, começando assim o amor marital e uma história interior se inicia, pois finalmente se *move*. Seu movimento não foi tanto destruir o temporal e exterior para se manter na eternidade e no interior, mas transformar, como vimos até então, o estético, preservando-o continuamente presente e na própria eternidade. Assim, ainda que tenha enfrentado o inimigo mais poderoso, o tempo, o homem casado e ético o toma para si em sua eternidade. Para tanto, “O amor marital, então, tem seu inimigo no tempo, sua vitória no tempo e sua eternidade no tempo”¹⁴². E Kierkegaard não ignora o paradoxal casamento do eterno e do temporal: “Ele desvende um grande enigma, viver em eternidade e ainda ouvir a batida do relógio de tal forma que sua batida não encurte, mas que alongue sua eternidade”¹⁴³. Na esfera ética – e este é o paradoxo –, ambos podem *coexistir*.

No entanto, o indivíduo, apesar de sua vitória e de um primeiro encontro consigo mesmo, agora está perdido, pois é a primeira vez que se encontra realmente no início de algo¹⁴⁴. Estar na corda bamba entre temporal e eterno traz-lhe outros obstáculos a serem superados pelo indivíduo. E o próximo deles é o próprio título do livro: Ou/Ou, ou seja, está frente a escolha.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 105.

¹⁴¹ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 79.

¹⁴² KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 106.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 110.

Para o Juiz William, Ou/Ou é o lema do esteta e, para este, as duas palavras não se separam. Tudo, para ele, é motivo de arrependimento; qualquer opção à sua frente não é do agrado estético. Mas não pelas próprias coisas que deve escolher e sim pelo próprio ato que precisa operar para tal: “Eventualmente chega um momento onde não é mais uma questão de Ou/Ou, não porque ele escolheu, mas porque ele se absteve disso, o que pode também ser expresso dizendo: porque outros escolheram por ele – ou porque ele perdeu a si mesmo”¹⁴⁵. Sua indiferença, que o levou ao mar da possibilidade de tudo, nunca de fato encontrou outra coisa que uma miragem. Não escolhendo, não escolheu o absoluto e a si mesmo, paralisando-o e tornando-o autodestrutivo a cada segundo afogado em silhuetas, pois se confunde com um incipiente esboço de si.

O esteta, pela sua condição, não pode escolher, pois também o objeto de sua escolha lhe é inalcançável. O que poderia ser chamado de escolha estética é imediata e, por essa razão, não é nenhuma escolha. Ou seja, a escolha exige a reflexão, assim como uma coragem para ver a si mesmo. Ademais, entre uma e outra escolha, deve haver, sim, uma diferença. Ao não enxergar isso, o ético ainda lhe é distante.

Para escolher é preciso reconhecer a si mesmo – fato que o esteta tem apenas em leves contornos – para então escolher entre o bem e o mal, que seria o Ou/Ou absoluto. No entanto, a questão é mais profunda do que aparenta ser a escolha de dois elementos opostos.

Mais do que designar a escolha entre o bem e o mal, meu Ou/Ou designa a escolha pelo que alguém escolhe o bem e o mal ou os descarta. Aqui a questão está sob quais qualificações alguém verá toda existência e pessoalmente a viverá. Que a pessoa que escolhe o bem e o mal escolha o bem é de fato verdade, mas apenas depois se torna manifesto, pois o estético não é mal, mas o indiferente. E é esse o porquê de eu dizer que o ético constitui a escolha. Assim, não é tanto a questão de escolher entre bem ou mal quanto o de escolher querer, mas isso por sua vez postula o bem e o mal. A pessoa que escolhe o ético escolhe o bem, mas aqui o bem é inteiramente abstrato; ele é desse modo apenas posto, e isso de jeito nenhum impede que aquele que escolhe não possa por sua vez escolher o mal mesmo que tenha escolhido o bem. Aqui você vê novamente o quão importante é que a escolha seja feita e que não depende tanto da deliberação quanto no batismo da vontade, que assimila isso, no ético¹⁴⁶.

Nessa parte, outra diferença ainda é posta entre o estético e o ético: a vontade. Kierkegaard aprofunda sua investigação sobre a escolha ética, que é, em última instância, uma escolha também por si próprio. Mas, para tanto, é preciso ver o que chama de a realidade do escolher e, dessa maneira, do próprio querer. Ele avançará nessa questão

¹⁴⁵ Ibidem, p. 127.

¹⁴⁶ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp. 131-2.

para o campo do desespero em querer ou não querer ser si próprio. Contudo, nesse momento ainda se concentra no despertar dessa vontade; de uma consciência de si próprio incipiente; de um primeiro sim a si mesmo.

Quando ao redor de alguém tudo se torna silencioso, solene como uma noite clara e estrelada; quando a alma fica sozinha em todo o mundo, então à sua frente aparece não um extraordinário ser humano, mas o próprio poder eterno. Assim os céus parecem se abrir, e o eu escolhe a si mesmo ou, mais corretamente, recebe a si mesmo. Desta maneira, a alma viu o que há de mais alto, que nenhum olho mortal pode ver e que não pode ser esquecido. Então, a personalidade recebe a honra da cavalaria que a enobrece pela eternidade. Ele não se torna alguém outro que o que era antes, mas se torna ele mesmo. A consciência integra, e ele é a si mesmo. Assim como um herdeiro, mesmo que ele fosse herdar os tesouros de todo mundo, ele não os possuiria antes que tivesse idade suficiente, de modo que a personalidade mais rica não é nada antes que tenha escolhido a si mesma; e, pelo outro lado, mesmo aquela que é chamada de a mais pobre personalidade é, quando escolhe a si mesma, tudo, pois a grandeza não é ser isso ou aquilo, mas a si mesmo, e todo ser humano pode ser isso se assim tiver vontade¹⁴⁷.

De alguma maneira tudo está na balança nesse momento, pois, uma vez que a vontade não brota em si, o indivíduo não inicia seu trajeto em direção a si mesmo e, assim, ao eterno. Não estamos diante de um salto do estético ao ético, mas da transfiguração do estético dentro do ético. Esse é o princípio do movimento interior da vida humana. É difícil afirmar que seria o passo mais importante do ser humano, pois também há ainda o estágio religioso – mesmo que muito do que foi discutido aqui se encontre também neste –, mas não deixa de ser este um processo de suma significância já que é quando a vontade e a escolha nascem. E o primeiro passo é dado; o eu desperta de seu sono.

Entretanto, ainda que se mova, a questão do homem ético continua a mesma: contrapor a sua vontade e escolha à indiferença estética, pois somente elas podem tornar o indivíduo ele mesmo. Todavia, ainda que não haja mais espaço para a indiferença, este câmbio da exclusividade estética para o ético não exclui o estético, como já vimos, mas o transforma:

Em certo sentido, a questão não é a escolha de alguma coisa; disso você perceberá que o que aparece do outro lado é o estético, que é o indiferente. E, mesmo assim, a questão aqui é a escolha, de fato, uma escolha absoluta, pois apenas pelo escolher absolutamente é que alguém pode escolher o ético. Consequentemente, o ético é postulado pela escolha absoluta, mas isso de jeito nenhum indica que o estético esteja excluído. No ético, a personalidade é colocada em foco; consequentemente, o estético é absolutamente excluído ou é excluído como absoluto, mas relativamente está continuamente presente¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 137.

¹⁴⁸ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp. 137-8.

Dessa forma, é apenas na contraposição de escolher e não escolher que o indivíduo se escolhe também no próprio agir e na vontade. É nessa transparência de si na escolha que pode ver seu interior, de modo a operar uma “penetração individual de si mesmo [...] é feito grávido por si e dá à luz a si próprio”¹⁴⁹. Assim, o indivíduo quebra sua crisálida nesse duplo movimento dialético:

Aquilo que é escolhido não existe e vem à existência por meio da escolha – e aquilo que é escolhido já existe; do contrário não seria uma escolha. Em outras palavras, se o que eu escolhesse não existisse, mas viesse a existir absolutamente por meio da escolha, então eu não escolhi – eu criei. Mas eu não criei a mim mesmo – eu me escolhi. Dessa maneira, considerando que a natureza é criada do nada, considerando a mim mesmo como personalidade imediata, sou criado a partir do nada; eu, como espírito livre, nasço do princípio de contradição ou nasço pelo escolher a mim mesmo¹⁵⁰.

Nessa operação, Kierkegaard parece enfatizar como o princípio de contradição não se aplica à escolha, tampouco à criação de si mesmo por meio dela, pois, uma vez que se já existe um eu – e só podemos escolher o que existe –, como é possível “criar” na escolha nosso próprio objeto do escolher? Eis o paradoxo ao qual a existência deve dar as mãos. Ambos agem simultaneamente. O indivíduo escolhe o que já existe e, ainda assim, ao escolhê-lo, lhe dá a vida. Em outras palavras, o Juiz William ainda diz: “O eu não existia antes, porque ele veio a existir pela escolha, e, ainda assim, já existia, pois era de fato ‘ele mesmo’”¹⁵¹. A aparente contradição se apresenta, pois o “eu” que não existiu antes é o eu que nasce na escolha, algo que existe apenas a partir de então, mas que também não deixa de ser o si mesmo anterior.

A escolha e o parto de si só podem ser feitos, pois não se escolhe no sentido finito, ou seja, não se escolhe isso ou aquilo, mas se escolhe infinitamente, ou ainda, absolutamente. Dito de outra forma, ambos somente acontecem não por um indivíduo escolher entre uma ou outra opção, mas por escolher o sustentáculo da própria escolha: o absoluto, ou melhor, a si mesmo na validade eterna. Isso, pois qualquer outra escolha que não a si mesmo seria algo finito e, assim, nenhuma escolha absoluta é feita.

O estágio ético nos mostra que o si mesmo tem sua relação com a eternidade, assim como o infinito. Logo, mesmo nesse encontro com ambos, as contraposições finito e temporal não desaparecem, mas estão juntas ali – movimento o qual Kierkegaard opera

¹⁴⁹ Ibidem, p. 200.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 167.

¹⁵¹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 167.

com regularidade em seu trabalho. Essas categorias apenas podem se unir por meio da escolha absoluta, já que, antes de tudo, o indivíduo escolhe-se a si próprio. O mesmo se sucede com a salvação, uma vez que justamente para alcançá-la é preciso simultaneamente se desesperar.

Quando eu escolho absolutamente, eu escolho o desespero, e em desespero eu escolho o absoluto, pois eu mesmo sou o absoluto; eu postulo o absoluto, e eu mesmo sou o absoluto [...] eu escolho o absoluto que me escolhe; eu postulo o absoluto que me postula – pois se eu não tiver em mente que essa segunda expressão é tão absoluta quanto a outra, então minha categoria de escolha não é verdadeira, porque é precisamente a identidade de ambas. O que eu escolho, eu não postulo, porque se não for já postulado eu não poderia escolhê-lo, e mesmo assim se eu não postulasse por escolhê-lo, então, eu não o escolheria. Isto é, porque, se não fosse assim, eu não escolheria; isso não é, pois, primeiro vem à existência pela minha escolha dele, e do contrário minha escolha seria uma ilusão¹⁵².

Nesse trecho de *Enten-Eller Parte II*, há ainda outra ênfase no duplo e simultâneo caminho entre a escolha e si mesmo. No entanto, são nesses dois movimentos dialéticos em que o paradoxo e o desespero mostram sua face. No primeiro caso, como estamos vendo, o eu se põe como objeto de sua escolha que nasce de sua escolha, ainda que já estivesse ali e, por isso, podia ter sido escolhido. O eu escolhe a si mesmo na escolha ética, mas só então ele vem a existir, operando uma gênese da escolha (e) de si próprio. Por outro lado, ainda que o ético seja desespero também, aqui escolhe, pois se escolhe a si mesmo, o absoluto. Assim, seguindo a lógica do argumento, não seria diferente com o desespero que o indivíduo escolhesse absolutamente, mas que também o desespero o escolhesse. Nas palavras do Juiz, “a escolha do desespero, então, é ‘eu mesmo’”¹⁵³.

Nesse movimento ainda da escolha absoluta e de si mesmo na sua validade eterna, há outra escolha que o indivíduo deve fazer, ou ainda, que talvez o faça também simultaneamente. Essa é o paradoxo de “uma expressão de reconciliação, mas é também uma expressão absolutamente irreconciliável”¹⁵⁴: o arrependimento, o qual está ligado à culpa, que já denota uma primeira relação religiosa dada à culpa cristã, mas também à culpa e ao pecado hereditários. Nesse arrependimento, retorna a si, à sociedade até a Deus, para só então escolher absolutamente a si mesmo.

O que o Juiz procura nos mostrar no trecho acima possivelmente seria que, para se encontrar como um indivíduo singular, é preciso também se encontrar com o geral e o

¹⁵² Ibidem, p. 165.

¹⁵³ KIERKEGAARD, S. *Either/Or Part II*. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 169.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 136.

universal, assim como com o eterno. Tal é a expressão que deve ser tomada, ainda que reconciliável/irreconciliável. Porque, ao que tudo indica, muito faz o que escolhe a si mesmo ao se arrepender da culpa que lhe cai, mesmo que continue a cair por todas as gerações por vir incessantemente. Bastaria isso, na opinião do Juiz, para se mostrar o amor por Deus.

Eu não amo absolutamente, pois eu amo por causa da necessidade. Assim que eu amar livremente e amar Deus, então me arrependo. E, se não houvesse nenhuma razão para o arrependimento como expressão do meu amor por Deus, é isso: que ele me amou primeiro. E, ainda assim, essa é uma designação imperfeita, porque apenas quando eu escolho a mim mesmo como culpado eu me escolho absolutamente, se eu tiver de escolher a mim mesmo absolutamente de tal maneira que não seja idêntico a criar a mim mesmo. E, mesmo que fosse uma culpa de pai que fosse passada adiante ao filho por herança, ele se arrepende disso, também, pois apenas dessa maneira ele pode se escolher. Seu eu está, por assim dizer, fora de si, e é preciso ser adquirido, logo, o arrependimento é seu amor por ele, porque ele escolhe isso absolutamente da mão do eterno Deus¹⁵⁵.

Esse amor é tanto sua maneira de lidar com a culpa, quanto consigo mesmo. Que não é outra coisa além de sua forma de tomar responsabilidade pela sua escolha. A culpa é de alguma forma a eterna queda humana. Pode-se lutar contra ela por meio do arrependimento, mas sua força atravessa a própria história, pois está no interior do homem. Paralelo a isso, uma dificuldade de se escolher a si próprio é o isolamento absoluto, uma vez sendo a primeira forma da escolha, já que distinguir na escolha um eu é nada menos que ilhar a si mesmo também na própria culpa hereditária humana; nas relações com todo o mundo ao redor. Tal duplo movimento necessita de uma relação amorosa com Deus, já que apenas assim o arrependimento pode encontrar expressão.

A perspectiva ética de vida põe o indivíduo só pela primeira vez. Essa ainda incipiente relação com Deus, seja com o agradecimento ou com o arrependimento, mostra que é preciso avançar para dentro de si a fim de formá-la, porém mesmo isso é também parte de outro paradoxo da existência.

A verdadeira escolha é aquela pela qual eu escolho a mim mesmo de volta ao mundo ao mesmo momento em que eu escolho a mim mesmo fora do mundo. Ou seja, quando me arrependo eu me escolho, eu pego a mim em toda concretude finita, e quando eu tenho assim escolhido a mim mesmo fora da finitude dessa forma eu estou na mais absoluta continuidade com ela¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 168.

¹⁵⁶ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 193.

Assim, vemos que, no decorrer de toda a investigação presente sobre o estágio ético, o paradoxo é uma necessidade ética para o desenvolvimento pessoal ou, mesmo, para o nascimento do indivíduo. Isso se apresenta tanto em na ação da escolha, como na constituição de seu eu que apenas dá seus primeiros passos. Tornar-se transparente para si é escolher e aceitar também essa simultaneidade de movimentos e elementos dentro do indivíduo, na relação consigo, com a sociedade e com Deus. Escolher a si mesmo como indivíduo apenas isoladamente ou abstratamente – ou em apenas uma de outras instâncias duplas – é, portanto o motivo pelo qual o ser humano não obtém sucesso em escolher a si mesmo de forma absoluta; não chegando ao ético.

Quando o indivíduo não escolhe a si mesmo concretamente, nega a realidade, ou ainda, não tem consciência dela, pois está perdido no mar estético da possibilidade. Ou seja, não vê pela lente ética que há tarefas em qualquer lugar, como metas, objetivos que o guiam para ser um indivíduo específico. Assim, um horizonte é precisamente o que lhe falta na sua aprisionadora repetição contínua, na sua indiferença, no seu modo estético de existir, uma vez que, para colocá-lo diante de si, é necessário que se escolha.

No ato de escolher a si mesmo como produto, pode-se dizer que o indivíduo também se produz. É também aí que opera uma gênese entrelaçada, pois cria um produto que também o cria; ou melhor, dá vida a um produto que também lhe dá vida. No movimento duplo e simultâneo, ambos, produto e produtor, assumem papéis dicotômicos, dando, por sua vez, concretude e realidade à escolha em sua relação de necessidade.

No momento da escolha, ele [o indivíduo] está no ponto de consumação, pois sua personalidade está consumindo a si mesma, e, ainda assim, simultaneamente ele está bem no começo, porque está escolhendo a si mesmo de acordo com sua liberdade. Como um produto, está comprimido nas formas de realidade; na escolha, ele faz a si mesmo elástico, transforma todas as coisas exteriores em interioridade. Ele tem seu lugar no mundo; em liberdade, ele mesmo escolhe seu lugar – ou seja, escolhe esse lugar. Ele é um indivíduo específico; na escolha, faz de si mesmo um indivíduo específico: a saber, no mesmo, porque ele escolhe a si mesmo¹⁵⁷.

Na continuação desse parágrafo em *Enten/eller Parte II*, o início e o fim – ou o completar – de si encontram-se no meio. Como visto acima, na escolha, o começo e a consumação se fazem no indivíduo, pois – seria possível dizer – a meta do ser humano se inicia, ou ainda, dá vida a si mesma. E somente se escolhendo tal parto é possível. Eis o ponto de consumação. Para tanto, de fato seria preciso transformar todas as coisas exteriores em interiores, pois é a vida interior que tem sua origem. Assim, o indivíduo

¹⁵⁷ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 194.

específico tem seu lugar, já que, antes de se encontrar aqui ou ali, ele então finalmente si escolhe.

Dessa maneira, o estágio ético nos mostra que esse é o segredo que se esconde na consciência, a saber, que é preciso sair da abstração e do exterior, porém, não tanto para ignorá-los, pois “ele não quer destruir o estético, mas transfigurá-lo”¹⁵⁸. Atualizar a vida individual ou trazê-la à realidade reside em fazê-la simultaneamente dupla: individual e universal; temporal e eterna; sensual e espiritual; finito e infinito; sob a necessidade e a “liberdade”. Somente assim ele é um indivíduo único; somente assim é absoluto, encontrando uma validade eterna para seu eu.

2.2.5. Teleologia e conclusão

O indivíduo tem sua teleologia dentro de si, tem uma teleologia interna. Ele próprio é sua teleologia; seu eu é, então, a meta pela qual se esforça. Mas esse seu eu não é uma abstração, é absolutamente concreto. No momento em direção a si mesmo, ele não pode se relacionar consigo negativamente para o mundo ao seu redor, pois então seu eu seria uma abstração e se manteria assim. Seu eu deve se abrir de acordo com sua total concretude, mas parte integrante dessa concretude é também os fatores pelos quais a característica é intervir ativamente no mundo. Desse modo seu movimento se torna um movimento de si mesmo através do mundo para ele próprio. Aqui está o movimento, e um movimento atual, pois esse mesmo movimento é uma ação de liberdade; mas isso é também uma teleologia imanente¹⁵⁹.

Aqui o Juiz William indica que a jornada do eu se inicia com essa abertura, indo em direção ao mundo e retornando ao próprio eu. Seria possível dizer que a ida a esse mundo fosse precisamente o estágio estético e o retorno a si, o ético, pois tal retorno aconteceria simultaneamente à sua escolha por si mesmo, além do fato de estarmos continuamente em busca – ou fugindo – de nós mesmos. Assim, ainda que haja um movimento em direção a si próprio e que esse seja o *telos* no interior do indivíduo, nada garante que não opere outro movimento, a saber, o de estágio para estágio em que talvez nunca encontre sua *finalidade*; essas esferas da vida não são caminhos sem retorno. Na existência, nenhuma ponte é queimada. Todavia, apesar da possibilidade desse segundo movimento, é preciso, segundo o próprio Juiz, dar significado à vida ao preservar os três grandes aliados¹⁶⁰, isto é, o estético, o ético e o religioso.

Em suma, o estágio de vida ético é, ao contrário do estético, caracterizado pelo comprometimento com algo duradouro, como o casamento, ou seja, a seriedade – nos

¹⁵⁸ Ibidem, p. 196.

¹⁵⁹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 213.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 116.

termos do pseudônimo de *Enten-eller Parte II*. Visa a superação de obstáculos para o equilíbrio de sua “posse”, e não, como o “Esteta A”, trocá-la por uma nova conquista. O indivíduo ético é consciente de seus atos e suas vontades e, desse modo, responsável, tendo como critério de suas escolhas sempre a qualidade e não a quantidade estética, ou seja, a intensidade. Dessa maneira, tal responsabilidade o leva a regular-se pela lei moral. France Farago afirma que essa regulação está no sentido do esforço de boa vontade kantiano.

Em termos mais precisos, escolher eticamente é optar por si mesmo e concentrar-se, e isto optando por si mesmo no mundo sem fugir das tarefas que impõe, no lugar concreto designado a cada um. É necessário não só querer, mas amar tornar-me eu mesmo, e isto implica cumprir humildemente o próprio dever, no quadro familiar do amor conjugal, na fidelidade resgatada dia após dia, que o hábito não enfraquece, mas aprofunda¹⁶¹.

Dessa forma consciente, a escolha representa sua liberdade.

Uma vez efetuada esta escolha, o indivíduo descobre em si uma riqueza infinita, descobre que existe em si uma história onde reconhece a identidade consigo próprio. Esta história inclui as suas relações com os outros, mesmo nos momentos em que o indivíduo parece isolar-se mais, penetrando mais profundamente na raiz que o une a toda a humanidade. Pela sua escolha, o indivíduo não poderá renunciar a nada da sua história [...] ¹⁶².

Assim, o indivíduo ético é, em certo sentido, superior ao estético ao poder preservar-lhe os valores positivos, dado à sua história. Seu bom senso é a fonte da sabedoria moral, mas estando este saber baseado no geral, o leva a problemas de mesma ordem. Tais problemas, ou seja, seu desespero, representam um “perigo de fazer o homem esquecer que ele é e deve ser um indivíduo singular, submetido a deveres pessoais e revestido de uma responsabilidade própria e inalienável”¹⁶³. A lei do geral tende a fazer o indivíduo se perder na turba, no rebanho, ameaçando “perverter tudo, inclusive a sua moral”¹⁶⁴. Concomitante a isso, quando o indivíduo se depara com casos em que a ética é impotente, Kierkegaard propõe, como em *Temor e Tremor* (em dinamarquês: *Frygt og Bæven*), por raras vezes, existir a necessidade de uma “suspensão teleológica da ética” para aquele que queira ir ao “extremo de si mesmo em Deus. A vida então se desenrola além do bem e do mal. A generalidade deve ceder o

¹⁶¹ FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. São Paulo: Editora Vozes, 2006, p. 125.

¹⁶² ABBAGNANO, N. **História da Filosofia. Volume X**. São Paulo: Editorial Presença, p. 12.

¹⁶³ FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. São Paulo: Editora Vozes, 2006, p. 125.

¹⁶⁴ Idem.

lugar à singularidade única e responsável”¹⁶⁵. Aqui sua absoluta relação com Deus é dada. Contudo, por singularidade única, entenda-se simultaneamente o universal também.

[O indivíduo] chegou ao ponto em que se tornou um ser humano único – isto é, não há outro ser humano como ele – e se tornou um ser humano universal. Ser um ser humano único não é tão grandioso em e por si mesmo, pois todo ser humano compartilha isso como todo produto da natureza, mas ser isso de tal maneira que seja também universal – essa é a arte de viver¹⁶⁶.

2.3. O estágio religioso

Nesta parte do trabalho, focaremos nossa análise e discussão em outro livro de Kierkegaard, *Frygt og Bæven*. Neste, o filósofo dinamarquês assume o pseudônimo de Johannes de Silentio. A obra foi publicada no mesmo ano de *Enten-Eller*, 1843, e, além de *Frygt og Bæven*, há de fato outros títulos que tratam sobre o estágio religioso, mas aqui decidimos por escolher uma que mais represente e seja interessante para o tema sobre o qual nos debruçamos.

Assim, esta seção procura lidar com os conceitos de Johannes de Silentio, a saber, o herói trágico, sua resignação infinita, seu *telos*, a tentação e o teste (*prøve, prøvelse, forsøge*) pelo qual perpassa, assim como sua relação com o ético e universal. De uma mesma maneira será tratado também o cavaleiro da fé, com sua paixão, seu silêncio, seu estar acima do universal, sua suspensão teleológica da ética e seu retorno ao indivíduo singular por meio do paradoxo.

De maneira geral, o ponto de início do livro é o *Aqedah*, isto é, a história bíblica de Abraão, que teve seu filho, Isaque, aos cem anos. Trinta anos depois, tentado (*fristede*) por Deus, Abraão levou seu único herdeiro ao sacrifício no monte Moriá após três dias de jornada, onde encontrou o carneiro que substituiria sua prole no fogo.

Johannes de Silentio afirma que Abraão é o maior de todos os homens, mas por qual razão? A princípio podemos responder: por causa de seu amor e de sua expectativa em Deus. Sua explicação é que “a pessoa que amou a si mesma se tornou grande em virtude de si mesma, e a pessoa que amou outros homens se tornou grande pela sua devoção, mas aquela que amou Deus se tornou a mais grandiosa de todas”.¹⁶⁷ Ou seja, aqui se representa respectivamente os estágios da vida. O estético ama a si mesmo,

¹⁶⁵ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part II**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 126.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 198-9.

¹⁶⁷ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 16.

como Don Giovanni, ainda que “amasse” todas as mulheres; o ético ama outros homens, a sociedade, em outras palavras, o universal; o religioso, por sua vez, ama a Deus, isto é, o eterno em si. Assim, a grandeza de cada ser humano tem por medida o objeto de seu amor, ou ainda, o campo de batalha que escolhe para sua existência, como é o segundo caso da expectativa:

Todos se tornaram grandes em proporção às suas expectativas. Um se tornou pela expectativa do possível, outro pela expectativa do eterno; mas aquele que esperou pelo impossível se tornou o maior de todos [...] todos foram grandiosos totalmente em proporção com a magnitude do que eles se esforçavam em alcançar, pois aquele que se esforçou com o mundo se tornou grandioso pela conquista deste e aquele que se esforçou consigo mesmo se tornou grandioso pela conquista de si mesmo, mas aquele que se esforçou com Deus se tornou o maior de todos¹⁶⁸.

Analogamente, aquele que crê em Deus é o mais grandioso de todos. No entanto, o que Johannes de Silentio procura mostrar é qual relação cada pessoa em diferentes estágios tem com alguns aspectos de suas vidas. Assim como o Juiz William, em *Enten-Eller Parte II*, ao querer mostrar o quão nobre era a existência ética, o pseudônimo de *Frygt og Bæven* detalha por que o estágio religioso supera os demais. E a razão é sua relação com Deus.

De fato, o estágio ético também tem sua relação com Deus, como visto com o Juiz, porém, na filosofia de Kierkegaard, a relação com Deus só se dá sob uma condição a qual o autor de *Enten-Eller* ainda não possui e a qual veremos em breve. Todavia, vale ressaltar que a gratidão ética em relação a Deus quando se casa também está no núcleo da vida religiosa, pois, como vimos também anteriormente com o estágio ético em relação ao estético, aqui o religioso não o descarta, mas transfigura-o.

Outros elementos continuam presentes nesse estágio, como o paradoxo: “Abraão foi o mais grandioso de todos, grande pelo poder pelo qual a força é a fraqueza, grande pela sabedoria pela qual o segredo é a tolice, grande pela esperança pela qual a forma é a loucura, grande pelo amor que é o ódio por alguém”.¹⁶⁹ Há uma passagem semelhante em *Enten-Eller Parte II*, porém, apesar da mesma palavra “fraqueza”, tudo adquire um novo significado nessa ulterior esfera da existência.

De alguma maneira, a força, a sabedoria, a esperança e o amor, que têm um significado na sociedade, ou melhor, no universal, quando introjetados no ser humano, adquirem um outro significado, pois ali, na relação com Deus, a língua se transforma. A

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, pp. 16-7.

fraqueza, o segredo, a loucura e o ódio, portanto, é que farão também parte da vida interior do homem religioso.

2.3.1. Solitude, segredo e silêncio

Antes de nos aprofundarmos mais no campo religioso, é importante que fique clara a dupla perspectiva da esfera ética e religiosa dos pontos a seguir. Para o religioso, Abraão foi sacrificar Isaque; para o ético, ele foi assassiná-lo. Isso, pois, se Abraão não tem um dever para com Deus, então para com o filho o tem. Enquanto sua relação puder ser compreendida e julgada, ainda estará no campo ético, ou seja, no universal.

De uma mesma maneira, o assassinato é algo que qualquer um poderia cometer, dado que esse ato é compreendido por todos, seja por qualquer paixão sem relação com Deus. A imitação do ato, como visto também em *Enten-Eller Parte II*, tira sua importância. Por outro lado, o sacrifício, que contrapõe o assassinato, não deve ser algo fácil de ser feito, pelo contrário, deve ser algo difícil, estressante e angustiante. Dessa forma, só a singularidade – e de alguma forma a “impossibilidade” – desse ato que mostraria sua “grandiosidade”.

No ético, Abraão tem um dever com a vida de seu filho e com a sociedade na qual está inserido, de modo que assassiná-lo seria, ainda que reproduzível, condenável. Isso ocorre, pois, nesse contexto, Abraão ainda estaria no universal, âmbito em que a morte de Isaac se relacionaria com a sociedade. Todavia, ele opera um sacrifício e, para tanto, é preciso se relacionar com Deus por virtude do absurdo tanto da missão que lhe foi dada: sacrificar o único filho e ainda ter tantos descendentes quanto as estrelas; quanto de que, apesar de sua missão ser a morte de seu filho, Deus não lhe exigisse seu filho no fim. Pelos três dias até o monte Moriá andou só, ainda que acompanhado de Isaac, por três razões: 1) estava em relação com Deus e, nessas condições, se está sempre em solitude; 2) sua situação era incompreensível a qualquer um, pois não estava mais na esfera do universal e do cívico. O próprio movimento que operava excluía o cálculo e a reflexão humana; 3) estava em silêncio e em segredo: ninguém sabia de sua missão, tendo dito a seu filho, absurdamente e apenas, que Deus proveria um carneiro para o sacrifício.

Abraão não pode ser compreendido fora do universal, por isso sua solitude é grande. Não se encontra com outros com a mesma missão, pois eles próprios, assim como ele, não podem ser reconhecidos na multidão. Tal é sua alienação do mundo em seu interior. O mesmo já não ocorre com o ético, pois está mergulhado na sociedade, que

é o universal, e não compreende por que Abraão faz o que faz, podendo apenas considerá-lo louco e homicida. Dessa forma, se mantém na dor como porto seguro ao não desejar instruir, inutilmente, outros de sua verdade. Além do mais, a loucura mostra não apenas sua incapacidade de comunicar, mas que o movimento que opera está fora do reino da razão e da reflexão; isto é, se encontra na ignorância. Não em vão Johannes enfatiza seu papel para o último passo em direção à relação com Deus¹⁷⁰, já que com a reflexão vem a dúvida e nesse estágio é preciso, antes tudo, de uma certeza passional.

Outra questão que se apresenta em sua incompreensão é o silêncio de Abraão. Este é o tema da *Problemata III*, de *Frygt og Bæven*, a saber, se foi eticamente defensável ocultar a verdade de seus familiares, Sara e Isaque, assim como de Eliezer. Para de Silentio, como vimos até agora, o ético está para o universal, de maneira que tudo o que estiver oculto e ainda estiver sob as categorias do ético terá de se revelar. O segredo e o silêncio no estágio ético têm de encontrar seu repouso no ouvido social. Tal é a tarefa ética: “Toda vez que ele deseja permanecer oculto, ele ultrapassa e está imerso num teste espiritual, do qual ele pode emergir apenas ao revelar a si mesmo”¹⁷¹. De alguma forma, seu revelar ao mundo o que estava antes oculto é sua forma de respirar. Apesar de ter já uma vida interior incipiente, o segredo é demais para si, pois também se encontra diante de algo que nunca encontrou antes: o teste espiritual (*Anfægtelse*), que é “o esforço e a angústia envolvidos em se aventurar além das capacidades esperadas de alguém”¹⁷². Poder-se-ia dizer que a pessoa ética renega a segurança da dor em seu interior – que conforta de alguma maneira Abraão – já que precisamente essa dor seria a comprovação constante de sua própria interioridade.

O ético falha no teste espiritual e estagna-se no universal, no qual tem uma espécie de segurança. Não está mais em solitude ou silêncio, pelo contrário acha conforto na massa e se esconde no barulho. A tensão-criadora do ocultamento é solta antes do ponto necessário e nenhum movimento é feito. Na tragédia grega, o ocultamento é, segundo Johannes de Silentio: “Um resquício épico baseado num destino o qual a ação dramática desaparece e no qual há uma fonte obscura e misteriosa [...] Portanto, é preciso certa abstração para ser influenciado por ela propriamente”¹⁷³. No entanto, não há destino no drama moderno, o indivíduo se encontra emancipado por sua consciência. A

¹⁷⁰ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, pp. 32 e 69.

¹⁷¹ Ibidem p. 82.

¹⁷² HONG, H. V.; HONG, E. H. In: Ibidem, p. 343, nota de rodapé 14.

¹⁷³ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 84.

revelação do segredo, assim como seu ocultamento, é um ato livre e, dessa forma, uma responsabilidade, não mais obra do destino ou de forças inomináveis.

O indivíduo, como centro de suas ações, precisa refletir sobre essa tensão, ter dúvidas, se estressar, se angustiar para ter um ato livre quanto à sua escolha. O estético premia aqueles que conseguem ocultar algo dos outros, mas se depara com contradições assim que põe isso em prática. Por isso, a ética demanda a revelação e pune o ocultamento. Isso pesa na balança do indivíduo ético, porque sempre procurará expressar o universal, e o silêncio é responsabilidade demais para si. Mesmo que esteja no estágio em que a própria responsabilidade adquira vida, frente a esse teste, encontra outro, de outra categoria: a responsabilidade religiosa ou espiritual. E aqui depara-se com um muro.

No entanto, ainda que chegue à revelação ética para o universal, o segredo e o silêncio são características de um despertar da interioridade do indivíduo. Como *Silentio* coloca, o ético é puramente humano, mas o religioso alcança o divino, assim como demoníaco:

Quando deixa Psiquê, Eros lhe diz: você terá uma criança que será divina se permanecer em silêncio, mas será humana se trair este segredo. O herói trágico, que é o favorito da ética, é puramente humano; ele eu posso entender, e todas as suas ações estão abertas no mundo. Se eu for além, sempre me encontro com o paradoxo, o divino e o demoníaco, pois o silêncio é ambos. O silêncio é a armadilha do demônio, e quanto mais silencioso é, mais terrível o demônio, mas o silêncio é também o mútuo entendimento da divindade com o indivíduo singular¹⁷⁴.

A ética demanda esse duplo movimento: o interior e o exterior, que é, em suma, um movimento humano. Para tanto, o ser humano precisa falar e assim lhe é exigido. Todavia, para além do ético, no campo do divino e na armadilha do demônio, reina outra comunicação, o silêncio. À primeira vista, o silêncio seria a própria ausência de comunicação e de alguma maneira também o é, mas apenas quanto ao universal. No silêncio, o demoníaco e o divino, tendo a mesma qualidade¹⁷⁵, se expressam, e o indivíduo, em vez de falar, se cala – e ouve – na sua absoluta relação com o absoluto.

No silêncio, reside o estresse e a angústia. Tudo o que atormenta um indivíduo poderia ser expulso de si no universal se pudesse falar, mas precisamente disso é o que Abraão é incapaz. Ou ainda: “Ele pode dizer tudo, mas uma coisa não pode dizer, e se não pode dizer isso – isto é, dizer de tal maneira que possa ser compreendido por alguém

¹⁷⁴ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 88.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 97.

– então, ele não está dizendo”.¹⁷⁶ Dessa forma, seu silêncio se deve por uma via dupla de incompreensão: 1) ele não pode transmitir de maneira acessível; 2) os outros não o podem acessar. Johannes de Silentio afirma: “Ele não fala uma língua humana. E mesmo se falasse todas as línguas do mundo, [...] ainda não poderia falar – ele fala numa língua divina, ele fala em línguas”.¹⁷⁷ Dessa forma, silêncio e “falar em línguas” são paradoxalmente o mesmo, pois são a língua divina na relação com Deus, fora do ético.

Assim, frente ao teste espiritual, se fosse falar, Abraão sairia do encontro com o paradoxo – conceito que exploraremos adiante – e o que o indivíduo no estágio religioso procura é mergulhar nele. De uma mesma maneira em que o ético se encontrou numa posição inédita ao escolher, o religioso se vê, como que logo após Babel, falando uma língua completamente nova e incompreensível, a saber, a do segredo, do silêncio e da solidão. Todavia, nesse perder-se do “falar em línguas”, para o universal, é também o silêncio e, em vez de ter a torre derrubada, na calada do espírito se alcança os céus.

2.3.2. Resignação infinita e Fé

Retomando o ato de Abraão no monte Moriá, muitos não chegam a esse ponto do sacrifício, pois ainda estão enraizados demais na ética. E precisamente esse guardacorpo do estágio ético para o religioso é a resignação (*Resignation*): “Um movimento (não uma aceitação apática), pressupondo uma concentração da pessoa em uma escolha integrante de um objetivo ou meta abrangentes”¹⁷⁸. Este movimento único é um movimento infinito, isto é, esta resignação é infinita. Assim, Kierkegaard chama os éticos que se movimentam desta forma de cavaleiros da resignação infinita.

Estes cavaleiros são muitos – ou ao menos é possível que sejam –, pois podem ser reproduzidos, assim como no exemplo do assassinato. Estão na categoria ética, no universal. O próprio Abraão poderia ser reproduzível, todavia sua grandiosidade reside em ir além da resignação. Cessar-se-ia toda discussão se apenas operasse o movimento do infinito, mas, ao contrário do cavaleiro da resignação, ele retoma a finitude. Isto, pois o movimento que Abraão opera é o da fé.

A resignação infinita é o último estágio antes da fé, então qualquer um que não tenha feito este movimento não tem fé, porque apenas em resignação infinita eu

¹⁷⁶ Ibidem, p. 113.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 114.

¹⁷⁸ HONG, H. V.; HONG, E. H. In: Ibidem, p. 344, nota de rodapé 19.

Aqui nos é indicado que apenas com consciência, ou ainda, a consciência da validade eterna de si, que se pode alcançar essa última paixão, a fé. Ou seja, para de Silentio, não há fé sem consciência, sem eternidade e sem o movimento infinito da resignação. Esta última é a renúncia da própria finitude, mas não no sentido de descartá-la, pois o universal ainda está no indivíduo, e sim que, como no estágio ético, há uma inversão copernicana dentro do próprio espírito humano. Em outras palavras, os elementos até então tratados continuam a residir no religioso, todavia sua organização é transformada, *invertida*. Onde havia apenas contradição e negação do oposto no estágio estético e a consciência do paradoxo da existência não contraditória de uma dualidade de opostos no universal do ético, há, no estágio religioso, um retorno outro para os elementos do indivíduo singular, mas na relação com Deus. Isto é, no inteiramente Outro, mergulha-se para dentro de si. Nesse e em outros momentos, observaremos mais esse movimento dialético kierkegaardiano dentro do paradoxo.

Desde *Enten-Eller Parte II*, sabemos que o amor e a gratidão por Deus já fazem parte da vida do ser ético, pois ele tem alguma consciência sobre si e de sua eternidade. Todavia, em *Frygt og Bæven*, vemos que ele não pode ir além da resignação infinita, que é um movimento filosófico e ético, pois renunciar infinitamente é uma dor e alienação que tirará o ético do seio do universal. Isso, pois a fé só pode nascer no âmago da incompreensão, da solitude, do silêncio, da fraqueza – como veremos adiante – e do absurdo no paradoxo, para além da consciência eterna adquirida na resignação.

Em seu caminho, Abraão precisa se relacionar com Deus por virtude do absurdo não da missão que lhe foi dada, que é a própria resignação, sacrificar Isaque, mas precisamente de que no fim Deus não lhe exigisse seu filho, isto é, o receberia de volta. Esse é o duplo movimento na alma de Abraão: agir de uma maneira, esperando que o resultado fosse além dessa direção. No absurdo do segundo movimento, a saber, o da fé, Abraão não diz uma mentira ao dizer que Deus proveria um carneiro para o sacrifício, pois estava “falando numa língua estranha”¹⁸⁰.

[Abraão] tem feito e a cada momento está fazendo o movimento do infinito. Ele drena a profunda tristeza da vida na resignação infinita, ele conhece a benção do infinito, já sentiu a dor de renunciar tudo, a coisa mais preciosa no mundo, e, ainda

¹⁷⁹ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 46.

¹⁸⁰ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 119.

assim, o finito tem o gosto tão bom a ele quanto aquele que nunca soube de nada superior [...] Ele renunciou a tudo infinitamente, e então alcançou tudo de novo por virtude do absurdo. Ele está continuamente fazendo o movimento do infinito, mas o faz com tanta precisão e segurança que continuamente ganha a finitude disso [...] ¹⁸¹.

Da mesma maneira que em *Enten-Eller Parte II*, em que se nasce novamente em vida, aqui se adquire tudo de novo: o mesmo de antes e, ainda assim, outra coisa. Como esclarece Johannes: “Por meio desse duplo-movimento ele atingiu sua primeira condição e assim recebeu Isaque ainda mais alegre do que da primeira vez” ¹⁸². Em Abraão, se cumpre tanto o dever divino quanto o desejo do indivíduo singular que, no fundo, é o universal “não mate”, o “ame o próximo”, mas fundado pela fé. Onde a ordem de Deus cessa, se inicia o impossível e, na sua relação, se dá o absurdo. Foi preciso que Deus ordenasse a resignação infinita para que Abraão conseguisse a finitude em virtude do absurdo. E, neste, Isaque nasce novamente. Dessa forma, se reafirma aqui o que Daniel W. Conway escreve em seu artigo *Abraham’s final word* ¹⁸³, isto é, de que seria mais impressionante que o Deus do “tudo é possível” trouxesse Isaque de fato do reino dos mortos. Contudo, é isso realmente o que acontece, só que não fisicamente. De forma análoga, no estágio ético, vimos que a escolha absoluta por si é uma gênese tanto da escolha quanto de si; um dá à luz ao outro. Aqui o movimento da fé, que está além da resignação por virtude do absurdo, dá nova vida com efeito a Isaque, mas uma nova vida *para* Abraão. Nesse instante, pausa novamente no finito.

É supostamente a mais difícil proeza para um bailarino pular numa postura específica de tal maneira que ele nunca se torça para fora dela, mas no próprio salto assuma tal forma. Talvez não haja bailarino que possa fazê-lo – mas esse cavaleiro o pode [...] os cavaleiros da infinitude são bailarinos e têm elevação. Ele fazem um movimento ascendente e descem novamente, e isso também não é uma distração infeliz, não é desagradável de se ver. Mas toda vez que descem, eles são incapazes de assumir a postura imediatamente, eles vacilam por um momento, e essa hesitação mostra que são alienados no mundo [...] Uma pessoa não precisa vê-los no ar, mas apenas no instante em que partem e pousam no solo – e então é possível reconhecê-los. Contudo, para conseguir descer de tal forma que instantaneamente um pareça se erguer e andar, mudar do salto para a vida até o andar, absolutamente expressando o sublime no pedestre – apenas esse cavaleiro pode fazê-lo, e essa é a única maravilha ¹⁸⁴.

¹⁸¹ Ibidem, pp. 40-41.

¹⁸² Ibidem, p. 36.

¹⁸³ MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, p. 188.

¹⁸⁴ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 41.

O movimento no ar de fato não é possível ver, pois não faz parte do universal, não é passível de compreensão. Apenas na quietude e solitude é possível fazê-lo, concentrando “a conclusão de todo seu pensamento em um ato de consciência”¹⁸⁵, ou seja, de alguma maneira o salto é para dentro de si mesmo. A expressão da cavalaria em *Frygt og Bæven* aparenta indicar essa elevação do infinito, ou ainda, essa resignação. À primeira vista, não faria sentido existir também um cavaleiro da fé, uma vez que ele está no chão, na finitude, mas o indivíduo é um indivíduo histórico e chega à fé apenas perpassando a resignação infinita. Assim, nas palavras de Johannes de Silentio: “O cavaleiro não cancela sua resignação, ele mantém seu amor tão jovem quanto foi no primeiro momento; ele nunca o perde simplesmente porque ele fez o movimento infinitamente”¹⁸⁶. Ainda que pousando na finitude e constantemente ganhando-a no movimento infinito de resignação, não há retorno histórico desse ponto. Ao contrário das duas partes de *Enten-Eller*, em que há um levar entre estágios, em *Frygt og Bæven*, há o que se poderia facilmente chamar de “retorno”, mas que em realidade vai adiante na história, na consciência e na própria imediaticidade do indivíduo – que agora é a fé –, pois, dentre tantas razões, o toque da relação com Deus é transformador – do ético e estético – e inextinguível.

Ainda que para o movimento infinito de resignação sejam necessárias dor, força, energia e liberdade espiritual, Johannes de Silentio as coloca nessa posição, pois, pela própria força, o indivíduo é incapaz de alcançar o impossível. Assim, a estratégia é gastar todas as energias no possível, na última ação possível, a renúncia. Ou, no caso de Abraão, “assassinar” seu próprio filho. A fé se apresenta apenas na fraqueza, na exaustão de toda sua força e de alguma forma na relação com Deus, pois aí o absurdo e o impossível residem.

Em seu interior, o salto ocorre no fim da resignação infinita exterior, isto é, só então se expressa espiritualmente, e esse paradoxo, mesmo que não ocorra simultaneamente, exige que, para receber, seja preciso abnegar. Sobretudo porque a impossibilidade só encontra vazão para existir e se tornar possível fora do mundo factual, ou melhor, no interior da vida do indivíduo. Somente aí Isaque pode ser recebido de volta pelo absurdo.

Nesse caminho, Johannes de Silentio assume a paixão acima da reflexão. Só ela pode ir além da resignação. O movimento da fé não exige o entendimento e a reflexão – a

¹⁸⁵ Ibidem, p. 43.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 44.

não ser para serem superados –, pois não se pode estar em relação com Deus por meio de algo, mediado; antes, a relação é imediata, apaixonada e, ainda, ignorante.

Todo movimento de infinitude é carregado por meio da paixão, e nenhuma reflexão pode produzir movimento. Isso é um salto contínuo na existência que explica o movimento, enquanto a mediação é uma quimera, a qual em Hegel supostamente explicaria tudo e a qual é a única coisa que nunca tentou explicar. Apenas para fazer a célebre distinção socrática entre o que alguém entende e o que não, é necessário paixão; e, ainda mais, claro, [paixão é necessária para] fazer o autêntico movimento socrático, o movimento da ignorância¹⁸⁷.

Desta forma, não é por meio da reflexão ou da filosofia que o indivíduo se relaciona com Deus, mas eles são, sim, necessários para chegar até o ponto de saltar. É preciso da reflexão para certo despertar incipiente interior, contudo isso ocorre na completa imobilidade. Por outro lado, o movimento infinito de resignação aqui se configura como essa ignorância, em que se esvazia o indivíduo para ter fé, que é a última paixão. Em outras palavras, o vazio no indivíduo se dá apenas por um movimento infinito da renúncia e esse terreno é para onde se pode saltar apaixonadamente. Só no vazio a relação com Deus se apresenta, pois aí a dúvida – a reflexão – não tem raízes.

Concomitantemente a isso, ainda que a paixão em questão, a fé, se dê na solitude com Deus, paradoxalmente é ela que também “une toda a vida humana”¹⁸⁸¹⁸⁹. Apenas na relação com o absoluto que tal união é possível. Antes, no ético, havia uma relação com o universal, ou seja, no social, nas relações horizontais, mas, nesse instante de fé, o indivíduo religioso se une ao universal ao mesmo tempo em que também se torna um indivíduo singular na relação com Deus.

2.3.3. Singular x Universal

Johannes de Silentio inaugura com esta frase o capítulo da *Problemata I*: “Há uma suspensão [Suspension] teleológica do ético?”¹⁹⁰. Aqui ele procura mostrar os limites e as características do ético, que se aplica a todos e a qualquer tempo; que é o próprio τέλος (telos) de tudo que é exterior. Antes de ter o propósito fora, tudo o que está fora tem por propósito o universal. E continua:

¹⁸⁷ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 42.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 67.

¹⁸⁹ Relação em que Lessing (1729-81) similarmente também acredita.

¹⁹⁰ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 54.

O indivíduo singular, sensitiva e fisicamente qualificado na imediatez, é o indivíduo que tem seu *télos* no universal, e é sua tarefa ética continuamente expressar-se nele visando anular sua singularidade para então se tornar o universal. Assim que o indivíduo singular afirma a si mesmo em sua singularidade ante o universal, ele peca, e apenas ao reconhecer isso ele pode se reconciliar com o universal. Toda vez que o indivíduo singular, depois de ter entrado no universal, sente um impulso de afirmar a si mesmo como indivíduo singular, ele está num teste espiritual [*Anfægtelse*], no qual ele pode trabalhar si mesmo apenas ao se arrepender e se entregar como indivíduo singular no universal¹⁹¹.

Aqui é possível que de Silentio nos indicasse a passagem do estético para o ético, no qual o *télos* de fato se concentraria no universal, uma vez que o universal está ausente no esteta. O universal é um ir adiante. Contudo, nesse processo, em que o eixo da vida se concentra no universal, há uma anulação da singularidade. Metaforicamente, seria o geocentrismo do espírito. Nessa segunda frase, a singularidade pode se reencontrar diante do universal, e a reconciliação com este só pode ser adquirida por meio de uma ascensão consciencial. No entanto, quando a singularidade é exigida do indivíduo mais uma vez, mesmo que inserido no universal, ele está diante de um teste espiritual. Aqui, em vez de negar o universal, nossa interpretação é que o ressignifica, colocando-o numa posição superior à anterior, que é, afinal, o seu *télos*. Isto é, nessa parte, nos utilizamos do ambíguo sentido da palavra suspensão [*Suspension*] que Johannes de Silentio usa. Para tanto, a suspensão teleológica da ética é tanto um afastamento – temporário –, quanto uma elevação, pois apenas na fé, ou seja, no abandono do universal que se pode possuí-lo de forma mais elevada. É este, segundo nossa visão, o porquê do *retorno* de Isaque. Em outras palavras, o pouso de Abraão no universal.

Kierkegaard constantemente ressalta a importância, como visto até então, dessa paradoxal segunda vida ou segundo nascer em vida, além da primeira morte, antes da própria morte física, representada pela primeira ordem de Deus a Abraão, a resignação infinita. Nesse trajeto, divergimos de alguma maneira da perspectiva de Levinas¹⁹² e de Daniel W. Conway em seu artigo supracitado. Isso, pois pensamos que não houve uma falta de determinação que fez com que Abraão desobedecesse ou mesmo se acovardasse, e por sua própria vontade abortasse a missão dada pelo próprio Deus. Uma interpretação talvez mais coerente não seria que a segunda ordem dada por um anjo – e não por Deus – contradissesse a primeira – esta dada por Deus –, mas que a história

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² LEVINAS *apud* CONWAY, Daniel W. Abraham's final word. In: MOONEY, E. F. (Ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 189.

interior do indivíduo tivesse que, sim, perpassar por ambas as ordens. Aliás, é possível ainda que seja por isso que a segunda ordem, a qual retorna o universal a Abraão numa segunda vida e como *τέλος*, dada *publicamente* tenha sido feita por um anjo, interlocutor entre Deus e o homem – perspectiva que Conway ignora –, já que, uma vez depois de pousar após o salto, o indivíduo se encontra com o ético. E, tendo vislumbrado o religioso, agora com outros olhos *suspende-o*. Desse modo, não há duas ordens contraditórias, pois se encontram no tempo consecutivamente, e o paradoxo da fé está em Abraão visar não o ético simultaneamente ao religioso, mas que, ali, ao pé do monte Moriá já tenha em seu horizonte o ético elevado posterior. O produto disso é, portanto, o universal, incluído ainda na vida do indivíduo singular, todavia não mais sendo seu eixo, possibilitando outra relação em seu interior: uma inversão copernicana do espírito, que Mooney chama de deslocamento-gestáltica. Ou seja, uma ética inferior¹⁹³ é destronada para que uma ética mais complexa e transcendente se instale¹⁹⁴, uma que tenha Deus como seu fundamento.

Não há, como com o Juiz William, um encontro com Deus por meio do casamento ou de um outro humano. Aqui a inversão se dá por se encontrar o universal por “meio” de Deus, ainda que de forma apaixonada e imediata. Dito de outra maneira, o eu se dá apenas sob a reconfiguração do ético através das lentes do religioso.

Para conseguir, porém, com que a singularidade do indivíduo tenha a gravidade suficiente para que o universal opere seu movimento ao seu redor, é preciso que essa singularidade também se modifique. Como visto em outros estágios, o “retorno” nunca é o mesmo quando no interior do indivíduo. Ou ainda, como diz John J. Davenport em seu artigo *Faith as eschatological trust in Fear and Trembling*: “Os ideais éticos não são rejeitados [...] mas sim preservados dentro [da religiosidade] e complementados pela esperança religiosa”¹⁹⁵. Esse é precisamente o paradoxo o qual enfrenta aquele no estágio religioso, pois há aqui uma “segunda ética”, isto é, uma ética paradoxal que Kierkegaard formula também em *Conceito de Angústia* (em dinamarquês: *Begrebet Angest*). Ela se origina, na visão de Derrida, “do fato que o homem falhou com suas aspirações éticas”¹⁹⁶. Assim, é aí que o indivíduo se relaciona com o que está morto, resignado e suspenso. Complementado pelo religioso, a ética se expressa transformada.

¹⁹³ Que se poderia afirmar ser a *Sittlichkeit*.

¹⁹⁴ MOONEY, E. F. apud DAVENPORT, J. J. *Faith as eschatological trust in Fear and Trembling*. In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 199.

¹⁹⁵ DAVENPORT, J. J. op. cit., p. 209.

¹⁹⁶ DERRIDA, J. apud LLEVADOT, L. *Kierkegaard, Levinas, Derrida: The death of the Other*. In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 212.

Ou seja, a fé existe nesse paradoxo em que o indivíduo singular é maior do que o universal inédito. E isso só pode ocorrer, pois ser superior ao universal é também estar em relação com Deus, ou seja, em absoluta relação com o absoluto.

O fato de o indivíduo singular ser superior ao universal é algo que não pode ser mediado, como visto anteriormente, já que qualquer mediação é feita por virtude do universal. Deste modo, o paradoxo do singular ser superior ao universal é impossível de ser compreendido e está aquém de qualquer pensamento. Além do mais: “É e permanece por toda eternidade um paradoxo”¹⁹⁷, contrariamente à expressão ética e universal de “por todos os tempos”. Entretanto, como Abraão opera essa inversão da balança entre singular e universal? Para tanto, Johannes de Silentio diz:

A diferença entre o herói trágico e Abraão é bem óbvia. O herói trágico está ainda dentro do ético. Ele permite uma expressão do ético ter seu τέλος numa expressão superior do ético; [ao mesmo tempo] ele diminui o peso da relação ética entre pai e filho [...] para uma *sensação* que tem sua dialética em sua relação para a ideia de conduta moral. Aqui não pode haver dúvidas quanto a uma suspensão teleológica do próprio ético.

A situação de Abraão é diferente. Pela sua ação ele transgride o [estágio] ético inteiramente e teve um τέλος superior fora dele [o ético], em relação com o qual ele [Abraão] o *suspendeu*.¹⁹⁸

O herói trágico, diante do teste espiritual, se traduz por ter seu τέλος na singularidade. Isso, para nós, possivelmente seria “a expressão superior do ético”. Nessa parte, claramente há uma divisão e desequilíbrio do ético em dois, na balança no interior do indivíduo. Sobretudo, porque eleva-se o universal e o próprio τέλος na nova leveza do ético que se encontrava, até então, nivelado ou equilibrado. Não mais se vê isso, dado a queda da moralidade para uma “sensação”. Diferente do que muitos comentadores acreditam, concordamos com Davenport em a suspensão não ser uma expulsão ou negação do ético, e sim, como repetidamente faz Kierkegaard, a transfiguração de seus elementos. De fato, há uma negação de alguma maneira dessa ética inferior. Mas a superior se torna o τέλος de uma ética superada pela fé.

Com efeito, o salto da fé só pode ser feito com a ausência de reflexão e do universal, mas essa suspensão não é uma eliminação do ético da vida humana. Nesse ponto, a suspensão é, também, elevação. A finalidade, que antes residia no universal, se eleva a um novo estágio, o da singularidade e do estágio religioso. É preciso reconfigurar o ético para que o religioso possa se dar. Esta é a inversão copernicana do espírito ou a

¹⁹⁷ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 56.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 59, grifo nosso.

deslocamento-gestáltica, que, como na citação acima, pode ser vista no câmbio de pesos na expressão do ético. Todavia, isso só pode ocorrer com essa transgressão que Abraão pratica não em virtude do universal, mas, contrariamente, do absurdo.

Esse movimento absurdo só pode ser operado em seu interior – e aqui vamos de encontro com Davenport –, pois, apesar do comando divino de sacrifício, ou seja, de que Deus seja misteriosamente seu próprio obstáculo, Abraão tem a *expectativa* e fé de que seu Criador é fonte de todas as possibilidades e que, assim, pode *no fim* lhe trazer uma eucatástrofe¹⁹⁹²⁰⁰ ética. Isto é, ainda que o assassinato seja autorizado por Deus e a própria morte de Isaque necessária na forma de sacrifício, que é a resignação infinita, de uma forma da qual Abraão é totalmente ignorante – sem reflexão –, ele teria seu filho de volta para cumprir a promessa inicial de Deus: que seu filho teria filhos que constituiriam uma grande nação. O “retorno” de Isaque é o τέλος escatológico absolutamente prometido, a negação da “derrota final do universal”²⁰¹, pois é refundado na fé.

Dessa maneira, a transgressão é nada menos que a superação do teste espiritual, da tentação, ou melhor, do próprio ético. No caminho para o indivíduo singular, o ético é o obstáculo que deve ser superado. De outra perspectiva, o ético é a tentação contra o dever do homem, que é a expressão da vontade de Deus. Do contrário, Abraão continuaria no universal, e não haveria mais segredo ou solitude; ele seria compreendido por todos, poderia falar; e se tornaria um assassino. Assim, para que Abraão não esteja perdido, ele precisa existir como indivíduo singular em contraste com o universal, mas, ainda assim, com este último superior à sua constituição anterior em seu interior. Quando puxar a faca, portanto, será um sacrifício e não um assassinato; será um carneiro e não Isaac; será o paradoxo imediato da fé.

2.3.4. Lucas 14:26 – Dever e ódio

Lucas 14:26 oferece um notável ensinamento sobre o absoluto dever para com Deus: “Se alguém vier a mim e não odiar seu próprio pai, mãe, esposa, filhos, irmãos e irmãs, sim, e mesmo sua própria vida, ele não pode ser meu discípulo”. [...] Mas como odiá-los? [...] se eu tomar a questão como um paradoxo, então eu entendo – isto é, eu a entendo na maneira como alguém pode entender um paradoxo²⁰².

¹⁹⁹ Um final feliz inesperado no meio de um aparente desastre.

²⁰⁰ TOLKIEN, J. R. R. *apud* DAVENPORT, J. J. Faith as eschatological trust in Fear and Trembling. In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 203.

²⁰¹ Ibidem, p. 218.

²⁰² KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, pp. 72 e 74.

Nessa passagem do Novo Testamento, Johannes de Silentio procura afastar o indivíduo do universal ao odiar tudo aquilo que está ao alcance exterior e, inclusive, a própria vida. No entanto, seu sentido não se encontra tanto no ódio, mas no não amar absolutamente, pois absolutamente apenas a Deus; aí se busca ser Seu “discípulo”. Quanto ao amor, continua presente em ambos os estágios ético e religioso, não podendo ser diferente, pois, do contrário, o paradoxo não existiria:

Uma vez que Deus clama Isaque, [Abraão] deve, se possível, amá-lo ainda mais, e apenas então pode sacrificá-lo, pois é de fato seu amor por Isaque que faz seu ato um sacrifício pelo seu paradoxal contraste com seu amor por Deus. Mas o estresse e a angústia no paradoxo é que ele, humanamente falando, é completamente incapaz de fazer a si mesmo compreensível. Somente no momento quando seu ato está em absoluta contradição com seus sentimentos, somente então ele pode sacrificar Isaac [...]²⁰³

Apenas quando Isaque, por meio do amor de Abraão, se torna seu tesouro mais precioso, pode ser sacrificado. Como objeto da resignação infinita do universal e, por meio da fé e do absurdo, ele pode nascer novamente. Johannes indica ao indivíduo que redirecione seu amor para Deus acima de tudo, pois só por meio Dele se ganha o universal de fato, ou seja, Isaque. De alguma maneira, o paradoxo está em o amor mais forte e mais recompensador ser o amor indireto – do universal, de si mesmo – e, ainda assim, imediato – com Deus.

A inversão copernicana do espírito também se dá nesse jogo de ódio e amor. Para suspender o ético, é preciso que se resigne da esposa, do filho, e mesmo do Estado e da Igreja. Isto é, o caminho do indivíduo no estágio religioso é solitário, não se expressa no universal, como o herói trágico o faz. É importante notar que mesmo a própria vida é posta em segundo lugar, uma vez que é preciso “se odiar” ou “amar-se menos” para amar Deus absolutamente e, a partir daí, amar de fato. Até mesmo Johannes de Silentio de alguma maneira tem dificuldade em seguir sua própria explicação do homem de fé.

2.3.5. Admiração poética: não querer ser si mesmo

Johannes de Silentio se utiliza de uma estratégia literária na abordagem de *Frygt og Bæven*. Esta reside em, como Sócrates, “uma pessoa poder enganar outra em direção à verdade”.²⁰⁴ Entre tantas razões para Kierkegaard usar de sua nobre enganação com

²⁰³ Ibidem, p. 74.

²⁰⁴ KIERKEGAARD, S. *apud* MCCOMBS, R. **The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard (Indiana Series in the Philosophy of Religion)**. Indiana: Indiana University Press, 1992, p. 1.

seu leitor, abordaremos uma da qual trata Richard McCombs em *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, em que acusa Johannes de Silentio de comunicar o que ele próprio não faz.

Frygt og Bæven inicia falando sobre a grandeza da fé e de Abraão. Johannes consegue descrever os movimentos da fé, ainda que ele mesmo não os possa fazer. Tais movimentos são subjetivos, secretos e ele próprio dirá que não é possível distinguir aquele que *saltou* dentro da multidão. Assim, além de Abraão, não há como saber se outro ser humano já teve fé, ou ainda, se alguém já se tornou um indivíduo singular em toda a história. Uma grande contradição começa a brotar daí.

No máximo, Johannes de Silentio justifica que é possível entender o que seja um paradoxo. No entanto, a fé, como paradoxo, para ele, é impossível. Nesse trajeto, cria desculpas pelas quais ele próprio não pode fazer o movimento da fé. Em última instância, seria porque é um movimento de paixão e ele se paralisou na resignação infinita. Nem mesmo o limite do ético ele experimentou, tal a vertigem diante do silêncio, da solidude e do vazio. Além do mais, ainda que se deparasse com um homem de fé, de nada lhe adiantaria, pois ele fala outra língua e a própria fé deve ser adquirida numa relação privada com Deus, não mediada por um fiel.

[Assim] suas afirmações de que praticaria a fé se apenas encontrasse um cavaleiro da fé são basicamente uma confissão oblíqua em que ele não tem nenhuma intenção de tentar os movimentos da fé, muito obrigado²⁰⁵.

O que ocorre a partir de então, uma vez que o leitor entende que Johannes apenas engrandece a fé e Abraão pela distância vertical que coloca entre ele e si próprio, é que a máscara de Johannes cai. Todavia, o leitor atento também perceberá algo mais: que sua própria máscara também encontra o chão. Desta maneira, Kierkegaard encontrou uma forma de usar a hipocrisia de sua época em seu pseudônimo para revelar ela mesma em seu leitor.

Nesse movimento de enganação em direção à verdade, McCombs parafraseia Sygdommen til Døden: “‘Poetizar’ a fé ‘em vez de ser’ fiel é talvez a principal maneira pela qual Silentio evade a fé”²⁰⁶. O que McCombs não vê, porém, é que Johannes de Silentio, que se considera um filósofo, de alguma maneira levita em direção ao estético ao admirar um homem, assim como o Esteta A o fez em *Enten-Eller Parte I*. Não há mais um elogio

²⁰⁵ MCCOMBS, R. op. cit., p. 25.

²⁰⁶ MCCOMBS, R. **The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard (Indiana Series in the Philosophy of Religion)**. Indiana: Indiana University Press, 1992, p. 25.

do universal. Sim, ele descreve toda a suspensão teleológica deste, mas, quanto a Abraão, ali ele é um esteta. Não em vão o que opera é justamente uma “admiração poética”. O engrandecimento por meio do qual tem sua relação com Abraão é tanto um distanciamento do pai da fé consigo, quanto de si para si. Sua lente não o faz passível de qualquer reprodução. Pelo contrário, a cada elogio e engrandecimento, está mais longe da resignação e da fé, ainda que por partes afirme que Abraão não precisa “de lágrimas nem de admiração”²⁰⁷. E, portanto, confirma a cada instante a impossibilidade do salto.

Nesse Abraão fora de foco, Johannes de Silentio não encontra absurdo ou qualquer sombra de que, para si, o impossível, na relação com Deus, possa se tornar possível. Esse pseudônimo de Kierkegaard é um homem sem a paixão necessária para o salto. Como muitos de sua época, Abraão é um longínquo reflexo da fé e nada lhe pode fazer pé de igualdade. Ao não crer ser reproduzível para si em sua própria subjetividade, a história de Abraão e Isaque não passa de um conto de fadas. Uma ainda em que há, para sua época, uma idolatria – o que McCombs falha em denotar. Em suma, multiplicam-se os admiradores e sua distância, não havendo ninguém que ouse imitação ou, melhor dizendo, uma criação particular de sua relação íntima com Deus.

Dessa maneira, o que o leitor testemunha é o desespero de Johannes de Silentio, que é também até certo ponto o que Kierkegaard procura mostrar no próprio leitor. Diante de toda a fórmula para a fé e o indivíduo singular, ele busca de qualquer forma justificar sua incapacidade de ser si mesmo, ou ainda, sua própria escolha por si. Aqui, sua consciência o alerta: você não quer ser si mesmo. E “querer” é a ênfase do desespero. Talvez seja possível fazer um paralelo com a existência de poeta que Anti-Climacus descreve em *Sygdommen til Døden*: “O pecado de poetizar em vez de ser; de se relacionar com o bom e o verdadeiro por meio da imaginação em vez de ser ambos – isto é, existencialmente se esforçar nessa direção”²⁰⁸. A razão para tal autossabotagem pela imaginação talvez se encontre na mesma página.

Ele ama Deus acima de tudo. Deus que é apenas consolo em sua angústia secreta, e, ainda assim, ele ama a angústia e não vai desistir dela. Ele gostaria tanto de ser si mesmo diante de Deus, mas com exceção do ponto exato onde o eu sofre; aí, em desespero, ele não quer ser si mesmo²⁰⁹.

²⁰⁷ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 120.

²⁰⁸ KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 77.

²⁰⁹ Idem.

Assim, observa-se que Johannes de Silentio – assim como seu leitor – não sai de seu lugar, não toma a derradeira escolha por si mesmo pela qualidade da angústia que possui, a saber, de uma simpatia antipática e de antipatia simpática²¹⁰. Em outro livro, como *Vigilius Haufniensis*, o próprio Kierkegaard aprofunda a definição.

[...] angústia é um poder alienígena que agarra o indivíduo, do qual este não pode se livrar, mas também não o quer, pois uma pessoa tem medo, mas só se tem medo do que se deseja. A angústia torna o indivíduo impotente, e o primeiro pecado sempre ocorre na fraqueza. Dessa forma, aparentemente carece de responsabilidade, mas é essa carência que é a verdadeira armadilha²¹¹.

Johannes se ilude de que, em vã contradição, encontraria um homem de fé, ainda que achá-lo, em suas próprias palavras, seja uma impossibilidade. Mas o que toda sua abordagem procura mostrar ao leitor é essa contradição em seu discurso, pois procura fora, em Abraão, o que só pode encontrar dentro e com Deus; procura na Palavra o que só pode encontrar no silêncio. Enquanto o olhar se voltar para fora em direção de um exemplo, o indivíduo não se colocará a si como um exemplo da fé. Assim, seguindo o encadeamento lógico, o que lhe falta para o próximo passo não é tanto algo afirmativo, mas negativo, ou seja, lhe retirar esse obstáculo antes de ter a coragem para fazer o movimento da fé. Em outras palavras, o que lhe falta é *odiar* também Abraão.

3. Paradoxo

A partir daqui, pretendemos analisar o conceito de ontologia, assim como o de movimento atrelado a esse na filosofia de Kierkegaard. Ainda que tais conceitos não estejam explícitos em seus textos, procuraremos, na medida do possível, emergi-los e criar considerações, relações e uma conclusão no limite de nossa bibliografia. Para tanto, nos propomos a expor as ideias de comentadores no assunto: Niels Nymann Eriksen e Michael Wyschogrod, George Pattison, C. Stephen Evans e Noel S. Adams além de explorá-las, criando pontes com outros conceitos do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard.

3.1. Ontologia

²¹⁰ KIERKEGAARD, S. **The concept of anxiety**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 42.

²¹¹ *Ibidem*, nota de rodapé 47.

Em seu artigo *Kierkegaard's concept of motion: ontology or philosophy of existence?*²¹², Niels Nymann Eriksen procura mostrar duas maneiras distintas de como a ontologia se relaciona com a análise existencial em Kierkegaard. Esta se aproximaria mais de Heidegger do que das ontologias tradicionais naturais. Poder-se-ia dizer que o entendimento de Kierkegaard da ontologia se baseia na estrutura geral da realidade efetiva (*virkelighed*), mas também sobre o que significa ser humano. Eriksen, em seu texto, traz argumentos para a segunda opção.

Nesse ramo, Kierkegaard procura resolver uma antiga questão da metafísica: o movimento (*motion*). Eriksen afirma que o problema foi tratado em termos gerais até então desta forma:

[...] a escola eleata ensinou que tudo é um, e que a mudança e a pluralidade consequentemente são irreais. Essa visão era articulada em oposição a Heráclito, que clamou que todas as coisas estão em fluxo. A oposição entre uma visão estática do mundo e uma dinâmica foi resolvida pela metafísica de Platão. Platão concebeu o mundo temporal como a imagem imperfeita do reino do eterno, "formas" imutáveis²¹³.

No entanto, para enfrentar tais conceitos de movimento na história da filosofia, Kierkegaard dá um giro em toda a questão. Em dois de seus escritos não publicados, "Carta aberta ao professor Heiberg, cavaleiro de Dannebrog from Constantin Constantius"²¹⁴ e "Uma pequena contribuição por Constantin Constantius, autor de *Repetição*"²¹⁵, nos quais responde à crítica de Heiberg contra seu conceito de repetição em seu livro homônimo, Kierkegaard argumenta que o movimento é tanto espacial, que é o caso dos gregos, quanto temporal, ou seja, que está inserido dentro da consciência, ou ainda, do espírito.

Seu argumento reside em que o movimento deve ser compreendido como transição da possibilidade à realidade efetiva no interior do espírito. Diferente de em Platão, em que o ser humano é conectado por meio da memória (*aletheia*) ao eterno mundo das ideias, Kierkegaard redireciona em cento e oitenta graus a questão. O ser humano não se põe para trás nesse des-esquecimento, mas adiante na repetição. Isso, pois se pressupõe que a conexão com o eterno foi rompida na Queda e que, em vez de encontrar o eterno por trás do mundo temporal, o indivíduo o encontra no próprio tempo.

²¹² ERIKSEN, N. N. Kierkegaard's concept of motion: Ontology or philosophy of existence? In: SCHULZ, H.; STEWART, J.; VERSTRYNGE, K. (ed.) **Kierkegaard Studies Yearbook**, Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

²¹³ Ibidem, p. 294.

²¹⁴ KIERKEGAARD, S. **Repetition**. New Jersey: Princeton University Press, 1983, pp. 283-298.

²¹⁵ Ibidem, pp. 299-319.

Como Eriksen também demonstra, Kierkegaard vai contra a visão hegeliana de movimento. Ou seja, a relação entre ser e nada. Nas suas próprias palavras:

O movimento espacial é assim não concebido como básico a outros tipos de movimento, mas como uma forma mais básica de movimento ou devir. O devir [Werden] como tal é compreendido como a mudança pela qual o ser puro dialeticamente passa ao nada, e do nada de volta ao ser puro. Esse conceito dialético de devir é em Hegel a base para toda mudança concreta espacial ou não. Pelo seu conceito dialético de movimento, Hegel assim preenche o vazio entre pensamento e existência, lógica e história.²¹⁶

No entanto, ainda que o vazio consiga ser preenchido dialeticamente, segundo Kierkegaard, esse movimento não muda a realidade efetiva, pois a transição dialética de Hegel lida apenas com a essência e não com o ser, isto é, com a possibilidade e não com a realidade efetiva. Por outro lado, Kierkegaard fala de uma transição apaixonada ou cheia de pathos (*pathos-filled*) que constrói a ponte entre o que chamaremos por ora de essência e ser; possibilidade e realidade efetiva. Para tanto, sair de uma determinação quantitativa para uma qualitativa só pode ser feita por um salto, assim pensamento e existência não podem ser conectados dialeticamente²¹⁷. Nesse sentido, Kierkegaard procura demonstrar que, para transitar apaixonadamente – e essa é a única maneira –, é preciso ir além da própria razão por meio da convicção, isto é, da verdade subjetiva. Isso é transcendência.

Para além disso, se conclui daí, assim como Michael Wyschogrod argumenta em seu livro *Kierkegaard and Heidegger – ontology of existence*²¹⁸, que o filósofo dinamarquês não acredita que a existência seja contínua, no sentido de ter mais existência a partir de algum fenômeno, ou seja, que existir seja um grau²¹⁹, ainda que estejamos lidando com uma filosofia que lida com, pelo menos, três estágios existenciais. Não se trata da existência como uma elevação de uma perfeição. Mas a visão de Kierkegaard fixa-se numa distinção mais definida entre essência e existência. Em outras palavras, num rompimento.

Voltando à transcendência, observamos que nesse ponto se aprofunda a questão de o movimento ser um fenômeno do espírito. A transcendência, em outros termos, só

²¹⁶ ERIKSEN, N. N. Kierkegaard's concept of motion: Ontology or philosophy of existence? In: SCHULZ, H.; STEWART, J.; VERSTRYNGE, K. (ed.) **Kierkegaard Studies Yearbook**, Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 296.

²¹⁷ Ibidem, p. 297.

²¹⁸ WYSCHOGROD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954.

²¹⁹ Como é o caso de Suárez, Descartes e Espinosa.

pode ser feita pela fé de modo imediato, ou seja, sem o universal, a reflexão e a linguagem. Aqui Kierkegaard muda a definição tradicional de movimento. Para ele, a mudança não pode se tornar algo imanente ao pensamento²²⁰, isto é, sua transição apaixonada, contrariamente, deve marcar um novo começo, uma descontinuidade com o passado. Em outras palavras, a transcendência, como diz Eriksen, aniquila a possibilidade. Eis o rompimento.

A possibilidade agora pertence ao reino do espírito, ou da consciência (possibilidade epistêmica), em vez de ao reino da natureza (física ou possibilidade nomológica). Nesse sentido da palavra, certa *ação* pode ser dita possível a uma pessoa se parecer consistente com seu passado. Assim, dizer que certa ação é possível a mim significa que eu permanecerei *essencialmente* o mesmo através de sua atualização. Atualizando a possibilidade nesse sentido da palavra significa precisamente eliminar qualquer mudança genuína. Dessa forma, uma transição apaixonada [e genuína] vem [somente] a partir de uma aniquilação da possibilidade²²¹.

Ou seja, esse trecho reafirma que qualquer mudança no “reino da natureza” não é a mudança que Kierkegaard inova em seu projeto, pois está falando de outro campo da possibilidade e ser: o espírito. Dito de outra forma, nos deparamos aqui tanto com duas possibilidades como com duas atualizações. A primeira, direcionada à própria natureza, trata de um vir à existência da possibilidade à atualização num movimento que dá continuidade ao seu estado anterior. Kierkegaard precisa desse processo como um pano de fundo do que procura com a segunda atualização que procura demonstrar. Quanto a esta, limita-se a um ser estritamente histórico em que, submetido de uma mesma maneira à atualização natural, também se encontra frente a uma – segunda – atualização, isto é, a uma existência paradoxal dentro da própria existência. Por isso a primeira existência é necessária, para *repetir-se*.

Para o ser histórico – aquele que interessa a Kierkegaard –, não há uma segunda possibilidade, mas uma primeira e única que continua na primeira existência natural. Até sua segunda existência se dar, a atualização já dada de forma natural ainda é uma possibilidade. Dessa forma, essa possibilidade é uma forma de existir – no sentido natural – ou de preexistir – no sentido do espírito –, em que o ser histórico ainda não se tornou si próprio, que é de fato sua segunda existência e atualização final. Todavia, apenas no sentido de que nenhuma possibilidade encontra sua *própria* atualização, mas que – e é

²²⁰ WYSCHOGROD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, p. 298.

²²¹ *Ibidem*, p. 299, grifo nosso.

esta a questão que diferencia Kierkegaard de outros autores sobre a ontologia – possibilidade é um devir falho e, assim, a atualização do encontro com o eu só pode advir da aniquilação da possibilidade. Ou seja, é preciso *romper* com a possibilidade a fim de o ser emergir. Em termos ontológicos, enquanto possibilidade estiver no horizonte o eu não-é.

3.2. Ontologia cristã

No entendimento cristão da questão do movimento, no entanto, o problema do não-ser para o ser deixa-a mais complexa. Entendemos que não se reverte o fluxo ontológico como Eriksen afirma em seu artigo, pois nessa perspectiva temos que o ser humano, ou ser histórico, um dia já foi um com Deus ou ao menos teve sua relação segura com Ele, porém esta foi perdida com o adentrar do pecado no mundo; o ser se tornou não-ser, ou seja, possibilidade pela primeira vez. Este é o movimento da Queda.

Dessa maneira, o ser de fato se torna não-ser ao contrário do que os autores com que Kierkegaard dialoga propõem. No entanto, o “histórico” não cessa aí. A segunda existência exige um retorno ao ser, ainda que não seja um movimento existencial estritamente necessário, mas sob a categoria da liberdade. Sobretudo porque tornar-se a si mesmo depende dessa relação – perdida – com Deus, por meio da fé ou convicção mais cedo tratada, que será reestabelecida no estágio religioso, interrompendo a (pré-)existência inautêntica até então vivida.

O movimento aqui demonstrado reflete o espírito humano dentro da esfera cristã. Essa segunda existência da qual tratamos até aqui é, como diz Wyschogrod em seu livro, a “existência pessoal do pensador subjetivo”²²², no sentido de que o indivíduo apenas se torna uma pessoa ou si mesmo em sua relação subjetiva com Deus. Assim, ele readquire de alguma forma o que foi perdido com a Queda, isto é, sua relação com o eterno, no entanto, perpassando sua própria história. A originalidade de Kierkegaard não vem de implicar que a existência venha de uma continuação direta da existência natural ou não-pessoal, mas de que a existência – até então concebida na esfera objetiva – levanta questões dentro da subjetividade, aprofundando-as.

Somente chegando a esse lugar é possível ver o porquê desta distinção de Kierkegaard. É também ao colocar esse divisor de águas entre as duas existências que

²²² WYSCHOGRD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, p. 25.

se vê o limite do pensador objetivo. Isto é, como Wyschogrod escreve, Kierkegaard indica pensar que a existência não possa ser definida pela sua própria natureza, pois, uma vez definida, não é mais existência, mas essência²²³. Dessa maneira, a objetividade do pensamento não alcança a própria existência. Dito de outra forma, a distância objetiva não logra trazer o ser humano a existir. Somente o pensador subjetivo cruza essa ponte precisamente porque vai além e, de onde se encontra, consegue gerar *pathos*.

Na paixão, que é a própria imediatez nesse contexto, se completa a descontinuidade da possibilidade-efetividade. Como visto acima, essa é a aniquilação da possibilidade, na qual a mudança genuína se dá e que só pode acontecer no salto, isto é, na fé, cuja base é a relação com Deus. O interior do indivíduo sofre uma transformação, mas tem sua própria mão na ação da qual acaba de ser “vítima”. Por toda sua vida o indivíduo viveu em possibilidade, o que é o mesmo que dizer que sempre esteve em desespero, falhava em existir, mas agora se descontinua e, paradoxalmente, Kierkegaard vê a mudança como um “salto contínuo da existência”²²⁴.

Como uma reflexão subjetiva da estrutura básica do ser, o salto é um processo para o qual uma análise objetiva pode levar, preparando o caminho para isso, mas não o alcançando essencialmente²²⁵. É fácil ver por que Kierkegaard deve insistir nisso uma vez que a inteligibilidade reduziria o salto a uma mediação, que é o oposto do salto.

O fato de que a reflexão não pode mediar os saltos da existência é um resultado de Kierkegaard sobre a identificação de existência com a subjetividade e não com o conhecimento. É a subjetividade e seu necessário acompanhamento, *pathos*, que refletem na realidade humana a efetiva inteligibilidade da existência humana. O conhecimento é sempre de possibilidades, de modos de existência não realizados. Por meio de um envolvimento emocional, o pensador subjetivo é capaz de traduzir para modos de existência as essências que eram previamente possibilidades²²⁶.

Ou seja, para Kierkegaard, somente o envolvimento emocional sem reflexão pode trazer o pensador subjetivo para a sua própria realidade. Apesar de a reflexão e inteligibilidade serem necessários para a história do indivíduo, é apenas na sua negação como eixo da vida humana que este se encontra de fato diante de si mesmo, realizando-se. Posto de outra forma, “[...] o ponto de vista de Kierkegaard não substitui a emoção

²²³ WYSCHOGROD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, p. 25, nota de rodapé.

²²⁴ KIERKEGAARD, S. *apud* Ibidem, p. 28.

²²⁵ Idem.

²²⁶ Idem.

pela reflexão, mas insiste numa reflexão que não apenas calcula, mas que está enraizada na situação existencialmente emocional do pensador subjetivo”²²⁷.

É no salto que a descontinuidade entre possibilidade e existência pode ser feita. Todavia, voltemos a um ponto para entendermos as questões envolvidas em existir para Kierkegaard, pois, como vimos acima, mesmo que passemos a *existir*, há algo que já existia previamente como possibilidade ou eu-não-realizado. O paradoxo de Kierkegaard aqui se fixa – como em tantos outros lugares – em tornar existente aquilo que já existia em outra esfera (natural). Assim, o que sucede é uma repetição.

3.3. Repetição

A dialética da repetição é fácil porque aquilo que se repete o foi, caso contrário não podia repetir-se, mas, precisamente o fato de tê-lo sido faz com que a repetição seja algo de novo. Quando os gregos diziam que todo o conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora a existir²²⁸.

Constantin Constantius brilhantemente expõe, em *A Repetição* (em dinamarquês: *Gjentagelsen*), esse conceito como em poucos momentos o faz em seu livro. Nesse renovar do já existente é que a existência de fato acontece. Ao contrário dos gregos e – até certo ponto – do esteta, a repetição se direciona ao futuro, a um projeto de ser si mesmo. Ela é uma escolha para o indivíduo em seu ato de liberdade. Ninguém será necessariamente si mesmo, de modo que também se poderia dizer, tendo em mente o conceito de escolha em Kierkegaard, que *existir* é optativo. Ou seja, a repetição é livre.

Somente nessas condições é possível uma relação imediata por meio da fé com o poder eterno, Deus, e ter o interior do indivíduo transformado. Assim, o indivíduo realiza as demandas do eterno no temporal e opera seu “retorno” à sua essência, numa dupla expressão. Caso contrário, continuaria a ser objetivo e estaria ainda perdido. No entanto, apesar de haver uma distinção entre ser possível como pessoa e existir como uma, na filosofia kierkegaardiana, “a posição da existência humana está num estado de fluxo constante, avançando e se retirando da interioridade, fazendo a si mesmo no processo”²²⁹. A condição humana “flutua” entre estágios – ou ao menos nada lhe proíbe de tal –, isto é, nenhuma ponte é definitivamente queimada.

²²⁷ WYSCHOGRD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, p. 29.

²²⁸ KIERKEGAARD, S. **A repetição**. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2009, p. 51.

²²⁹ WYSCHOGRD, M. op. cit, p. 33.

Contudo, é preciso notar a relação com o eterno. Aqui observamos ser uma de necessidade. Em outros termos, para ser si mesmo, para *existir*, é preciso recuperar aquilo que foi perdido com a Queda, a relação com Deus. Esse é o movimento dentro do espírito, ou ainda, o processo para se tornar espírito para Kierkegaard – ainda que sob a ótica da repetição já se seja espírito. O devir, isto é, tornar-se si mesmo é a tarefa central dessa filosofia e ontologia. Não há existência sem esse percurso. Eriksen nos diz que é preciso aniquilar a possibilidade para existir, enquanto Wyschogrod descreve que há uma transição de possibilidade para a efetividade da existência na descontinuidade. De alguma forma, ambos falam a mesma língua. O rompimento do qual os dois comentadores falam é o que poderia ser posto como a escolha, a convicção, a expectativa, a fé. Todas elas não fazem parte da essência do homem, pois, se o fizessem, seriam reféns do conceito de necessidade e todo indivíduo haveria de se tornar si mesmo. Mas não é este o caso. Pelo contrário, sob a liberdade – de alguma maneira “à imagem de Deus” –, ela própria está no indivíduo como força criativa, pois “ontologicamente cria aquilo que escolhe. A liberdade, por causa da transformação interior, se torna a verdade daquilo da qual se apropria”²³⁰. Em resumo, a apropriação subjetiva pode criar a verdade e, aí, o sujeito existe. Ou ainda, como Kierkegaard diz em *Fragmentos Filosóficos* (em dinamarquês: *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*), “[...] essa transição de ‘não ser’ para ‘ser’ é de fato uma transição de nascimento [...] chamaremos essa transição de renascimento pelo qual ele [o indivíduo] entra no mundo pela segunda vez [...]”²³¹.

Dentre tantos conceitos, Kierkegaard cria uma dança entre repetição e liberdade, pondo nos ombros do indivíduo a responsabilidade de cessar sua vida como um proto-eu, uma possibilidade de si mesmo e de renascer. Toda a humanidade, para o filósofo, nasce como uma não-existência e cabe a si mesma, individualmente, ainda que poucos o realmente façam, transformar-se continuamente, assim como sua verdade subjetiva. Como alerta Wyschogrod, a “continuação” aqui não trata de um “ser” contínuo, como o de Suárez, Descartes e Espinosa, em que há mais e mais ser nessa continuação da existência, mas da disjunção definitiva de Kierkegaard entre essência-existência; possibilidade-efetividade. O que o contínuo na existência implica é o esforço de saltar qualitativamente a cada pouso posterior, pois a relação com Deus configura apenas um instante: se é e então não se é mais. Uma outra vez é possibilidade. Constantemente o

²³⁰ WYSCHOGROD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, p. 37.

²³¹ KIERKEGAARD, S. **Philosophical Fragments**. Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 19.

indivíduo sofre a Queda, quando perde seu contato com Deus, isto é, sua natural e primeva natureza²³². Ainda que sua emoção seja o salto infinito para o além de suas forças, nas quais reside o humanamente impossível, vez após vez tem de cair e, nesse ato individual, ser de modo também geral o representante de Adão e Eva no adentrar da Queda no mundo. Assim, existir, além de uma tarefa difícil e rara, se torna também uma como a do mito de Sísifo. É a tensão entre eternidade e tempo que move a existência, pois, nas palavras de Wyschogrod, “a realização do homem reside naqueles poucos momentos quando ele sucede em capturar o eterno no tempo, em direção ao fluxo de sua existência”²³³. Como uma onda que vem do próprio horizonte, a existência chega à praia, torna-se ressaca e retorna. Nesse movimento, o eterno deve ser re-escolhido, re-apropriado e re-petido.

Expressamos aqui o esforço do indivíduo através do tempo, como um sujeito histórico. Kierkegaard mostra sua originalidade na existência, pois a põe como uma tarefa da vontade, da emoção e da liberdade. Em outras palavras, o espírito, que é o eu, não foge de sua temporalidade, porém precisa necessariamente da eternidade para voltar a tornar-se si mesmo. Ao contrário de algo ou alguém num não-tempo que encontra existência no tempo, Kierkegaard nos mostra que é preciso encontrar esse não-tempo, isto é, a eternidade – ou Deus –, na própria temporalidade; e, diferentemente dos eleatas – para os quais não há movimento –, de Heráclito – para o qual só há devir – e de Platão – para o qual há a recordação num mundo eterno, mas para trás –, é necessário tornarmos nós mesmos em constantes e repetidos movimentos, pois, sob a força do tempo, perdemos emocionalmente a relação com Deus. Esse é o limite humano. Essa é a gravidade da Queda na correnteza em direção à possibilidade. É preciso, pela vontade constantemente, readquirir tal relação primeva, formando, quando possível na história humana, um único eu.

3.4. A emoção e o paradoxo do eterno no tempo

O destino da individualidade repousa no envolvimento emocional infinito do pensador subjetivo. Como vimos acima, *existir* depende inteiramente disso. Nos deparamos aqui com uma estrutura do eu que só pode vir à tona sob o selo da emoção. Somente ela constrói a ponte, isto é, a tensão necessária, segundo Wyschogrod, da

²³² THEUNISSEN, M. **Kierkegaard's concept of despair**. Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 6.

²³³ WYSCHOGROD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, pp. 43-4.

justaposição ontológica da existência do homem no tempo em sua relação com a eternidade, que é a fonte de sua dialética: o paradoxo²³⁴. Nesse caminho, tempo e eternidade dão as mãos, assim como existência e o Ser puro. Desta forma, a repetição se efetua.

A dinâmica no interior do ser humano, para Kierkegaard, se dá nesse embate entre opostos. Essa é a premissa básica da estrutura ontológica do eu em sua filosofia, pois a tensão ocorre na arena da dicotomia. Não em vão contrapõe-se aqui paradoxo ao desespero²³⁵. Este último é o eu como possível, enquanto o primeiro é a aniquilação da própria possibilidade.

A alma humana é a contradição entre o exterior e o interior, o temporal e o eterno. Ela é uma autocontradição porque aquilo que a faz ser o que é, é o fato de que ela deseja expressar a contradição em si mesma. A alma está, assim, em contradição, e é uma autocontradição. Se não estivesse em contradição, se não estivesse perdida na vida mundana, se não fosse autocontradição, então o movimento seria impossível²³⁶.

Aqui Kierkegaard chega ao ponto em questão. O ser humano é não só uma contradição, mas uma autocontradição, pois sua estrutura, dependendo apenas de suas próprias forças e limites, só consegue se estagnar nessa condição, em que não há o movimento verdadeiro. No entanto, é exclusivamente nesses mesmos termos que o movimento é possível, isto é, seu devir. O homem, somente como alma, é demasiado humano. Antes, é preciso que encontre o eterno, que é o Ser puro, ou seja, Deus. Dessa maneira, enquanto se encontrar em autocontradição, que é sua condição natal, o indivíduo estará em possibilidade. Isso é o desespero.

Contudo, é preciso ressaltar que é precisamente pela existência da eternidade que o homem se desespera. Ela produz a situação onde há um desequilíbrio no interior do indivíduo, ao menos em princípio.

Sem o eterno o homem seria temporalidade pura com nada a temer da mudança contínua do tempo, uma vez que não haveria nada nele que protestasse contra a mutabilidade e quisesse manter sua autoidentidade. Isso significaria que a situação humana é basicamente *não-existente*, pois não haveria nada nela pela qual o sujeito pudesse se relacionar pela subjetividade, sua transformação interior. A transformação interna é possível apenas num sujeito que está no tempo, que se esforça em relacionar o eterno à sua situação no tempo assim dando as duas

²³⁴ WYSCHOGROD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, p. 80.

²³⁵ Seria muito bem possível utilizar as dicotomias: fé x desespero; e paradoxo x contradição. No entanto, procura-se aqui oferecer uma dualidade de opostos que se expliquem em certa medida.

²³⁶ KIERKEGAARD, S. *apud* WYSCHOGROD, M. op. cit., p. 82.

condições pré-requisitadas da subjetividade: o sujeito que se apropria e a eterna verdade que é apropriada. Mas, apesar de o desespero sentir que é a presença do eterno nele que é sua própria causa, ele não pode se voltar contra o eterno e destruí-lo. Essa é a dificuldade do eterno: ele gera um desespero que não consegue acabar consigo mesmo ao consumir-se, pois nada pode destruir o eterno²³⁷.

Wyschogrod nessa citação enfatiza que existir é uma transformação interior e que o homem, por causa de sua própria constituição, se encontra preso às condições as quais o põe em desespero. Em outras palavras, não há fuga do desespero indo contra ele, mas apenas em direção ao eterno que o funda. A existência, que anula o desespero – isto é, a possibilidade de um eu –, é uma força mais criadora que destrutiva. No debater-se dentro da desesperança, não existe mudança ou movimento. Assim, o eu como espírito não pode brotar de um eu uniforme que possua uma identidade homogênea, como é o caso do esteta. A fim de se constituir um eu, é preciso se *movimentar* emocionalmente. Somente assim a existência é dada. Todavia, precisamente existir não é algo que somente o homem por si só pode operar. É preciso, como vimos antes, uma total dependência da relação que o sujeito constrói em seu interior. E a ênfase nesse argumento é porque a relação se dá por meio do eterno, que é, posto de outra forma, por uma relação em que o indivíduo e seu eu sejam constituídos por um outro.

3.5. O outro

O outro é o poder que constitui o que é a própria relação, o certificado de que o ser humano sozinho não pode *existir*, pois, dessa maneira, não há dialética em seu interior e, conseqüentemente, o indivíduo não se repete, não se con-strói. É o eterno no indivíduo, que é o outro, que parte da unidade imediata do eu esteta e o torna ciente de sua própria componencialidade²³⁸, assim alcançando o estágio ético. Diante da escolha e escolhendo absolutamente a própria escolha, o ético se encontra. Todavia, diante da falha ética, o ético alcança seu limite na impossibilidade do cumprimento de sua demanda, encarando a culpa. Quando ele se põe diante do outro novamente, isto é, de Deus, está uma vez mais em relação com o outro e o eterno. Ou seja, transforma a culpa em pecado. E apenas por meio do paradoxo da fé, no colocar paradoxalmente o eterno – ou seja, o outro – no temporal – isto é, o eu – e em sua relação, o homem se encontra consigo mesmo.

²³⁷ WYSCHOGROD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, p. 83, grifo nosso.

²³⁸ Ibidem, p. 87.

No estágio estético, não há nenhum outro, mas somente um ego e seus objetos. No estágio ético, o indivíduo de alguma maneira – também – se ilude com esse outro. Na busca da constituição de si, quando seu eu está vago para si, se projeta na maior oposição imediata da individualidade: a massa. Esse é seu desespero: perder-se na abstração do público, diluindo-se. O que o ético em desespero opera é uma transferência de toda sua responsabilidade para o abstrato, ou seja, o público, que é sua própria invenção. Como diz Richard McCombs, “no sentido literal da palavra, essa abstração monstruosa autodeificante chamada de público é um ídolo”²³⁹. Posto de outra maneira, esse caso é quando o universal está acima do indivíduo. No entanto, não se procura afirmar que a relação com o outro humano seja apenas prejudicial, pois o casamento sana isso em certa medida, mas que, para *existir*, somente o *outro* interno pode ajudar. Nas palavras de C. Stephen Evans em seu artigo *Who is the Other in Sickness unto death?*, “[...] Deus não é o único ‘outro’ com o qual os eus podem se relacionar e assim se tornarem si mesmos, mas Deus permanece o ‘outro’ crucial para a individualidade no maior sentido”²⁴⁰.

Esse outro com o qual o indivíduo deve se relacionar deve estar fora da compreensão da situação humana. Como eterno, ele penetra paradoxalmente o temporal. Tudo isso ocorre no interior do próprio indivíduo, pois este não pode ser apenas temporal ou eterno, mas uma combinação única, isto é, existência²⁴¹. É por meio da consciência da eternidade em si que o ser humano logra em ter consciência de sua própria individualidade. Ao se entender como si mesmo e outro é que a repetição acontece. Assim, o paradoxo do espírito e de sua constituição ontológica para existir se encontra em relacionar o eu com algo não existencial, o Ser puro, eternidade, o outro. E, nessa relação, a tensão cria a própria existência.

Para Kierkegaard, a própria eternidade deve ser um paradoxo, assim como a emoção tensionadora que leva o indivíduo a se relacionar com o eterno. Isso, pois, uma vez que a eternidade sendo um inteiramente outro que está no campo do Ser, já não está mais sob as categorias humanas. Em suma, não é compreensível. Por isso o peso no *pathos*, na emoção e no imediato. O eu e o espírito não podem ser compreendidos em termos éticos. Perante o outro, o eu pode tornar-se si mesmo. E isso só pode se dar no

²³⁹ MCCOMBS, R. **The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard (Indiana Series in the Philosophy of Religion)**. Indiana: Indiana University Press, 1992, p. 53.

²⁴⁰ EVANS, C. S. Who is the Other in Sickness unto death? In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.). **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 8.

²⁴¹ WYSCHOGROD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, p. 91.

estágio religioso, no qual se está diante e se relacionando com o poder que funda tanto o indivíduo, quanto sua individualidade.

Dessa maneira, reafirma-se que a estrutura ontológica do eu, para Kierkegaard, é relacional. Uma vez criando uma ontologia pessoal e cristã, o filósofo dinamarquês procura dar razões para que o indivíduo que sofreu a Queda tenha a possibilidade de se reencontrar com sua fonte e força criadora, que é a base ontológica do eu, para assim estar em devir. Para tanto, não há eu sem outro – e vice-versa. Essa solidão ontológica, em que o indivíduo como eu possível não se relaciona com o Ser puro não-existente, não permite a própria existência do eu, produzindo o desespero. Nas palavras de C. Stephen Evans:

[...] nesse suicídio espiritual no qual o eu se recusa a ser um indivíduo, o desespero é impotente e não pode alcançar sua meta. O eu não pode se separar ontologicamente de Deus: “o eterno numa pessoa pode ser provado pelo fato de o desespero não poder consumir seu eu”²⁴². O poder que fundamenta o eu ontologicamente é mais forte que o eu que deseja se separar e destruir si mesmo, e não permite que o eu perca sua individualidade²⁴³.

Dessa forma, de alguma maneira todo ser humano tem uma garantia em seu horizonte de que *existir* é possível, já que não há liberdade ontológica de Deus, o outro, e que este se encontra no interior do indivíduo. Kierkegaard enfatiza nisso a questão do homem ser relacional desde sua própria estrutura. Mas o indivíduo que não existe ainda, até se relacionar com seu fundamento, também se relacionará socialmente, seja na relação filho/pai, adulto/adulto ou homem/mulher. Não podemos nos enganar aqui, a individualidade é um fenômeno social. Sobretudo tendo em mente *Fryg og bæven*, após o salto da fé, ser necessário pousar novamente no universal, no ético – transformado.

Todavia, o outro “crucial”, como colocado previamente, não existe como os outros humanos, isto é, é apenas essência. Em outras palavras, não podemos conhecê-lo dado tanto pelos limites da razão humana quanto pela distância ontológica entre aquilo que existe e aquilo que não-é. O eterno, ou seja, o outro tem de ser algo desconhecido ao homem – ao menos até onde Cristo não se apresenta nos livros do filósofo dinamarquês.

3.6. O desconhecido

²⁴² KIERKEGAARD, S. apud EVANS, C. S. Who is the Other in Sickness unto death? In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.). **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 10.

²⁴³ EVANS, C. S. op. cit., p. 10.

Noel S. Adams, em seu artigo *The significance of the Eternal in Philosophical Fragments in terms of the Absolute Paradox*²⁴⁴, explora o conceito de desconhecido tão atrelado ao livro de Kierkegaard *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*²⁴⁵. Para ele, não é possível explicar o paradoxo absoluto, que é esse outro; e tentá-lo é se equivocar logo de início com o que seja. Isso ocorre, pois é possível apenas tangenciar o paradoxo, enxergar o seu horizonte, mas não penetrá-lo. A mediação põe o eu e o outro infinitamente distantes no campo epistemológico. Contudo, é possível compreender que haja um paradoxo absoluto, isto é, é possível ter ciência dele, ainda que não se saiba o que seja²⁴⁶.

No entanto, algo se deve saber desse desconhecido, um mínimo para que se possa aplicar conceitos que gerariam o paradoxo. Kierkegaard postula que a compreensão dificilmente demonstraria que esse desconhecido, ou seja, Deus exista, mas ele escreve:

Se, todavia, eu interpretar que a expressão “demonstrar a existência [Tilværelse] de Deus”, significa que eu quero demonstrar que o desconhecido, que existe, seja Deus, então eu não expresse a mim mesmo de maneira feliz, pois eu não demonstro nada, menos ainda uma existência. Mas eu desenvolvo a definição de um conceito²⁴⁷.

E prossegue: “Contudo, há uma relação absoluta entre deus e seus trabalhos. Deus não é um nome²⁴⁸, mas um conceito e talvez por causa disso sua *essentia involvit existentiam* [essência envolve existência]”²⁴⁹.

Assim, a existência de Deus tem talvez uma necessidade *a priori* de existir. Todavia, por esse desconhecido não ser passível de conhecimento, até certo ponto, ele também não existe. A paixão paradoxal do entendimento colide com algo que não pode compreender e demonstrar. De maneira que o desconhecido fica nesta fronteira, onde pode ser vagamente conhecido e, no entanto, mantém-se desconhecido. Eis também o

²⁴⁴ ADAMS, N. S. The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolute Paradox. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

²⁴⁵ KIERKEGAARD, S. **Philosophical Fragments**. Princeton: Princeton University Press, 1985.

²⁴⁶ ADAMS, N. S. The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolute Paradox. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 146.

²⁴⁷ KIERKEGAARD, S. op.cit., pp. 76-7.

²⁴⁸ É possível que aqui Kierkegaard contraponha o *Hashem* judaico para o nome sagrado com a expressão paradoxal de Cristo, do eterno no tempo.

²⁴⁹ Ibidem, p. 80.

paradoxo. Não em vão Kierkegaard nestas duas últimas citações o configura como um conceito.

O que então é o desconhecido? É a fronteira que está continuamente chegando, e, assim, quando a categoria de movimento é substituída pela categoria de repouso, temos o diferente, o diferente absoluto. Mas é o absolutamente diferente no qual não há uma marca distinguível. Definida como o absolutamente diferente, isso parece ser o ponto de ser revelado, mas não, porque a compreensão não consegue sequer pensar essa diferença absoluta; não consegue negar absolutamente si mesma, mas usa a si mesma para esse propósito e consequentemente pensa a diferença em si mesma, o que pensa por si mesma. Não pode absolutamente transcender si mesma e assim pensar como acima de si mesma apenas a sublimidade que pensa por si mesma. Se o desconhecido (o Deus) não é somente a fronteira, então a ideia sobre o diferente está confusa com as várias ideias sobre o diferente. O desconhecido é então διασπορά [dispersão], e a compreensão tem uma seleção atrativa de dentro do que está disponível e o que a fantasia pode pensar [...]²⁵⁰

Dessa maneira, Kierkegaard demonstra as voltas que a compreensão precisa dar dentro de seus próprios limites para esboçar o que pode conhecer do desconhecido, ou mesmo do que pode desconhecer. Como diz Kierkegaard, “o indivíduo não pode racionalmente entender o paradoxo, mas pode esperar entender racionalmente por que o paradoxo não pode ser compreendido”²⁵¹. Mas, como visto anteriormente, o desconhecido deve ser algo absolutamente diferente do indivíduo. Para tanto, um é essência, e o outro, existência em termos ontológicos naturais. Todavia, a diferença principal é a causada pelo próprio indivíduo, o pecado.

Essa é, como Kierkegaard diz, a inverdade do indivíduo. Ele peca e escolheu pecar, por isso sua Queda. O mesmo já não ocorre com Deus. Porém, a razão humana não é suficiente para compreender o estado pecador, somente Deus pode ensinar sobre si e a diferença entre ambos, homem e divindade.

3.7. Paradoxo absoluto

Mas como Deus, que é pura Essência e está fora de qualquer mediação, pode entrar em contato com o que existe? Eis o paradoxo absoluto. Nesse intuito, Kierkegaard vai de alguma maneira ao encontro de Leibniz em sua *Monadologia*, ao afirmar, como

²⁵⁰ KIERKEGAARD, S. **Philosophical Fragments**. Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 86-7.

²⁵¹ KIERKEGAARD, S. *apud* EVANS, C. **Stephens. Kierkegaard on faith and the self**. Waco: Baylor University Press, 2006, p. 125.

Climacus, que Deus não só pode como deve tomar a forma humana²⁵² a fim de ensinar a consciência do pecado aos mortais.

Dessa forma, nos deparamos com a duplicidade do paradoxo absoluto, pois “ele manifesta a si mesmo como absoluto – negativamente, ao ressaltar a absoluta diferença do pecado e, positivamente, ao querer anular essa diferença na igualdade absoluta”²⁵³. Dito de outra forma, Deus, o criador e desconhecido, deve existir na forma de servo também e tornar-se conhecido. Diante da Essência pura existente, o gênero humano pode entender não tanto o que seja este desconhecido, mas o que faz dele a diferença absoluta, isto é, a impossibilidade de pecar.

De fato, Deus não pode pecar e é exatamente esta a diferença absoluta entre si e o homem. Mas o paradoxo absoluto não reside nisto, pois não há duas forças opostas em alguma concordância. O paradoxo absoluto de Deus só pode existir na figura de Cristo, uma vez que é ela que *existe* e se encontra humano, isto é, do outro lado da ponte do pecado. No entanto, como nota Adams, “[...] o estado de estar em pecado é um estado no qual uma pessoa pode adquirir apenas se ela tem a habilidade de livremente escolher ser pecadora”²⁵⁴. Só seria um paradoxo, então, se – para além da expressão do eterno no tempo –, apesar da condição pecadora humana, Deus *escolhesse* livremente não pecar. Nessa perspectiva, o desconhecido se fez – também – conhecido; o diferente se tornou – também – igual.

Deus, contudo, pode não ser passível de pecar ou em liberdade nunca escolher pecar. Em Essência, nos parece que Kierkegaard escolhe o primeiro; em existência, o segundo. Para possivelmente explicar o paradoxo absoluto, necessitamos de outro trabalho de Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, no qual pecar é definido como também errar eticamente *perante* Deus, que seria não *querer* ser si mesmo. Dessa forma, Deus, uma vez encarnado, humano e pecador – ao menos em sua constituição humana –, talvez tenha por necessidade ter seu estado pecaminoso, que existe mesmo que não tenha pecado, pois tem a Queda em si também, perante Ele próprio. Como James Collins escreve: “A encarnação significa que o eterno está sujeito à lei do devir, que o Todo-

²⁵² ADAMS, N. S. The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolute Paradox. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 155.

²⁵³ KIERKEGAARD, Søren. op. cit., pp. 93-4.

²⁵⁴ ADAMS, N. S. The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolute Paradox. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 157.

Sagrado tomou para si as condições de uma existência pecaminosa, de que Deus se tornou Homem”²⁵⁵.

E o paradoxo absoluto da diferença absoluta, que é o pecado, seria possível somente na condição de que, sendo a Essência pura e *conhecendo* a si mesma, isto é, não sendo desconhecida, anula-se a diferença absoluta, pois não é possível pecar perante si mesmo, mas apenas perante Outro, o que Deus encarnado não pode fazer devido à sua própria constituição paradoxal. Não há distância para a diferença e o outro se dar nesses termos.

Mesmo aqui, porém, é preciso diferenciar duas coisas em relação ao pecado: seu aspecto qualitativo e o quantitativo. O primeiro se refere à condição pecadora do gênero humano; o segundo à ação antiética perante Deus, relacionada ao não querer ser si mesmo. O que buscamos evidenciar é que possivelmente o paradoxo absoluto enfrente apenas a primeira metade dessa dupla categoria do pecado, pois a segunda está condicionada à livre vontade. Assim, Deus encarnado pode realmente não escolher pecar, mas o paradoxo absoluto, na nossa interpretação, se encontra em, apesar da condição humana em pecado, *existir* como um Ser não-pecador.

Entretanto, ainda que Jesus errasse eticamente, por ser ele mesmo Deus, talvez sua ação já fosse por definição uma que já tenha a ética suspensa. Assim, tudo o que faz está elevado pela religiosidade e tem sua validade em virtude do absurdo (ou, em termos abraâmicos, que a impossibilidade a ele seja possível), mostrando que, nessa perspectiva, não se poderia trilhar um caminho errado, pois o ético estaria sendo reescrito a cada ação da própria Essência existente. Todavia, é preciso ressaltar ainda uma terceira definição possível, segundo a qual Jesus, por ser filho do Espírito Santo e não de um homem de fato, não contém em si a Queda de Adão e, por isso, tanto não contenha em si o pecado qualitativo quanto o quantitativo, resguardando sua paradoxalidade apenas à Essência existir; ao eterno se encontrar no tempo.

O paradoxo absoluto, dessa forma, pode ser interpretado de diversas maneiras. Mas a intersecção entre elas se dá porque Deus encarnado é tanto si mesmo – humano – quanto o Outro inteiramente; existência e Essência; diferente e igual; mutável e imutável;

²⁵⁵ COLLINS, J. *apud* LIN, T. M. **Paradox in the thought of Søren Kierkegaard**. Boston University Graduate School, Ph.D. thesis, 1969, p. 131.

histórico e eterno²⁵⁶. Tal então é a natureza paradoxal da encarnação do absoluto, como Adams postula em seu artigo:

[a ideia de Deus vir a existir] é paradoxal por causa da implícita suposição de que Deus é atemporal, e isso por causa também da suposição de que aquilo que é atemporal não vem a existir, uma vez que uma coisa que vem a existir implica que sua natureza não seja atemporal. Então, se essa leitura estiver correta, o paradoxo absoluto tem relevância não apenas quanto à questão do porquê a razão humana tem dificuldade em explicá-la, mas também quanto à questão de como a razão humana deve conceber a possibilidade de que alguma coisa que é essencialmente atemporal possa vir a existir (isto é, vir ao tempo)²⁵⁷.

Dessa forma, podemos entender que a *existência* de Deus só pode vir a ter coerência, para Kierkegaard, se necessariamente tiver em sua própria estrutura uma autocontradição interna ou, dito de outra forma, uma impossibilidade lógica que vai, para sua própria compreensão pelo indivíduo, ter de ser o objeto da fé estando tanto além quanto aquém da razão.

3.8. Momento

Deus encarna fazendo-se servo e humano, a fim de ensinar o homem sobre a diferença e consciência do pecado. É nesse processo que o ensino é possível e a relação professor-aluno se dá. Apenas na horizontalidade a palavra pode ser ouvida e mediada até certo ponto. Esse é o momento decidido pela própria eternidade. Para tanto, o momento é o paradoxo.

Sem o momento [*Øieblikket*] e sua importância, seríamos socráticos e estaríamos sempre relembrando a Essência. Isto é, se, como Sócrates, fosse-nos ensinado algo que já estivesse em nós mesmos, o professor perde sua importância, pois a verdade sempre se encontrou em nós, ainda que de forma esquecida. Aqui a verdade essencial é imanente. Dessa forma, o momento do ensino não é significativo já que nada que já não estivesse no indivíduo é *readquirido*. Nessa perspectiva, não podemos falar de Queda. Por outro lado, na forma não-socrática e cristã, o momento (do ensino) é significativo, se igualando ao paradoxo absoluto. A Essência já não é algo passado – ou socrático –, pois veio a *existir* para tornar a necessidade de outro, que é o inteiramente Outro, na ação livre

²⁵⁶ Isso é paradoxal ainda que o próprio eterno esteja no indivíduo (temporal) também e que, como vimos, o eterno, que é Deus, tenha de vir a existir, ou seja, a ser também histórico.

²⁵⁷ ADAMS, N. S. The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolute Paradox. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 162.

a forma na qual alcançamos a verdade. Para nos relacionarmos com essa Essência que existe paradoxalmente, não a relembramos, mas precisamos da fé por meio desta Revelação externa, não imanente e transcendental.

Agora se nós assumirmos que a estrutura é como havíamos assumido (e se não o fizemos, voltamos a Sócrates), isto é, que o próprio professor provê ao aluno a condição, então o objeto da fé se torna não o *ensinamento*, mas o *professor*, pois a essência do socrático é que o próprio aluno seja a verdade, tenha a condição, e possa dispensar o professor. De fato, a ajuda às pessoas para estarem aptas a fazer isso constitui a arte socrática do heroísmo. A fé, então, deve constantemente se apoiar firmemente no professor. Mas a fim de o professor estar apto a dar a condição, ele deve ser Deus; e a fim de o aluno ter posse disso [o momento] ele deve ser humano. Essa contradição é por sua vez o objeto da fé e é o paradoxo, o momento²⁵⁸.

A fé tem seu papel importante aqui porque é a paixão que se relaciona com o absurdo e o paradoxal, isto é, a encarnação de Deus, a existência de um Deus-humano. A razão – e o entendimento – é limitada para tal tarefa e detecta, segundo Kierkegaard, sua própria queda. Contudo, o paradoxo e o entendimento entram em mútuo acordo quando estão sob o momento da paixão. Em suma, é na – nova – imediatividade que o paradoxo é “compreendido” sob a lente da consciência.

O indivíduo recebe a condição no *momento*, que é o paradoxo e objeto da fé. Nele, há a compreensão da verdade eterna que não acontece no próprio campo da compreensão, a razão. Isso, pois a razão faz parte da própria Queda²⁵⁹. Assim, a razão humana é tanto limitada quanto limitadora por causa da diferença absoluta, ou seja, a natureza corruptora do pecado. Sobre isso, Adams comenta:

A ideia que sustenta essa visão parece ser a noção de que o pecado é tanto *substancialmente* ou *absolutamente* corruptor à razão humana; ou seja, isso implica a suposição de que o pecado mudou a natureza da humanidade a tal ponto que a habilidade de raciocinar dos seres humanos não é apenas imperfeita, mas talvez inteiramente inconfiável. É algo como essa ideia, eu penso, que é feita para afirmar que a razão humana é *decaída*²⁶⁰.

Dessa maneira, o momento vem também para ensinar ao homem seu próprio limite a fim de que, descobrindo tal horizonte, possa vislumbrar por outros meios, que não a

²⁵⁸ ADAMS, N. S. The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolute Paradox. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 160.

²⁵⁹ Possivelmente Kierkegaard teria conectado como simultâneo a Queda e comer da fruta do saber do bem e do mal por Adão e Eva.

²⁶⁰ ADAMS, N. S. The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolute Paradox. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 163.

razão: o paradoxo absoluto. Do contrário, se a razão não fosse limitada e limitadora, não haveria o que não compreender, não haveria diferença absoluta e, em última instância, não haveria Deus. Tudo seria compreendido, não haveria o Outro ou o desconhecido e muito menos uma consciência do pecado já que não haveria ninguém perante quem errar eticamente ou não querer ser si mesmo. A equação de sua metafísica de Deus só funcionaria nesse formato. No entanto, o momento, que mostra na consciência do pecado os limites da razão, não faz outra coisa que um outro movimento socrático. Talvez aqui pouse a ironia kierkegaardiana, pois o que seria mostrar o limite da razão humana se não mostrar que, diante do absoluto, o indivíduo “nada sabe”? Ou ainda, que à razão é preciso que *saiba* que, nesse campo, nada sabe.

Contudo, a razão, apesar de *decaída*, tem de fato seu valor na vida humana. O ser humano precisa dela, pois faz parte de seu percurso em direção a si mesmo. Aquilo para que Kierkegaard nos alerta é que a razão, no campo religioso, está deslocada. De fato, ela pode ter seu papel na própria discussão religiosa, mas a consciência do pecado só pode ser adquirida no *momento* significativa. E, aí, o ser humano se encontra ignorante.

Para religar-se com Deus, isto é, a Essência, em termos bíblicos, seria preciso que o ser humano estivesse como antes da Queda, como antes da razão, porém, uma vez sendo um ser histórico, perpassa pela mediação. De fato, há outros fatores que diferenciam homem de Deus, mas é preciso atentar aqui ao quão importante é o papel da razão nessa própria diferenciação absoluta. É isso de que se trata o momento.

Muitos comentadores dirão que é aqui e no papel da fé que Kierkegaard se mostra um irracionalista. No entanto, seu trabalho está mais para encontrar os limites e os terrenos onde fé e razão devem trabalhar. Em suma, onde o paradoxo e a lógica de não-contradição residem.

[...] se o paradoxo é a contradição formal e pode ser conhecida como tal, Climacus enfraqueceu completamente seu objetivo. Aqueles que assumem que a encarnação é uma contradição lógica acreditam que nós temos uma compreensão clara do que significa ser Deus e ser humano. Deus é infinito, eterno e onisciente; seres humanos são finitos, temporais e limitados pelo seu conhecimento. Assim nós podemos saber que os predicados “Deus” e “ser humano” são logicamente exclusivos. Tudo isso presume que nós temos um entendimento natural e confiável de tanto Deus quanto dos humanos.

A razão da encarnação, na perspectiva de Kierkegaard, é precisamente desafiar essa presunção²⁶¹.

²⁶¹ EVANS, C. S. **Kierkegaard on faith and the self**. Waco: Baylor University Press, 2006, p. 122.

O filósofo dinamarquês, por meio de Climacus, tenta mostrar que é falsa a visão socrática de que a verdade essencial e o conhecimento de Deus nos são possíveis e imanentes. Entendê-los seria o mesmo que ir contra a natureza absoluta e diferente de Deus, assim como de sua verdade. Pelo contrário, o ser humano carece da verdade e da condição para adquiri-la, o que só seria possível por meios externos, isto é, a revelação.

O momento vem com este propósito: a tensão entre a razão e o paradoxo. Do contrário, só restaria ao ser humano a razão, e o paradoxo seria algo conhecido e compreendido; não seria um paradoxo. Mas o que se *revela* é, segundo Evans, um problema com o equipamento conceitual. Preferimos, contudo, chamar de mau uso da razão ou do próprio equipamento conceitual, uma vez que pensamos que ela tem sua plena capacidade dentro de seus limites, assim como a própria fé tem em seus. Um não adentra o campo do outro. Evans acertaria nesta descrição com esta pequena mudança:

Um paradoxo é uma aparente contradição. Em geral, a descoberta de um paradoxo é o resultado de um encontro com a realidade com a qual nossos conceitos são inadequados para lidar, uma realidade que nos amarra num nó conceitual. Quando nós tentamos entender isso, acabamos dizendo coisas autocontraditórias, mas isso não significa que a realidade que encontramos é em si autocontraditória. Significa que há um problema com nosso [uso do] equipamento conceitual²⁶².

Assim, é preciso especificar o propósito de cada “equipamento” que usamos para poder julgá-lo problemático. Para tanto, a questão se resumiria a definir bem a finalidade, ou ainda, os limites da razão e da fé. Do contrário, se se julga o equipamento conceitual – a razão – pertinente a Deus, não há necessidade de Revelação. A vinda de Cristo se torna uma redundância, pois nada pode ensinar que a razão já não alcançasse por si só.

Para aquele que não rende sua razão perante a fé, a condição nunca lhe será concedida e a Revelação será ainda a verdade velada. Continuará em inverdade e não terá a paixão para se encontrar com a realidade, com o próprio Cristo. A esse homem agarrado à razão, o absurdo sempre será absurdo e sua pecaminosidade ainda garantirá que o paradoxo continue um paradoxo para si. Longe do *momento*, sua razão não deseja sua própria queda do centro de suas ações, nem se tensiona. É uma grande torre que o indivíduo defende com toda a humanidade, ainda que do lado de dentro, aprisionado.

De uma mesma forma, a razão é para o infiel, este que não conhece a paixão da segunda imediatez, seu maior tesouro. A mediação e seu conhecimento são os tijolos

²⁶² EVANS, C. S. **Kierkegaard on faith and the self**. Waco: Baylor University Press, 2006, p. 123.

do que conhece por eu. Assim, como se colocaria frente ao paradoxo? Como se colocaria frente ao absurdo? Como se colocaria frente a um novo eu? Para tanto, Evans responde:

A pessoa de fé não é alguém que tenta fazer-se acreditar naquilo que sabe que não é verdade ou em algo que ela não tem nenhuma razão para acreditar ser verdade. Antes, é alguém que agora tem boa razão para desconfiar de suas antigas ideias sobre o que é verdade, como resultado de um encontro com a realidade²⁶³.

Dessa forma, a pessoa de fé apenas pode se tornar um novo eu. Ou seja, *repetir-se* ou *renascer* se operar o que aqui também poderia ser chamado de resignação infinita, pois a fim de ter fé o indivíduo necessita da deslocamento-gestáltica, que é quando Deus e a fé são o fundamento do interior do indivíduo em detrimento da razão, mas não em sua exclusão. A resignação aqui destaca-se por destronar a razão do centro da vida, mas principalmente por entender a pecaminosidade que detém o ser humano da compreensão própria de Deus com sua razão e por colocar o paradoxo como eixo da consciência da diferença e do Outro absoluto, assim como do desconhecido.

Nesse movimento de renovação, o indivíduo se torna si mesmo. De alguma forma ele cresce ao saber de sua pequenez diante do absoluto, do que não pode compreender. Mas o que dá combustível para isso acontecer é também uma transição de uma paixão para sua paixão oposta; do orgulho à humildade.

3.9. Humildade

A humildade talvez seja o primeiro passo de desarmamento do indivíduo para tantas outras ações em seu interior ter um início. Nas palavras de Evans:

O encontro com Deus no tempo faz ser possível ao indivíduo reconhecer a falência da razão autônoma, mas não se faz necessário. O que é necessário é o abandono do orgulho e a aquisição da humildade. Para evitar o espectro de predestinação determinista, Kierkegaard viu como necessário ver o indivíduo como que retendo alguma habilidade natural e intelectual, isto é, a habilidade de reconhecer sua inabilidade, assim como a sabedoria de Sócrates consistiu em seu honesto reconhecimento de sua ignorância. Até mesmo isso torna-se possível pelo encontro com Deus, mas isso não é o reconhecimento o qual Deus força em alguém. Tal transformação do orgulho à humildade é essencialmente moral e prática, por mais vastas suas consequências intelectuais, e isso é apropriadamente entendido como residindo dentro da vontade. Vendo a paixão da fé como fundamentada no salto da vontade, Kierkegaard não está apoiando a

²⁶³ Ibidem, p. 130.

manipulação de crenças, mas reconhecendo o papel essencial que o caráter moral tem na questão da verdade²⁶⁴.

Na vontade, Kierkegaard pende a balança para a fé e para a humildade. Afinal, não há relação com Deus sem tanto o reconhecimento da inabilidade racional humana para a tarefa de ser si mesmo quanto ao reconhecimento de sua própria pequenez perante Deus, como fundador de sua existência. De alguma maneira, como Prometeu com o fogo, a humanidade tem no fruto do saber do bem e do mal, a razão como ameaça contra Deus, segundo a própria serpente. Em Gênesis 3:4-5, “certamente não morrerão [...] seus olhos se abrirão e vocês serão como Deus”²⁶⁵. Aqui o orgulho engana o homem em três pontos: 1) a morte não atingirá quem tiver a razão, sendo que, como veremos com o conceito de desespero, na verdade quem se agarra à razão é precisamente aquele que carrega a morte; 2) os olhos de fato se abrem, mas é preciso de alguma forma não parar aí, fechá-los ou, diante de Deus, ver que se está nu; 3) ser como Deus é colocar-se como o Outro, que é, supostamente, não mais desconhecido e, assim, fundador de si próprio. Neste último, o orgulho alcança seu ápice, assim como o desespero em tornar-se algo que não é, ainda que pense que se queira ser si mesmo.

Evans observa também que a dificuldade em se acreditar na encarnação de Cristo, isto é, a *existência* de Deus não vem de uma complexidade conceitual, mas do próprio orgulho humano.

Nós temos dificuldade em acreditar porque nós somos egoístas e temos dificuldade em compreender uma ação que é puro altruísmo. Nós temos dificuldade em acreditar porque nós somos orgulhosos ou não desejamos reconhecer que há realidades nós não podemos alcançar. [...] Em *Sygdommen til Døden*, a questão é feita claramente: “A real razão pela qual as pessoas estão escandalizadas pelo cristianismo é porque ele é alto demais, porque seu objetivo não é uma meta para pessoas humanas, porque ele quer fazer dos seres humanos algo tão extraordinário que não conseguem alcançar com o pensamento”²⁶⁶.

Nosso egoísmo e orgulho nos afunda e ancora no reino do desespero e da incompletude. Com eles, o ser humano não se eleva e se torna si mesmo. A razão, que também faz parte desse espectro de alguma forma, torna possível ao indivíduo entender sua situação, isto é, que não há nada superior à razão, pois não “compreende” o paradoxo, ou ainda, que não compreende os limites de sua própria racionalidade. De fato,

²⁶⁴ EVANS, C. S. **Kierkegaard on faith and the self**. Waco: Baylor University Press, 2006, p. 130.

²⁶⁵ Gênesis. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 3, vers: 4-5, p.5.

²⁶⁶ EVANS, C. S. **Kierkegaard on faith and the self**. Waco: Baylor University Press, 2006, p. 130.

ele tem razão, mas o paradoxo não foi feito para o entendimento humano. E eis o seu erro: o mal uso de sua razão.

Assim, diante do paradoxo, o ser humano tem apenas duas reações: o escândalo ou a fé. Se não abdicar da razão (como centro de sua existência) e do orgulho, terá a primeira; se conseguir, terá a segunda. E, então, em humildade permitirá a consciência de si e a transparência do indivíduo. É nessa paixão não tão comentada na obra de Kierkegaard que a onda se inicia do outro lado do oceano.

3.10. Transparência e nada

A humildade, dito de outra forma, não é outra coisa que tornar-se nada diante de Deus. O conceito de alguma maneira já foi abordado em *Enten-Eller Parte II*, mas aqui lidamos com o absoluto. Como diz Kierkegaard em *Dezoito discursos edificantes* (em dinamarquês: *Opbyggelige Taler*):

Somente quando ele próprio [o indivíduo] se tornar nada, Deus pode brilhar através dele para que ele se torne como Deus. Por mais grandioso que ele seja, não pode expressar a semelhança de Deus; [...] É precisamente quando o mar exercita toda sua força que não consegue refletir sua imagem do paraíso acima, e mesmo o menor movimento significa que não o reflete puramente; mas quando se torna imóvel e profundo, então a imagem do paraíso se afunda em sua própria nadaidade²⁶⁷.

O movimento em direção ao nada é paralelo ao da humildade e, possivelmente, ao de resignação infinita. Aqui, a força é desnecessária, assim como qualquer esforço racional. Kierkegaard descreve talvez uma forma de ataraxia, de modo que o estético e o ético não estariam negados, mas fora do centro da ação humana. Nessas águas calmas de superfície lisa, há uma transformação do eu *em* Deus. Ou seja, só no reflexo, só na transparência o indivíduo pode ser *como* Deus. Ou seja, nas palavras de George Pattison em seu artigo »*Before God*« as a *Regulative Concept*: “Tornar-se transparente a fim de refletir ou espelhar sem qualquer elemento mediador a ficar no caminho pareceria ser a única base na qual a vida religiosa pode ser construída”²⁶⁸. Isso, pois o encontro com o paradoxo deve ser algo pessoal e imediato. Concomitante a isso, ao se tornar *como* Deus, o indivíduo é capaz de “conhecê-lo”.

²⁶⁷ PATTISON, G. »Before God« as a Regulative Concept. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 75.

²⁶⁸ Idem.

Entretanto, é importante ressaltar o caráter análogo a Deus, pois, na transparência, refletimos Deus, mas não nos tornamo-Lo. É preciso atentar a essa metáfora que Kierkegaard utiliza. Deus se apresenta em nós por meio de um reflexo, pois é preciso que seja outro, um algo exterior e desconhecido que se apresenta apenas num vácuo, que é o nada. Ou seja, é preciso dar lugar a Deus no interior da vida a fim de que na calma superfície possamos ter consciência Dele. Mas, para Pattison, a questão é um pouco mais complicada: “O eu não é apenas uma superfície que reflete a imagem divina, mas reflete a si mesmo para si mesmo e essa estrutura de autorreflexão determina a totalidade do alcance da vida consciente”²⁶⁹.

Devemos tomar a autorreflexão como uma imediaticidade permitida pela transparência. Por outro lado, a própria imediaticidade relaciona-se consigo mesma e, em virtude disso, a reflexão tem *conhecimento* de tudo. Como afirma Pattison, a fé e a relação com Deus são, para os pseudônimos Frater Taciturnus e Assessor Wilhelm, virtualmente idênticas a se tornar transparente²⁷⁰. Dessa forma, observa-se que há diversos movimentos paralelos na mesma direção a fim de o indivíduo se tornar espírito. Em *Discursos Edificantes em Vários Espíritos* (Em dinamarquês: *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*), Kierkegaard esclarece:

Se uma pessoa vê sua imagem no espelho do mar, então ela vê sua própria imagem, mas o mar não é a imagem da pessoa, e quando ela vai embora, a imagem também se vai. O mar não é a imagem e não pode reter a imagem. Como isso pode acontecer a não ser pelo fato de a forma visível, precisamente através de sua visibilidade, seja impotente [...] para refletir si mesma num outro de tal modo que esse outro retenha a imagem quando a forma se retira. Mas Deus é espírito, é invisível, e a imagem do invisível é igualmente invisível; assim o Criador invisível reflete a Si mesmo na invisibilidade, a qual é característica do Espírito, e a imagem de Deus é precisamente a glória invisível [...] uma vez que Deus é invisível, ninguém pode visivelmente assemelhar-se a Ele [...] ser espírito, essa é a glória invisível do homem.²⁷¹

Apesar da invisibilidade de Deus, é preciso do nada para metaforicamente acalmar a superfície a fim de ser possível a autorreflexão do outro, do desconhecido e do absoluto. Apenas no vácuo criado pela humildade e por esse “tornar-se nada” que, paradoxalmente, o indivíduo se torna algo, si mesmo, aquilo que também já era. Ou seja, a partir do nada a existência humana se forma.

²⁶⁹ Ibidem, p. 76.

²⁷⁰ Ibidem, p. 78.

²⁷¹ KIERKEGAARD, S. *apud* PATTISON, G. »Before God« as a Regulative Concept. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 79.

Nessa nadidade, em que a reflexão acontece, a transparência não é outra coisa além da pureza do coração. Não podemos adquirir isso no nada em relação ao outro de Fausto, como descrito em *Enten-eller*, mas em humilde relação ao Outro somente. Ambos são um mesmo movimento. É o reconhecimento de si como nada, como algo incompleto que conecta o indivíduo à sua Essência, permitindo-lhe *existir*, pois, aí, se torna autotransparente e consegue ver tanto através como além de si mesmo. No entanto, para essa dupla visão e percurso acontecer, é necessário que haja um outro, um inteiramente Outro que me possa ser objeto, ainda que desconhecido e invisível. Eis o paradoxo.

4. Conclusão à Primeira Parte

Até aqui, procuramos analisar os diversos sentidos que Kierkegaard emprega para o conceito de paradoxo. Para tanto, perpassamos conceitos que nos dessem clareza sobre onde estamos pisando na filosofia kierkegaardiana, passando pelos três estágios da vida: o estético, o ético e o religioso. Nosso intuito residiu em traçar um percurso claro por onde o paradoxo se apresentava ainda que sua marca não estivesse clara ou explícita.

No estágio estético, em *Enten-eller Parte I*, observamos que a expressão do paradoxo se dá quando, diante da escolha, o indivíduo se encontra numa situação sem saída. Não há como ter certeza por opção A ou B: escolher é a última coisa que ele procura, pois a ação lhe é impossível. Passivo, procura ter todas as opções abertas sem de fato nada ter para si. Crê ter, no possível, alguma realidade. Ou seja, pensa ter tudo ao não ter nada – escolhido. No entanto, nesse intuito de autoengano, o indivíduo esteta paradoxalmente também se manifesta em um incessante movimento, ainda que seja sempre no mesmo lugar. Ele está constantemente preso numa ofensiva estática, caindo na terceira subcategoria da definição de paradoxo posto na introdução, a saber, na aparente autocontraditória dualidade de elementos opostos, expressado aqui no movimento parado e na posse vazia.

No estágio ético, analisamos *Enten-eller Parte II* sob o pseudônimo de Juiz William. É no ato da escolha que o paradoxo mostra sua face mais significativa nesta esfera. Na primeira ação do indivíduo, ele faz uma escolha – por seu eu – e dá vida a ela ao mesmo tempo em que sua própria escolha dá vida ao eu que escolhe. Ambos, escolha e indivíduo, dão vida a si mesmos quando o indivíduo está disposto a escolher absolutamente, escolher a razão da própria escolha, si mesmo. Assim, temos a segunda

subcategoria do paradoxo em que: 1) a lógica de causa e efeito é distorcida, ou melhor, entrelaçada; e 2) há uma redundância impossível na causalidade, uma vez que o indivíduo vem a existir – espiritualmente – ainda que – naturalmente – existindo.

No estágio religioso, nos deparamos com a personagem Abraão, em *Frygt og Bæven*, de Johannes de Silentio. Aqui o paradoxo é o absurdo, que é de alguma maneira, o seu verdadeiro e mais profundo sentido em Kierkegaard. Abraão tem de sacrificar seu filho, ainda que seja seu único. Ele acredita que Deus cumprirá com sua promessa de ter inúmeros descendentes, apesar de estar pronto a sacrificar o único meio de isso acontecer, Isaque. O que faz é ir em direção ao impossível, àquilo que não pode ser compreendido e, para tanto, se resigna infinitamente. De maneira que, em sua fé, o impossível se tornou possível em virtude do absurdo, isto é, paradoxo. E, neste contexto, o conceito de paradoxo se encontra na primeira subcategoria de nossa definição, pois vai contra a reflexão.

Na última parte, discutimos outros conceitos relacionados ao paradoxo, como a repetição, o momento, o outro, o desconhecido, a humildade e a transparência. De alguma maneira, este final se preocupa com a perspectiva mais filosófica do estágio religioso. Nos utilizamos especialmente de duas obras de Kierkegaard: 1) *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*; e 2) *Gjentagelsen*, além de comentadores. Dividimos o paradoxo de duas formas. Primeiramente, lidamos com ele no próprio indivíduo e em seu *existir*, isto é, renascer ainda em vida. Posteriormente, lidamos com a encarnação do eterno, ou seja, o *existir* da Essência pura. Neste último, lidamos tanto com a primeira subcategoria, pois é preciso ter fé que algo assim seja possível, indo contra a razão, como também com a terceira, uma vez que o Eterno e o temporal se tornam um numa dualidade de opostos. Ambos os conceitos são paradoxais uma vez que lidam com a coexistência não-contraditória de diversas dualidades de opostos, como a do eterno e do temporal. Esse processo de ambos abre uma comunicação, que é o ensino, o que Kierkegaard chama de “momento”. Isso permitirá ao homem ter consciência de si e da diferença absoluta que o separa de Deus. Mas, para tanto, é preciso que seja humilde e esteja transparente para si mesmo, pois somente assim o paradoxo poderá ser alcançado pelo espírito do homem.

PARTE II – DESESPERO

5. A estrutura do Eu – com relação aos elementos da síntese

Nesta segunda parte, discutiremos o conceito de desespero largamente explorado na obra de Kierkegaard: *Sygdommen til Døden*, de 1849. Nesse livro, há em sua primeira parte uma abordagem psicológica e, na segunda, uma teológica. No intuito de seguir sua linha de raciocínio, dividiremos, de maneira geral, nossa análise, procurando também espelhar o modo como foi organizado nosso encontro com o conceito de paradoxo.

Em *Sygdommen til Døden*, Kierkegaard cria tantas fórmulas para o “sistema” que procura promover, que é impossível não encontrar as mesmas citações em diversos artigos e livros sobre o filósofo dinamarquês. Um deles é uma das iniciais definições do eu: “Um ser humano é espírito. Mas o que é o espírito? O espírito é o eu. Mas o que é o eu?”²⁷². A questão sobre o eu foi fundamental no Romantismo alemão, tendo sido abordada em primeiro plano em Fichte, Schelling, e com algum peso em Hegel. Diferentemente de Kierkegaard, o eu dos românticos situa o homem como própria medida.

²⁷² KIERKEGAARD, S. *apud* GLENN Jr., J. D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: Perkins, R. L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 5.

Hegel, ao contrário, em seu Sistema, minimiza o eu e dele faz a simples certeza de si (Ciência da lógica, I, 1). O que procura é um saber para o qual a distinção entre o eu e o não-eu, entre a subjetividade e a objetividade, desapareça sob a união, um saber absoluto²⁷³.

No entanto, Kierkegaard se nega justamente a assumir tal união. Para ele, o eu é eu como relação, isto é, não estável e uno, mas instável, variável, frágil, sujeito à angústia, à indecisão, à doença, à morte²⁷⁴. Não em vão pudemos ver na primeira parte desta pesquisa o movimento incessante na dinâmica do espírito. Assim, mais do que tratar do eu em seu maior grau maior de consciência, trataremos o eu e sua estrutura em termos de desequilíbrio interior, que é, paradoxalmente, ainda um eu – porém não um *repetido* –, dado também pelo fato de já termos discutido a fé e o paradoxo como meios de se tornar si mesmo. Kierkegaard não nos oferece muitos exemplos de como se tornar um eu, mas explora muito os modos do falhar querer ser si mesmo do indivíduo.

John D. Glenn Jr. em seu artigo *The definition of the Self and the structure of Kierkegaard's work*²⁷⁵ esclarece sucintamente a definição do eu em três partes tripartirdes. Na primeira definição dada o eu é:

1) síntese de dualidades de opostos – “do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade²⁷⁶ e necessidade”; 2) autorrelacional – “uma relação que se relaciona consigo mesma”; e 3) derradeiramente dependente em Deus – “uma relação derivada e estabelecida, uma relação que... ao se relacionar consigo mesma se relaciona com um outro”²⁷⁷.

O ser humano é uma síntese inacabada das relações de finito e infinito, de temporal e eterno, de possibilidade e necessidade. De uma mesma maneira, ele possui uma deficiência de sua relação com Deus e na sua relação consigo próprio. Assim, é possível ver que, antes de tudo, o ser humano não é um eu. Como visto na primeira parte, ele precisa se *repetir* para se tornar um. No entanto, a regra humana é a universalidade de indivíduos que não são si mesmos. Em outras palavras, estão em desespero. Correspondendo a essas três divisões vistas do eu, John Glenn Jr. nos mostra também sua definição negativa.

²⁷³ BLANC, C. **Kierkegaard. Coleção: “Figuras do pensamento”**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 85.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ GLENN Jr., John D. *The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work*. In: PERKINS, R. L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987.

²⁷⁶ Nesse caso, seria mais pertinente “possibilidade” em vez de “liberdade”, ainda mais por Anti-Climacus não se referir a um desespero da liberdade, mas, sim, da possibilidade.

²⁷⁷ Ibidem, p. 5.

[...] 1) na medida em que eles [as várias formas de desespero] envolvem uma relação ruim dentro dos componentes do eu como síntese, e 2) na medida em que eles são caracterizados por vários graus de autoconsciência e autoafirmação; finalmente, [Kierkegaard] analisa 3) o desespero como pecado²⁷⁸.

De uma maneira análoga, também é possível analisar a forma negativa por outras três lentes: 1) o estágio estético; 2) o estágio ético; 3) o estágio religioso – ainda que saibamos que, por vezes, tais divisões não sejam tão definidas. A partir de então, analisaremos a estrutura do eu por meio dessa dupla lente a fim de posteriormente enxergar o plano geral com outros olhos.

Como visto acima, a estrutura do eu é formada de uma tríade de opostos: infinito x finito; eterno x temporal; possibilidade x necessidade. O desespero se configura pela discordância da síntese dessas relações, mas a síntese não é a própria discordância. A discordância, isto é, o desespero é a possibilidade da síntese.

A partir daqui, analisaremos o desespero nos termos de sua estrutura, na qual há um excesso de um dos opostos ou fatores da síntese do eu, enquanto o outro oposto é negligenciado (podendo, no limite, se ausentar por completo). Nessas formas de desespero, o indivíduo que ainda não se encontra consigo mesmo nesse equilíbrio, mesmo que tenha seu eu evoluindo constantemente em potência, se encontra em desespero, pois não tem *existência* real. Seu espírito não se concretiza, já que tal fenômeno é impossível tanto num oposto como no outro. Assim, na medida do possível, dividiremos os seis desesperos em seus respectivos estágios.

5.1. O desespero da infinitude

Não organizaremos a dimensão estético-psicológica do eu como John Glenn Jr. o faz. Nesse ponto, seu artigo trata do desespero do infinito e do finito; e da possibilidade e necessidade. Sob o ponto de vista da consciência, pode-se dizer que estes desesperos estejam no campo do não-consciente. Todavia, pensamos que essa divisão não pode ser tão radicalmente precisa, ao menos em relação ao ético. Assim, percorremos essa discussão conscientes dessa espécie de contradição em que o ético ora não tenha, ora tenha consciência.

²⁷⁸ Ibidem, p. 6.

“O desespero da infinitude” é o estado no qual o eu se torna perdido em uma sentimentalidade vaporosa, em pura proliferação de conhecimento objetivo, ou em projetos fantásticos – quando por meio da “infinitezante” capacidade da imaginação o eu é volatilizado em seu sentimento, saber ou vontade²⁷⁹.

Quando o sentimento se torna imaginário, o homem partilha de uma existência abstrata (como a ideia de humanidade), não possui vínculos com um indivíduo e acaba por ter senão uma sensibilidade impessoal. Dessa forma, não se encontra no estágio ético uma vez que não tem seriedade nem responsabilidade por ter laços firmes pessoais, como o amor no casamento, ainda que perante a sociedade seja diferente. Esse homem se derruba sobre o infinito, evaporando seu eu e, apesar de operar um grande passo sobre o infinito, não se dá conta de que o seu erro foi tão grande por se afastar de si mesmo, de seu eu, na proliferação de projetos fantasiosos que, sem o chão da finitude, cai em desespero.

Quando o conhecimento se torna imaginário, tem-no por uma necessidade de que o eu se torne si mesmo, pois o conhecimento está de alguma forma conectado com a consciência. Então, quanto mais ele se conhece, mais ele terá consciência de si mesmo e, não podendo ocorrer de outra forma, o homem que tenha o conhecimento no imaginário agora se tornará consciente de seu desespero. Dessa forma, com alguma consciência, ele se encontra no estágio ético.

Já quando a vontade se lança no imaginário, o eu evapora-se ainda mais, porém eis que a acústica espiritual mostra a proximidade para os que estão distantes de si mesmos. Isto é, enquanto não deixa de ser abstratamente infinito, sua concretização torna-se mais realizável, pois “infinitezando-se, ela regressa mais a si própria no mais rigoroso sentido, então é quando está mais longe de si mesma [...] simultaneamente que mais próxima está de realizar essa infinitesimal parcela da sua tarefa [...]”²⁸⁰. Essa é a discussão do estágio religioso: como se verá sob o olhar da consciência, o eu quererá – isto é, terá a vontade de – infinitamente ser si mesmo.

No domínio religioso, o homem devorado pelo imaginário, uma vez tendo o eu infinitizado, é conduzido a uma “embriaguez no vácuo”²⁸¹, uma intoxicação, podendo achar insuportável a ideia de *existir* perante Deus, não podendo regressar para seu eu e

²⁷⁹ KIERKEGAARD, Søren *apud* GLENN Jr., J. D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: Perkins, R. L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 7.

²⁸⁰ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 32.

²⁸¹ KIERKEGAARD, S. **O desespero humano – Coleção: Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 351.

concretizar-se.²⁸² Mas esse indivíduo capturado pelo imaginário pode muito bem seguir com sua vida e, semelhante a todos, “estar ocupado com questões temporais, casar, ter filhos, honras e considerações – pode ser que ninguém detecte que, num sentido mais profundo, esse indivíduo carece do eu”²⁸³. Assim, o maior de todos os perigos arrebatá-lo a vida sem fazer ruído. Sem consciência, o indivíduo nunca possuiu um eu em nenhum instante de sua vida. Em outras palavras, independente de qual faculdade se reflita no infinito da imaginação, todo o eu corre o maior dos perigos: se perder no isolamento abstrato.

Kierkegaard dedica apenas duas páginas a esse desespero, mas é preciso se debruçar mais nas entrelinhas para entendê-lo. John D. Glenn Jr. aparentemente afirma que o desespero é estético, assim como todos os outros, pois a dimensão consciencial não está em jogo. No entanto, quando Kierkegaard diz que a imaginação é também reflexão e que o conhecimento anda junto com a consciência, não só temos a mediação do ético, mas o pouco de consciência que lhe faz parte. Não seria possível afirmar que o infinito cabe apenas ao estético, pois – quando Kierkegaard o coloca em relação com o sentimento, o conhecimento e a vontade – a imaginação, dessa maneira, é uma faculdade que perpassa todos os estágios.

5.2. O desespero da finitude

Um dos termos da dialética do eu também não cessa de ser o seu contrário. Neste caso, a finitude, carecendo de infinitude e relacionando com essa ausência, comprime limita o indivíduo sob este desespero. Ou seja, ele vive apenas a estreiteza e as indigências morais. Este indivíduo se ocupa agora das coisas indiferentes e lhes dá um valor desproporcional, não se dando conta de sua única necessidade, concretizar-se espiritualmente. Seu eu evapora-se “porque [esta pessoa desesperada] se fecha no finito, e porque em vez de um eu se torna um número, mais um ser humano, mais uma repetição dum eterno zero”²⁸⁴. Essa discordância da síntese é caracterizada por uma “mundaneidade, [um] conformismo e uma atitude meramente prudente frente a vida”²⁸⁵.

²⁸² KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 32.

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ KIERKEGAARD, S. **O desespero humano – Coleção: Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 352.

²⁸⁵ GLENN Jr., J. D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, R. L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 7.

O homem que se desespera na finitude tenta cortar sua ligação com seu Autor, mesmo inconscientemente; tenta se tornar a-espiritual. Em vez de concretizar o seu eu como o quer, se deixa frustrar por outrem, pela multidão, a massa, esquece-se de si próprio e, entre tantas vozes, se esquece ou não se preocupa mais com seu nome divino. Ser si próprio é uma ousadia e um perigo em meio à abstração da massa. Para ele, é “muito mais simples e seguro assemelhar-se aos outros, se tornar uma cópia, um número, um homem da massa”²⁸⁶. Sua vontade é estar escondido no rebanho.

Dessa maneira, aprimorando sua arte no disfarce pela mimésis na multidão, o desesperado passa despercebido ou, ainda melhor, passa a ser bem-visto, como elevando-se na sociedade. Ou seja, ele lima os ângulos do seu eu e, liso, polido, e “tão circulante quanto uma moeda [...] é precisamente um ser humano assim como deve ser”²⁸⁷, fato que ainda lhe facilita a vida, já que lhe parece uma premiação. Então, esse desespero inconsciente não lhe entrava a vida, mas, antes, a impulsiona mais profundamente na finitude, o que faz com que seu encadeamento na sociedade lhe seja algo de muito valor, pois ainda nada de imaginário ou abstrato lhe existe na vida. É preciso preservar seu *status*. Seria sábio evitar riscos: não falar muito, não ser original, imitar os outros etc. Mas não é esse mesmo o maior de todos os riscos? Isto é, o de perder si próprio? Sua situação, para Kierkegaard, é esta: “ganho covardemente todas as vantagens temporais – e perco o meu eu”²⁸⁸.

O problema do indivíduo no desespero da finitude está na conjectura de se poderia dizer ser o mais comum de todos, carecer de infinito – isto é, de imaginação –, o que o comprime e o limita. Ele possui uma mediocridade moral que acompanha uma valorização infinita do indiferente e das coisas indiferentes. No entanto, essa valorização é voltada para o exterior, o mundo e o outro. Encontra neles a fonte de sua frustração como indivíduo e, ainda assim, os valoriza. Sua estreiteza moral o faz enxergar apenas esse mundo que o mantém comprimido. Nessa castração espiritual, esquece seu nome divino.

Assim, muitos desses em desespero de finitude passam pelos outros como aparentemente levando uma vida humana temporal perfeita; passam pela história como homens de honra e glórias, mas Anti-Climacus se pergunta, terão sido eles próprios? Sua

²⁸⁶ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 34.

²⁸⁷ Ibidem, p. 34.

²⁸⁸ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 35.

resposta é: “Em termos espirituais, eles não têm eu, um pelo qual tudo arriscassem, um que estivesse perante Deus – por muito egoístas que de outra forma sejam”²⁸⁹.

Esse desespero se encaixa no que o Esteta A em *Enten-Eller Parte I* mais repudia, o estágio ético. O disfarce desse indivíduo está precisamente em desesperar-se na finitude ao céu aberto, no meio da multidão. Como afirma William Hubben, o homem da massa “[...] se juntou a um grupo porque outros o fizeram antes dele, e a verdade alcançará reconhecimento por causa do peso de números de apoio, não por um caráter que lhe seja inerente”²⁹⁰. Para tanto, as tantas exigências do Juiz William em *Enten-Eller Parte II* são necessárias: casar, ter filhos, uma casa, um trabalho, ir à igreja. Assim, as ocupações humanas fazem com que o indivíduo pense que não haja nada mais no mundo para si do que isso, tal é sua miopia espiritual. Ou ainda, não tendo em vista um destino no qual Deus se encaixe, não suporta sua própria liberdade de escolha, querendo se ver “livre de sua própria liberdade” ao *escolher*, uma vez no estágio ético, mas justamente escolher aquilo que todos os outros escolheram. Em outras palavras, quando o pseudônimo Juiz William diz que escolhe o que toma por absoluto, sua própria escolha, que não é outra coisa que sua liberdade, e ainda coloca como lastro do absoluto, que é o próprio indivíduo ético, sua validade eterna, ele de fato procura harmonizar elementos opostos na unidade de si mesmo. Ou seja, ele procura uma síntese. No entanto, seu desespero não lhe permite colocar a eternidade no lugar certo, Deus²⁹¹. Ainda que com certa consciência de seu eu e de para onde deve seguir, a saber, a síntese, não avista o espírito e se mantém à distância dele, pois sua escolha é a escolha de outros, que de alguma maneira não são escolhas, não é liberdade e não é inteiramente consciente.

Contudo, como escreve Michael Wyschogrod: “E, ainda assim, há presente na consciência, frequentemente escondido em suas profundezas, o terror da fuga da realidade do eu, numa tentativa de perder o eu no mundo do não-eu”.²⁹² Isto é, uma realidade necessariamente apenas mundana e a-espiritual. Seu conforto é ser um proto-eu na massa em que ninguém o culpará por ser medíocre e limitado, já que “a escolha” foi sua. Pelo contrário, será até louvado pela sua falta de personalidade e concretude do eu. Mas, em algum lugar de si, seu destino lhe chama em sussurros. Em outras palavras,

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ HUBBEN, W. **Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka – Four prophets of our destiny**. New York: Macmillan Publishing Company, 1962, p. 45.

²⁹¹ De uma mesma maneira, o Juiz William junta o eterno e o temporal por meio do casamento.

²⁹² WYSCHOGROD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954, p. 83.

Qual é a raiz da dificuldade? É que, apesar da vaga religiosidade expressa pelo Juiz William, o indivíduo, no estágio ético da existência, procura, no fim das contas, se apoiar apenas em sua própria liberdade, assumindo para si mesmo o poder para fazer sua própria vida certa. Ele [o Juiz] prega, de fato, a doutrina de justificativa pelos trabalhos. Os “trabalhos”, nesse caso, são expressões de um ideal de universalidade e autonomia essencialmente kantianos. É a derradeira autoconfiança que tem em comum com os tipos desafiadores de desespero²⁹³ descritos em *Sygdommen til Døden*. Ele empreende-se em uma incondicional autoafirmação, para a qual Kierkegaard pensou que a afirmação de nossos verdadeiros eus é, no fim, dependente da “condição” que pode ser dada apenas por Deus. A confiança do Juiz William de que por meio da existência ética o indivíduo “consiga salvar sua alma e ganhar o mundo” subestima tanto a realidade do pecado no eu quanto a dificuldade de moldar o mundo de acordo com propósitos éticos – e assim, de fato, ele ignora a dependência humana em Deus²⁹⁴.

5.3. O desespero da possibilidade

A falta de necessidade tem, como a falta de finito, um impulso exacerbado em que nada o retém. O desespero da possibilidade é descrito como “uma fascinação com a possibilidade puramente como possibilidade; aqui o eu é inundado num mar de possibilidades, mas não prossegue em cumprir qualquer delas”²⁹⁵. Ou seja, aqui o eu nega a necessidade, perdendo-se no possível, como o Esteta A faz ao dizer o seguinte em *Enten-Eller Parte I*: “Eu não desejaria riqueza ou poder, mas a paixão da possibilidade, porque é o olho, eternamente jovem, eternamente ardente, que vê possibilidade em qualquer lugar. O prazer desaponta; possibilidade, não”²⁹⁶. Nessa abertura para a possibilidade, como visto na primeira parte desta pesquisa, para além de retornar ao ponto de partida incessantemente, ou seja, o ponto antes de qualquer escolha na vida, o esteta não se move de qualquer maneira.

Isto é, se eu fizesse de minha máxima um ponto de partida, então eu seria incapaz de parar, porque se eu não parasse, então eu me arrependeria, e se eu parasse, eu também me arrependeria etc. Mas se eu nunca começar, então eu posso sempre parar, porque meu eterno começar é meu eterno parar. [...] A questão é que eu não paro agora, mas que eu parei quando comecei²⁹⁷.

²⁹³ Aqui Glenn Jr. se refere ao desespero em que se quer ser a si mesmo, o qual será analisado posteriormente.

²⁹⁴ GLENN Jr., J. D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, R. L. (org.) **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, pp. 14-5.

²⁹⁵ GLENN Jr., J. D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, R. L. (org.) **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 8.

²⁹⁶ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 41.

²⁹⁷ *Ibidem*, pp. 39-40.

O esteta não tem autoria sobre a sua vida. Não consegue alcançar o ético e escolher algo para si, pois seu pré-arrependimento de, ao escolher uma coisa negar outra, já lhe é insuportável. Ele é seduzido por uma ideia de eternidade que não o funda, apenas o paralisa na não-escolha, isto é, o oceano de possibilidade. No fundo, está aprisionado também no “*medium da imaginação*”²⁹⁸ que a tudo infinitiza.

Esse eu torna-se uma abstrata possibilidade; debate-se nela até a exaustão, sem, contudo, mover-se e sair ou chegar a lugar nenhum, pois o seu lugar é literalmente a necessidade: tornar-se ele próprio é, com efeito, um movimento sem deslocamento. Tornar-se é partir de onde se encontra, mas tornar-se si próprio é um movimento aí mesmo²⁹⁹.

De forma quase nebulosa, Kierkegaard procura dizer que, semelhante ao desespero do infinito, o indivíduo não tem limitações, sem as quais, ou seja, a necessidade, ele se liquefaz nas infinitas possibilidades, no abismo da abstração. Assim, para se encontrar, é preciso sair de onde está e, ainda assim, se encontrar onde de fato estava. Em uma palavra: repetição.

Kierkegaard escreve que, se o indivíduo tivesse algum tempo de sobra, alguma realidade poderia tomar forma para ele. Entretanto, não há pausa, pois a maré da possibilidade é excepcionalmente brava. Assim, as possibilidades se tornam cada vez mais intensas e de rápido surgimento. Essa força incessante não é interrompida nem de fato terminada. Como já vimos, é um constante movimento num mesmo lugar. Tantas imagens fantasmagóricas aparecem e parecem ser possíveis, mas nenhuma encontra realidade e, no instante em que não há mais contato com o real, o eu se torna apenas miragem.

Dessa maneira, aquele que caminha sozinho no deserto das possibilidades só vê no horizonte a imagem do que está apenas em potência, e nada acaba por se realizar pela necessidade que tanto carece. O indivíduo não escolheu e, por isso, se perdeu, procurando a resolução exteriormente, no abstrato, enquanto, se superasse seu pré-arrependimento, que não é outra coisa que angústia, e, assim, pudesse escolher, encontraria a necessidade para a síntese desses elementos.

Para Anti-Climacus, “O que falta, no fundo, é a força de obedecer, de se submeter à necessidade inclusa no nosso eu, do que se pode chamar de nossas limitações”³⁰⁰. Ou seja, é preciso um limitador para essa infinitude de possibilidade; é necessária uma

²⁹⁸ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 35.

²⁹⁹ Ibidem, p. 36.

³⁰⁰ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 36.

coleira para a imaginação, de alguma forma, domá-la. “Obedecer” é a outra margem da necessidade, esteja ela no estágio ético ou no religioso.

E continua: “A tragédia, portanto, não está em um eu nada ter feito nesse mundo; não, ela está em não ter tomado consciência de si próprio, em não estar ciente de que esse eu é muito limitado e, assim, necessário”³⁰¹. Assim, se reafirma que o desespero do esteta A, isto é, o desespero da possibilidade é um ausente de consciência sobre seu desespero, seu eu e sua eternidade, pois todo seu peso pende para um lado, o da possibilidade. Em suma, não consegue ver a si mesmo – sequer como dualidade de opostos.

[...] O indivíduo perdeu-se, porque o seu eu se refletiu imaginariamente no possível. Mesmo ao ver a si mesmo no espelho é necessário se reconhecer, pois, se não o puder, não vê a si mesmo, apenas um ser humano. Mas o possível é um extraordinário espelho, que só pode ser usado com extrema prudência, pois, na verdade, é um espelho mentiroso. Um eu que se olha no seu próprio possível só é uma semiverdade, porque, na possibilidade de seu eu, está muito longe de ser ele próprio, ou apenas a meio caminho dele³⁰².

É possível que Kierkegaard tenha usado a metáfora do espelho da mesma maneira que usou a do oceano/transparência. Não há uma relação que se relaciona consigo mesma se não há consciência, ou ainda, se não há alguma realidade nesse eu o qual é posto tanto no campo do qualitativo quanto no quantitativo. Ou seja, respectivamente, ser de fato um eu ou ter mais eu, até chegar de modo gradiente ao ponto em que seja si mesmo.

Entre tantos desvarios possíveis, Kierkegaard expõe dois principais para se perder no abstrato: um é o desejo, a nostalgia; o outro é a melancolia-imaginativa (esperança, medo e angústia). O primeiro tem o indivíduo afogado num desejar o possível, uma possibilidade sem reportar à necessidade, perdendo, dessa maneira, o caminho de volta a si. O segundo persegue um possível de sua angústia ou amor melancólico que o afasta de si também, perecendo onde justamente receava perecer.

5.4. O desespero da necessidade

A máxima para esse homem desesperado é: a Deus tudo é possível. Só o é, pois, para o homem que esgotou todas as suas opções, só lhe resta pensar isso. E apenas ele

³⁰¹ Idem.

³⁰² Ibidem, p. 36-7.

compreende o verdadeiro significado da frase tão popular. Todas as suas forças já foram utilizadas, mas ainda há algo que não ousou fazer para de fato conseguir o que lhe falta. Como Anti-Climacus põe, esse desesperado só conhece consoantes e, por isso, se encontra mudo. Ele só adquirirá o poder da fala nisso que lhe falta: a vogal, o possível, Deus. Assim seu nome divino será pronunciado.

Isto é, “A questão, então, é se ele acreditará se para Deus tudo é possível, ou seja, se ele crê. Mas essa é precisamente a fórmula para perder a razão; crer é, de fato, perdê-la para ganhar Deus”³⁰³. Mas o desespero da necessidade exige a razão; tal é o tamanho de sua perdição: limitar o indivíduo à racionalidade. Ele não consegue respirar pela falta do possível, sendo o primeiro grito ao primeiro reconhecimento de sua doença mortal: “Possibilidade, possibilidade! Só ela pode salvá-lo!”³⁰⁴. E logo começa a respirar, mas isso não lhe arrebatava a doença, pois só ele pode aplicar o seu único remédio, *crer*: “a Deus tudo é possível”, mesmo o humanamente impossível. Eis a fórmula de sua salvação. Somente assim o ar lhe retorna à alma.

Entretanto, ainda que tudo dependa disso, o indivíduo conseguirá, ou melhor, quer crer nesse desespero? Não, pois, “[...] desesperadamente, o desespero de sua alma luta pelo direito de se desesperar”³⁰⁵. O indivíduo está muito preso à sua reflexão, isto é, à sua capacidade de pensar tudo em termos probabilísticos. Todo o risco que toma tangencia uma chance de conseguir o que deseja. Mas, aqui, se encontra diante do humanamente impossível. Poder-se-ia dizer que por orgulho não se submete ao possível e mantém-se acorrentado ao necessário. Ele está a um passo da resignação infinita, mas crer no paradoxo e no absurdo é um passo maior do que concebe poder dar.

[Por outro lado] O crente vê e compreende sua perda (no que sofreu ou no que arriscou) como homem, mas crê. É o que o livra de perecer. Deixa a Deus o modo como deve ser socorrido, e contenta-se em crer que a Deus tudo é possível. Crer na sua perda é-lhe impossível. Compreender que humanamente isso é a sua perda e acreditar ao mesmo tempo no possível, é crer³⁰⁶.

É nesse momento que o anjo desce para Abraão, no momento do sacrifício de Isaque. Seu pai tem a apaixonada compreensão da impossibilidade do socorro, seu filho deveria morrer pelas suas mãos, pois Deus punha sua fé à prova. Mas nenhum sacrifício é demasiado pesado quando Deus o pede. No monte, abandonou a reflexão e se

³⁰³ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 38.

³⁰⁴ Ibidem, pp. 38-9.

³⁰⁵ Ibidem, p. 38.

³⁰⁶ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 39.

relacionou com seu Autor, não tendo, pelo absurdo, o sangue de Isaque na lâmina de sua faca.

Entretanto, esse homem da regra carece da imaginação e do possível. Ele é demasiado mediado por sua reflexão para ter fé. Para ele, tudo se torna necessidade ou banalidade. Como o rei que transforma tudo em ouro, inclusive os alimentos, Kierkegaard escreve, o indivíduo mantém-se num estado de fome.

Kierkegaard trata de dois tipos de desesperados na necessidade, o determinista e o fatalista. Tendo em vista que a personalidade é uma síntese de possível e necessidade, o primeiro, o determinista, não consegue respirar uma vez que só efetua uma dessas ações pela necessidade pura. Ele asfixia o seu eu. O segundo, o fatalista, se desespera porque perdeu o seu eu por ter perdido primeiro Deus. E, uma vez sem Deus, só lhe resta a necessidade, não podendo, portanto, orar para Deus, ou seja, respirar também³⁰⁷.

Há ainda um terceiro tipo que Kierkegaard chama de filisteu³⁰⁸. Este não possui nenhuma orientação espiritual, ou seja, não tem Deus nem eu. O filisteu, que também está em desespero, fica na banalidade, carece do possível, mas diferentemente dos outros citados, permanece no domínio do provável. Ele fica nesse âmbito, pois odeia a imaginação, cortando, assim, as asas que o elevariam de sua própria condição. Mas o filisteu:

[...] pensa que controla a possibilidade, que a enganou a cair na armadilha ou *no hospício da probabilidade*, pensa que a mantém prisioneira [...] não percebe que precisamente por isso aprisionou a si mesmo na servidão da a-espiritualidade e é a mais miserável de todas³⁰⁹.

5.5. A relação em termos discordantes

Esta parte servirá de conclusão aos tópicos até aqui discutidos e como introdução ao que virá a seguir. Uma vez que ainda há mais dois elementos de uma dualidade de opostos, mas que precisam ser discutidos sob a lente da consciência, criamos esta intersecção que visa discutir brevemente os conceitos da estrutura do eu em que a tríade de opostos participe.

Assim, observamos aqui que, pelos extremos das dualidades até então vistas, dois movimentos ocorrem no interior do indivíduo: a castração e a imaginação [*Phanstasi*]

³⁰⁷ Ibidem, p. 40.

³⁰⁸ Na tradução inglesa dos Hongs, da Princeton University Press, “philistine-bourgeois”, isto é, o burguês-filisteu.

³⁰⁹ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, pp. 41-2.

infinetizadora. A primeira se define pela limitação exagerada, enquanto a segunda erra a medida humana para além de si mesma. De fato, a imaginação comedida também faz parte do universo daqueles que se castram, mas Kierkegaard prefere usar o conceito apenas para os elementos ou temas que estão acima do humano.

Ambas as categorias fazem parte da existência humana – ou, ao menos, em termos ontológicos, pré-existência. Dessa forma, expressam também como o indivíduo vive em contradição já que não efetua a síntese, não se torna espírito. Nas palavras de M. Jamie Ferreira em seu artigo *Imagination and the Despair of Sin*: “A atividade imaginativa [...] tem a meta distinta de manter dinamicamente a tensão sem tentar resolvê-la”³¹⁰. Ela, segundo o artigo, em sua primeira ordem, não possui nenhuma intensificação da consciência. Mas, quando a possui, é uma forma “elevada” de imaginação que concebe a eternidade e Deus, como veremos a seguir.

Em *Gjentagelsen*, Kierkegaard sob o pseudônimo de Constantin Constantius afirma, como já vimos, que falhamos em expressar a existência de Deus, porém, ao menos nesse intuito, desenvolve-se dele um conceito³¹¹. Pensamos ser isso um ato da imaginação no campo da reflexão, pois, como inteiramente outro e desconhecido, é preciso de algo mínimo para nos referirmos ao que é impossível de se referir ou explicar. Assim, a imaginação de alguma forma é a única ferramenta do indivíduo contra o vazio, o nada e o desconhecido. A fim de se tornar si mesmo, é preciso que o homem se debruce sobre esse vácuo, ainda que não o preenchendo, mas, como que colocando Deus sob um véu, mostrando seus contornos.

Além disso, a síntese que o indivíduo procura depende de um duplo movimento: “O processo de se tornar si mesmo deve ser um afastamento de si mesmo num processo infinitizante e um infinito retorno a si mesmo no processo finitizante”³¹². Ou seja, imaginação e castração se tornam necessárias para o eu quando concomitantes. Em outras palavras, para se tornar concreto, o indivíduo deve tanto se limitar quanto se ilimitar; deve dominar a ambidestria de movimentos opostos. Entretanto, o desespero que aqui analisamos é precisamente a falha humana de operar esse movimento paradoxal.

³¹⁰ FERREIRA, M. J. *Imagination and Despair of Sin* In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 18.

³¹¹ KIERKEGAARD, S. **Philosophical Fragments**. Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 76-7.

³¹² KIERKEGAARD, S. *apud* FERREIRA, M. J. *Imagination and Despair of Sin* In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 20.

6. A estrutura do eu: o desespero definido pela categoria da consciência

6.1. O desespero que se ignora ou a ignorância desesperada por ter um eu, um eu eterno

Este estado de desespero tem mais força nas sensações que na intelectualidade. Quem aí perece está preso à sensualidade e tem uma alma inteiramente corporal, não vê que à luz da verdade é infeliz, acabando por viver na ilusão de uma felicidade; vive em erro. Mas, para o indivíduo, tanto melhor estar em erro, contanto que seja feliz a seu modo, que seus sentidos lhe agradem. Assim, ocupado desta maneira, não faz a menor ideia do que seja ser si mesmo, pois não tem ousadia ou, ainda, paciência para tal.

Esse ponto de vista é mostrado nas duas perspectivas em *Enten-Eller*, quando o ético Juiz William e o esteta A discorrem sobre o modo de vida estético e ético. Na segunda parte, o Juiz aconselha seu interlocutor a escolher o desespero, pois assim ele escolherá a si mesmo, ainda que toda forma de visão-de-vida de um esteta seja precisamente o desespero³¹³. Contudo, para escolher o desespero seria necessário escolher e é isso que o esteta é incapaz.

Para Kierkegaard, o homem, mesmo que ignore ter um eu, tem por destino tê-lo, isto é, ser espírito, mas, ainda carregando essa possibilidade, pode preferir as categorias do sensual. É como se ele possuísse uma mansão³¹⁴, mas preferisse viver no porão. E, segundo Anti-Climacus, pobre do homem que lhe propõe os outros andares. Afinal, para a pessoa imediata, todos são seus, mas apenas ao porão direciona seu amor, pois esse erro em que mantém sua vida pode lhe proporcionar sua felicidade, não a verdadeira, porém, uma vez não a conhecendo e agradando-lhe a que já possui, se agarra a ela, mostrando unhas e dentes àquele que lhe expuser a contradição de viver nos mais baixos níveis de sua existência como se fosse obra de uma *escolha*.

Em outros termos, a pessoa imediata – e até certo ponto também o esteta que tem um pouco de reflexão – se embriaga na possibilidade ou “eternidade” de sua memória, que não é senão outra morada para a possibilidade. E o porão é essa fuga de sua própria espiritualidade.

Contudo, por maior que seja o esforço em ignorar seu estado, o indivíduo ainda se encontra em desespero. E a ignorância só faz soar ao mesmo tempo o próprio erro. Mas, por mais que ignore e enterre sua condição, Anti-Climacus adverte:

³¹³ HANNAY, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 333-4.

³¹⁴ O que Anti-Climacus compara ao sistema universal hegeliano.

[...] no fundo, a angústia está presente submersa, assim como o desespero, e, quando finda o encantamento das ilusões dos sentidos, quando a existência vacila, então o desespero, que também estava imerso, imediatamente surge³¹⁵.

Num certo sentido, no desespero consciente de si, se está mais distante da salvação por ele ser mais intenso. Todavia, um desespero que se ignora passa quieto e desapercibido. Está longe de transformar-se em não-desespero, podendo ser esse o maior de todos riscos. Em outros termos, uma doença nunca diagnosticada nunca será remediada; o indivíduo ignorante de sua condição perpassa sua vida como um sonâmbulo.

Para sua ruína, o indivíduo que, em ignorância, desespera está em certo sentido seguro contra se tornar consciente — isto é, seguro sob as garras do desespero. [...] Quando ignora estar em desespero, o indivíduo se encontra mais distante de estar consciente de si mesmo como espírito. Mas, precisamente isso — não estar consciente de si mesmo como espírito — é o desespero; que é a a-espiritualidade, seja seu estado completamente moribundo, meramente uma vida vegetativa ou uma intensa, com uma vida enérgica que ainda é desespero³¹⁶.

Como a tuberculose, Anti-Climacus afirma, esse desespero inconsciente é uma doença que aparenta estar tudo bem, todavia a morte pode espreitar sem qualquer aviso. Ele pode ter sua presença imperceptível por toda a vida humana. Talvez até em sociedades inteiras. Sem sintomas, sua única expressão poderia ser apenas essa felicidade ilusória, inconfundível para os outros da real.

O esteta reflexivo e irreflexivo não percebe que justamente sua ignorância de algo eterno dentro de si que lhe impede o desenvolvimento de seu eu³¹⁷, que justamente sua impaciência com este não lhe permite cumprir a demanda de sua individualidade³¹⁸. No fundo, tem apenas si mesmo, ou ainda, o homem como medida das coisas e, mesmo projetando sua vida na exterioridade das coisas limitadas que lhe dão prazer e/ou segurança, não pode aprofundar-se em si, se perdendo nesse fora-de-si, que em erro chama si-próprio. Para Alastair Hannay em seu artigo *Kierkegaard and the variety of despair*: “O controle que o esteta procura preservar é apenas para preservar uma interação entre o mundo e a natureza humana que maximiza a alegria e o evitar da

³¹⁵ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 44.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 44-5

³¹⁷ De alguma forma, Kierkegaard criou um efeito análogo ao Dunning-Kruger em que a ignorância impede o indivíduo de ver que é ignorante e, assim, acredita no contrário, isto é, que saiba muito, quando carece da ferramenta para enxergar a verdade sobre si.

³¹⁸ HANNAY, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 335.

dor”³¹⁹. No entanto, justo em tal empresa de fugir da dor é que o esteta evita a si mesmo de uma maneira fadada a falhar.

[...] *Com obstáculos a se tornarem mais frequentes, e se tornando cada vez mais evidente que o projeto estético não é sustentável, o esteta irá se desesperar no sentido hegeliano de se achar sem saída.* [...]

Ainda, basear a vida desse alguém explicitamente em um ideal ou princípio, um que possa claramente decretar sem ainda tendo feito explícito, é supor que fazê-lo com sucesso é expor o inerente valor daquela vida. Mas, se basear a vida deste em um princípio estético provar ser não mais do que uma tentativa de fazer objetivos finitos “eternamente” satisfatórios, quando a reflexão mostrar que eles não podem ter nenhuma relação com a eterna questão do valor-em-si-mesmo da vida deste como um todo, a clareza sobre essa deficiência deve levar à admissão de que a vida estética é em um sentido crucial uma vida vazia. Ademais, em respeito ao projeto de expor o valor inerente da vida dele, a persistente dedicação para um princípio estético deve ser reconhecível pelo que é – uma falha em encarar o desafio de entender o valor inerente da vida de si mesmo³²⁰.

O esteta mantém seu sofrimento à distância, mas o prazer, próximo. Assim, ao não encarar a dor e o desespero, também ignora o eterno que tem dentro de si. Enquanto o fizer, se encontra sem saída para o espírito. No entanto, o Juiz William diz: uma vez que “uma pessoa saiba isso, e você [esteta] com certeza sabe, então uma forma maior de existência é um requerimento inescapável”³²¹. Dessa maneira, a vida estética pode ser apenas um relutar constante contra uma individualidade maior, justamente, claro, por também se encontrar também frente a um desespero maior, ainda que a fórmula do desespero “querer se livrar de si próprio” o impulsione contra tal expectativa do espírito. No fundo, a individualidade é um projeto que só pode ser cumprido se há uma meta que tem por medida o eterno dentro de um indivíduo. Uma vez tendo apenas si próprio, isto é, o homem como medida, tal empresa está condenada a constantemente falhar.

Em suma, à deriva e como que adormecido, o desesperado está à mercê de sua própria ilusão de vida, numa espécie de vida vegetativa, que mal pode ser chamada de tal. Luta contra uma correnteza com a mesma força que ela lhe aplica, estacionando-se imóvel no mesmo lugar. Se esforça apenas o bastante para manter sua vida imutável, “deixando a inércia do cotidiano incontestada”³²².

Todo aquele que não se conhece como espírito, que ignora o destino que Deus lhe reservou e não eleva sua consciência de seu eu e de Deus para além de algo vago, se

³¹⁹ Ibidem, p. 336.

³²⁰ Ibidem, p. 337.

³²¹ KIERKEGAARD, S. *apud* HANNAY, Alastair. op. cit., p. 338.

³²² WESTPHAL, M. Kierkegaard's psychology and unconscious despair In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 55.

afunda numa abstrata universalidade (Estado, Nação, Igreja)³²³, se anulando.³²⁴ Assim, para Anti-Climacus, o indivíduo nesse estado:

[...] no escuro sobre si mesmo, enxerga suas faculdades apenas como energias, não ciente de sua origem e aceita o seu eu como um enigma a qualquer introspecção – toda existência desse gênero, realize o que realizar de extraordinário, explique o que explicar, até toda existência, por muito intensamente que goze a vida esteticamente: mesmo assim, toda tal forma de existir será desespero³²⁵.

Esse era o pensamento dos padres da Igreja, segundo Anti-Climacus. O fundo do pagão era sempre desespero, pois ele não se reconhecia perante Deus ou como espírito. O pagão não havia se separado da imanência, uma vez que seus deuses estavam na natureza, não podendo, assim, ter uma relação com Deus e, também, um eu, pois não tinham outra concepção de identidade que aquela que tinha horizontalmente com outros indivíduos³²⁶. Da mesma maneira advinha daí a peculiar imprudência do pagão em julgar e até em louvar o suicídio: “Pecado do espírito por excelência, evasão da vida, revolta contra Deus”³²⁷. Afinal, carecia-lhe a verticalidade de uma relação.

6.1.1. Suicídio

O indivíduo pode se distanciar de Deus de muitas formas, basta apenas destruir o próprio eu, física ou antropologicamente falando. Mas destruir esse eu significa destruir a relação da síntese dos valores opostos que se relacionam consigo mesma. Ou seja, é necessário destruir a relação que se tem com Deus, que garante o espírito. Acabar com isso é pôr fim à fé, não obtê-la. Mas pode-se destruir também a possibilidade do salto. Para isso, é preciso apenas se escandalizar em Cristo e não se arrepender dos pecados, pois, dessa maneira, o indivíduo pode desesperar do pecado, negar o cristianismo, voltar ao seu encadeamento interior para o mal e, nele, permanecer. Assim, ao ridicularizar o cristianismo, considerá-lo fábula, o indivíduo distancia-se infinitamente de Deus, se torna

³²³ Aqui é importante notar que estamos falando do estético, porém Anti-Climacus nos oferece uma abstração que só pode ser concebida pela reflexão do indivíduo ético. Desta afirmação é possível dizer que haja ou um ético que seja inconsciente – de certa eternidade do eu – ou que ao ser consciente de certa eternidade do eu, também está inconsciente de outra parte, podendo, assim, estar também na esfera do desespero inconsciente, onde se entregaria a uma abstração, como Estado e Nação, além da própria massa envolvida neles.

³²⁴ KIERKEGAARD, Søren. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 46.

³²⁵ Ibidem, p. 46.

³²⁶ HANNAY, A. Spirit and the idea of the self as a reflexive relation In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 28.

³²⁷ ANNAY, A. Spirit and the idea of the self as a reflexive relation In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 28.

praticamente a-espiritual. Ao distanciar-se o máximo de Deus, ataca-o. Mas o que acontece nessa vida ainda é a destruição do espírito dela, o último passo que ela pode dar de tantos que já efetuou. Então, aqui novamente a categoria da quantidade será transformada na de qualidade em outra revolta contra Deus, o pecado do espírito por excelência, o suicídio.

A destruição da vida é a negação de qualquer passo; a destruição da possibilidade de se aproximar ou de se distanciar de Deus e de si próprio; a destruição da necessidade da relação com Deus, a fé. Dessa maneira, falta ao pagão a compreensão do eu tal como define o espírito. Nas palavras de Anti-Climacus, falta ao indivíduo que não tem um eu e a relação com Deus “um fundamento para julgar o suicídio; sob o ponto de vista pagão, o suicídio é uma coisa indiferente, algo que cabe ao capricho de cada indivíduo, uma vez não sendo da conta de mais ninguém”³²⁸. Mas a vida do ser humano tem na alma a herança Dele, sua imortalidade, que assegura que o homem deve se tornar espírito. Dessa forma, o indivíduo dá a Deus o que é de Deus³²⁹ – raramente o faz –, fato que o pagão, por não estar perante Deus, não o reconhece e, portanto, não se eleva.

O pagão, na sua falta de consciência, tem uma opinião absurda sobre o suicídio, pois do contrário vê-lo-ia como uma fuga covarde da vida, um crime contra Deus. Mas essa indiferença é uma amostra de seu desespero. Suicidar-se trata de negar a tentativa de ter fé – uma vez que o paradoxo é um escândalo para si –, de superar o seu desespero e de se conhecer a si mesmo. O suicida prefere destruir-se a ter de suportar o suplício, tendo então encontrado a morte ainda no anonimato.

Entretanto, colocando a discussão na categoria da consciência do desespero, Anti-Climacus diz:

A pessoa que comete suicídio, com consciência de que suicídio é desespero e até certo ponto com a concepção da natureza do desespero, está mais intensamente em desespero do que aquela que o comete sem uma ideia clara de que o suicídio seja desespero; proporcionalmente, quanto menos verdadeira a concepção de desespero, menor é a intensidade do desespero. Por outro lado, a pessoa que comete suicídio, com maior clareza de si mesma (consciência do eu), está mais intensamente em desespero que aquela que tem a alma em confusão e escuridão³³⁰.

Dessa forma, é possível afirmar que mesmo com o conhecimento do que seja o desespero – isto é, consciência – e de que isso não lhe seja algo bom, o pecado por

³²⁸ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 46.

³²⁹ Marcos In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 12, vers: 7.

³³⁰ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 46.

excelência pode ainda ser exercido através da vontade e, assim, o indivíduo não tira a própria vida por uma indiferença ou ainda apenas por algum desejo de fuga, mas, sim, carregando em sua bagagem a vontade ativa e consciente de tirar sua própria vida e rebelar-se contra Deus, uma vez consciente de certa eternidade em si. Isto é, o suicídio, quando o desespero se eleva e, assim, também a consciência de seu estado, não é mera consequência de algum motivo, como não querer mais sofrer ou não conseguir ter fé. Todavia, indo mais adiante, pode ser uma vontade acima das outras, uma vez que há dois tipos de pagãos, segundo Anti-Climacus. O pagão antigo, como o descrito acima, não tem consciência de Deus, o que já não acontece com os pagãos modernos: “Se o paganismo não conhece o espírito, está contudo orientado para ele [...] [enquanto os pagãos modernos] carecem dele por afastamento ou traição, e isso que é o verdadeiro sentido da a-espiritualidade”³³¹. E aqui reside “o maior de todos os perigos”³³².

Há alguma consciência moderna geral do que seja o cristianismo, parece ser o que Anti-Climacus quer dizer. Qualquer ação contra o espírito, ainda que seja a própria imobilidade, é um distanciamento de si mesmo e de Deus. Talvez não se possa falar de uma indiferença moderna, pois, na errônea concepção de sua época, para ser cristão basta nascer. De alguma forma, há uma noção geral no indivíduo de onde está inserido e, mesmo assim, não existe uma ação em sua direção³³³. Nesse modo de ver sua relação natal com Deus no “nascer cristão”, não há transformação interior, não há *repetição*. O indivíduo que aceita isso implica-se numa paralisia: continua na Queda, sem *existir*.

Dessa maneira, Anti-Climacus redefine o suicídio como a desistência de seu próprio eu. Sobretudo porque se desiste do trajeto para esse objetivo, isto é, o paradoxo, o absurdo e Deus. Como afirma Marius Timmann Mjaaland em seu artigo *Suicide and Despair*, o indivíduo que se suicida está se matando no sentido espiritual ao não aceitar uma autoridade maior que si mesmo. Do contrário, haveria um conflito com o orgulho exacerbado deste indivíduo³³⁴. Assim, negligenciando todas as suas relações, com os outros, com Deus e consigo mesmo³³⁵.

Para o autor, o desespero é profundamente suicida, uma vez que “em todo momento [o indivíduo] está em desespero, ele está trazendo o desespero sobre si”³³⁶ e o

³³¹ Ibidem, p. 47.

³³² Ibidem, p. 32.

³³³ Afirmamos, porque essa é a forma mais comum de desespero. Assim, a inconsciência é a regra.

³³⁴ O termo usado por Mjaaland é “hubris”, o orgulho demasiado – contra os deuses gregos.

³³⁵ MJAALAND, M. T. *Suicide and despair* In: STOKES, P.; BUBEN, A. J. **Kierkegaard and Death**. Indiana: Indiana University Press, 2011, p. 84.

³³⁶ KIERKEGAARD, S. *apud* MJAALAND, M. T. op. cit., p. 84.

desespero não é outra coisa que a morte espiritual. A equação do suicídio se completa. Desejar manter-se no desespero é se matar, espiritualmente falando. E, apesar disso, Anti-Climacus ainda consegue afirmar logo em sua introdução: “Há infinitamente mais esperança na morte do que na vida”³³⁷. No entanto, o desespero é uma contradição, o que se poderia também chamar de aporia, pois há um esforço em livrar-se de si mesmo ao mesmo tempo em que não é possível fazê-lo – ao menos apenas com as próprias forças. Mesmo com sua forma consciente, há um contínuo sofrimento por essa falha, essa contradição.

Para Anti-Climacus, há uma universalidade do desespero, isto é, “uma mesma tendência autodestrutiva em todas as pessoas”³³⁸. Assim, o que se observa é que, como o indivíduo nasce sob a Queda, ou seja, sem a relação-com-Deus, o fruto dessa desfragmentação é uma vontade – consciente ou não – por autodestruição. Em outras palavras, a Queda ou a sua constante continuidade na vida em pecado talvez seja a causa da indiferença, como se a “nova realidade” dessa ausência da relação divina só pudesse transformar na interioridade do indivíduo um sentimento de melancolia e culpa. Por outro lado, o Estado e a Igreja mantêm o estado melancólico em que o objeto – Deus –, uma vez perdido, é ainda tragado fantasmagoricamente numa violência contra si mesmo: o suicídio.

Descobrir tal tendência desesperadoramente autodestrutiva é se ver como sempre a dançar numa névoa que escondia um abismo que só agora é possível ver e sentir sua presença vazia. Parafraseando Nietzsche, o abismo também olha para dentro do indivíduo e, então, o desespero se intensifica. O suicídio está um passo mais perto.

No entanto, Kierkegaard em sua filosofia, lida com o que chama de acústica do espírito, que consiste nisto: quanto mais o indivíduo se distanciar de Deus ou quanto mais intenso for o seu desespero, sua vontade de autodestruir-se, mais ele estará próximo de se salvar. Eis o paradoxo do caminho do espírito. Para Kierkegaard, antes de curar uma doença, é preciso enxergá-la, saber sua origem e seu diagnóstico, mas precisamente esse processo intensifica a doença. É como se fosse uma enfermidade inteligente. Quanto mais avançamos no caminho de sua cura, mais ela se apercebe dos movimentos que a põe em risco e sua resposta é o aprofundamento de seus efeitos. Em outras palavras, a doença, que já é a tendência para a autodestruição, uma vez contra a parede, procura eliminar seu hospedeiro em vez de curar-se, tal é seu desespero. Talvez não em

³³⁷ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 8.

³³⁸ MJAALAND, M. T. op. cit., p. 85.

vão sua forma mais comum seja o inconsciente, pois, a fim de manter sua existência intacta, se mantém secreta a qualquer ação da vontade ou da consciência, mas também por seu estado secreto ter como efeito “confundir o autoentendimento do indivíduo”³³⁹.

Para tanto, Kierkegaard chama o processo de ver por si próprio a si mesmo de *autópsia*³⁴⁰. A palavra se refere tanto à capacidade acima descrita quanto à de investigar um cadáver. Uma vez que o indivíduo está doente para a morte, ou seja, com tendências autodestrutivas, olhando para si mesmo e por si mesmo, aprofunda-se em sua constante queda no abismo do desespero. Em suma, o suicida tem a oportunidade de se analisar e se conhecer, ainda que morto, como Lázaro ao acordar em sua caverna. E, por meio de sua comunicação indireta em seus livros, só há uma maneira de tratar-se dessa doença para o indivíduo inconsciente: exposição.

Anti-Climacus, sabendo que em sua época a palavra de Deus “se tornou domesticada e impotente, esgotada e quase sem valor”³⁴¹, provoca a intensificação do leitor para seu próprio desespero e, por consequência, seu suicídio com vistas ao encontro dele com sua própria crise e superação. Por outro lado, o colapso possível viria do escândalo, da ofensa, da negação e incompreensão do paradoxo e da dependência absoluta no Outro para ser si mesmo³⁴².

6.1.2. Má-vontade, melancolia, depressão e preguiça.

Avançamos para esta parte a fim de aprofundarmos a discussão do desespero inconsciente. No entanto, é preciso fazer uma primeira parada sobre as palavras que Kierkegaard usa para se referir ao “espinho na carne”. Gordon D. Marino, em seu artigo *Despair and Depression*³⁴³, afirma que há duas formas que Kierkegaard se refere à depressão: 1) *tungsindghed*; 2) *melancholi*. Mas reitera que há desentendimentos nessa discussão. Vincent McCarthy afirma, em seu livro *Phenomenology of moods*³⁴⁴, que

³³⁹ MJAALAND, M. T. **Autopsia – Self, death, and God after Kierkegaard and Derrida**. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 179.

³⁴⁰ MJAALAND, M. T. Suicide and despair In: STOKES, P.; BUBEN, A. J. **Kierkegaard and Death**. Indiana: Indiana University Press, 2011, pp. 131-3.

³⁴¹ Ibidem, p. 87.

³⁴² Mjaaland também se detém em comparar as categorias feitas por Durkheim para o suicídio com as de Kierkegaard. Nesse intuito, cria o seguinte paralelo: 1) Suicida egoísta: desespero da infinitude; 2) Suicida altruísta: desespero da finitude; 3) Suicida anômico: a dialética entre desespero da necessidade e da possibilidade; 4) Suicida Fatalista.

³⁴³ MARINO, G. D. Despair and depression. In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 529, nota de rodapé 6.

³⁴⁴ MCCARTHY, V. **The phenomenology of moods**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

tungsindghed é mais profundo que *melancholi*. Todavia, Abrahim Kahn, em *Melancholy, irony and Kierkegaard*³⁴⁵, discorda, argumentando que ambos são duas condições diferentes da melancolia, porém a última não é um empecilho ao desenvolvimento do eu.

No entanto, Kierkegaard, em seu diário no dia de 20 de julho de 1839, conecta o conceito ao seu equivalente na época e na Idade Média: “O que em certo sentido é chamado de ‘spleen’ e o que os místicos conhecem pela designação ‘os momentos áridos’, a Idade Média conhecia por acedia (*akedia, aridade*)”³⁴⁶. Comentando este trecho, N. J. Cappelørn, teólogo dinamarquês, ex-diretor do Centro de Pesquisas Søren Kierkegaard, na Universidade de Copenhague, e editor do diário de Kierkegaard, em seu artigo *Spleen essentially concealed – yet a little spleen retained*³⁴⁷, aponta o fato de o filósofo não usar *tungsind*, mas “spleen”³⁴⁸: “E, numa nota marginal puramente biográfica, ele conecta isso à expressão ‘um desespero quieto’”³⁴⁹. Já em 1844, ele conecta essa expressão ao termo melancolia numa pequena história sobre pai e filho em seu diário.

Havia um pai e um filho. Ambos eram bem inteligentes, espirituosos, especialmente o pai. Certamente todo mundo conhecia a casa deles e frequentemente a achavam muito divertida. Na maioria das vezes, eles debatiam apenas entre si mesmos e entretinham um ao outro como dois companheiros espertos, não como pai e filho. Numa ocasião rara, quando o pai olhou seu filho e percebeu que ele estava perturbado, parou diante dele e disse: pobre garoto, você está se desespera quieto. Mas nunca o inquiriu além deste ponto; Infelizmente, não o podia, pois o pai também se encontrava num desespero quieto. Além disso, nenhuma palavra foi trocada sobre o assunto. Mas na história humana, este pai e filho eram talvez dois dos seres mais melancólicos que já viveram.

Aqui é de onde a expressão “desespero quieto” surge. Não é usado em qualquer outro contexto, pois a pessoas em geral têm outra ideia sobre o desespero. Em qualquer momento que o filho sequer pronunciasse as palavras “desespero quieto” em sua mente, ele, com certeza, se desfaria em lágrimas, parcialmente porque o moveram tão inexplicavelmente, parcialmente porque isso lembrou-lhe da voz de seu pai que, como todos os melancólicos, era lacônico, mas também possuía a medula da melancolia.

E o pai pensou que era a causa da melancolia do filho, e o filho pensou que era a causa da melancolia do pai, e então eles nunca conversaram sobre isso. E essa exclamação do pai foi a manifestação de sua própria melancolia, a fim de

³⁴⁵ KAHN, A. *Melancholy, irony and Kierkegaard* In: **International Journal for Philosophy of Religion** 17. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 67-85.

³⁴⁶ CAPPELØRN, N. J.; HANNAY, A.; KANGAS, D.; KIMMSE, B. H.; RUMBLE, V.; SØDERQUIST, K. B.; PATTISON, G. (ed.). **Kierkegaard's journals and notebooks – Volume 2 – Journals EE–KK**. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 39.

³⁴⁷ CAPPELØRN, N. J. *Spleen essentially concealed – yet a little spleen retained* In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 129-46.

³⁴⁸ Segundo nota explicativa dos diários de Kierkegaard, tudo indica que ele se deparou com o termo em inglês *spleen* pelos seguidores de Lorde Byron na Dinamarca, como Poul Martin Møller e Frederik Paludan Müller, além de Heinrich Heine na Alemanha.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 132.

que, ao dizer o que disse, ele estava falando mais a si mesmo do que a seu filho³⁵⁰.

Assim, é possível afirmar que *spleen*, *acedia* e melancolia (desespero quieto) se interligam nos escritos de Kierkegaard. Ademais, vale observar também que Alastair Hannay, tradutor de Kierkegaard e, também, editor de seus diários, concorda com essa tradução histórica:

Aqui, também, o desespero pode ser considerado de diferentes formas. Em uma delas, ele herda o lugar tomado previamente por noções como *accidia* (ou *acedy*), o que seria o mesmo que dizer preguiça espiritual, um dos sete pecados capitais. O pecado implica uma alternativa, mas no Romantismo um culto da melancolia (ou *spleen* como foi um dia chamada), em alemão *Schwermut* e em dano-norueguês *Tungsind*, faz do desespero o humor próprio para uma vida livre de ilusões³⁵¹.

Ainda em seu artigo, Cappelørn aprofunda a questão terminológica, ligando as traduções de até então para o inglês, mas principalmente essa possível conexão do termo de então até a Antiguidade.

“Melancolia” é uma interpretação da palavra dinamarquesa *tungsind*, a qual corresponde ao alemão *Schwermut*. E, se isso é um fato linguístico-cultural de que não há uma palavra inglesa inteiramente equivalente a *tungsind*, a “melancolia” de Hannay³⁵² é, não obstante, claramente preferível à “depressão” dos Hongs³⁵³. Este último carrega conotações demais de uma doença psicológica bem definida que alguém pode em princípio tratar com drogas psicofarmacológicas. [...] isso não é de jeito nenhum um caso para psiquiatria. [...] [Por outro lado] Michael Theunissen mostrou convincentemente que, na Modernidade, *tungsind/Schwermut* baseia-se numa tradição que se estende até o conceito da Grécia Antiga “melancolia”, o qual é redescoberto no conceito medieval *acedia*³⁵⁴.

Todos os termos, então, se conectam aqui: 1) melancolia; 2) depressão; 3) *spleen*; 4) *acedia*. O desespero inconsciente é, paralelamente, um “desespero quieto”. Isto é, uma *aridade*, pois, invisível, nada pode demonstrar àquele que o possui; está “debaixo da carne”. Não em vão é o desespero mais comum, já que não é percebido por ninguém e, como a palavra *spleen* também procura expressar, basta apenas uma “má-disposição”, no

³⁵⁰ CAPPELØRN, N. J.; HANNAY, A.; KANGAS, D.; KIMMSE, B. H.; RUMBLE, V.; SØDERQUIST, K. B.; PATTISON, G. (ed.). **Kierkegaard's journals and notebooks – Volume 2 – Journals EE–KK**. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 39.

³⁵¹ HANNAY, A. Despair as Defiance: Kierkegaard's Definitions in “The Sickness unto Death” In: HARHMAN, G. (ed.). **Open Philosophy**. Berlin/New York: De Gruyter, 2018, p. 41.

³⁵² Alastair Hannay é o tradutor e editor das obras de Kierkegaard nas edições da Penguin Books e da Cambridge University Press.

³⁵³ Howard V. Hong e Edna H. Hong são os tradutores e editores das obras de Kierkegaard para a Princeton University Press.

³⁵⁴ CAPPELØRN, N. J. Spleen essentially concealed – yet a little spleen retained In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 132.

sentido de que não é preciso de uma vontade. O mundo interior está adormecido ou mesmo natimorto uma vez não tendo a escolha para ver sua doença, ver si mesmo, ver a Eternidade em si.

A má-disposição, segundo Cappelørn, tem outros significados inter-relacionados, como “preguiça” e “apatia”. Todos esses termos até aqui ligados “são todos designações para uma fadiga do mundo, esteticismo, e a perda de valores que foram temas comuns para escritores românticos europeus”³⁵⁵. Eles foram sendo reformulados e reinterpretados desde a “melancolia” grega, perpassando pela *acedia* medieval, *tungsind* dinamarquês até o *spleen* contemporâneo.

Assim, o *tungsind* kierkegaardiano ou *spleen* não deve ser compreendido como o próprio desespero inconsciente, pois não são a mesma coisa. Ambos existem paralelamente, com o primeiro a acentuar a esfera emocional e o segundo, a epistemológica. Essa é a razão de uma má-disposição ou má-vontade do indivíduo, pois a vontade não está dada na melancolia, apenas a emoção de sua ausência. Por outro lado, melancolia e desespero agem na esfera da (in)consciência, equilibrando a condição em que o indivíduo se encontra para longe de qualquer crise. Para Gordon Marino, “depressão é um estado ou um humor, enquanto o desespero é uma atividade que continua desde que o indivíduo, ainda que meio consciente, tenha vontade para que prossiga”³⁵⁶. Para tanto, o desesperado precisa de um ânimo que possibilite esta continuidade em seu estado secreto. Assim, de certa maneira, o desânimo mina a vontade. A melancolia é um empecilho ao próprio desespero. Não em vão sua expressão é chamada de uma ausência, uma apatia, ou, como Alastair Hannay põe, uma preguiça espiritual³⁵⁷. E, ainda assim, para Anti-Climacus também “a felicidade é o maior esconderijo do desespero”³⁵⁸. Nada lhe pode ser despertado, de modo que tudo o que se movimenta em seu interior – se é que propriamente algo assim pode ser dito daí – tem por objetivo manter seu estado vegetativo.

A ênfase aqui, no entanto, é colocada no estado da mente que considera tudo ser igualmente valioso, e, assim, igualmente sem valor, uma vez que a realidade é

³⁵⁵ Ibidem, p. 133.

³⁵⁶ MARINO, G. D. Despair and depression. In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 123.

³⁵⁷ HANNAY, A. Despair as Defiance: Kierkegaard's Definitions in “The Sickness unto Death” In: HARHMAN, G. (ed.). **Open Philosophy**. Berlin/New York: De Gruyter, 2018, p. 41.

³⁵⁸ Idem.

experienciada como sem sentido. Com isso em mente, eu prefiro que a palavra dinamarquesa *tungsind* seja traduzida como “spleen” [...] ³⁵⁹

É essa mentalidade dupla – ou mesmo múltipla – que anula todo o seu mundo, cegando-o. Sem objetivo algum em vida, não possui um objeto sequer para escolher, vivendo uma vida sem autoria. Se tivesse um pouco de consciência, escolheria alguma coisa, algo em particular ou mesmo si mesmo, mas não estando acordado, vive como um sonâmbulo. Nas palavras de Cappelørn, “pode ser dito que spleen seja a expressão da falta de vontade ou uma falta de direção” ³⁶⁰.

O próprio Juiz William se refere ao esteta A como melancólico, acrescentando: “Você é como uma mulher que está dando à luz, mas está para sempre adiando o momento, permanecendo em dor” ³⁶¹. Ou seja, à porta do espírito, o indivíduo, sob o “desespero quieto”, procura manter-se sob uma anestesia geral da consciência. Sobretudo porque se encontra nessa dinâmica paradoxal de uma ofensiva imóvel. Em outras palavras, se esconde num movimento pendular com o objetivo de manter-se onde se encontra. Talvez seja possível afirmar que o estado emocional em que procura se manter desarma sua esfera epistemológica, isto é, a vontade e a atividade do indivíduo, pressupondo que não exista escolha que não tenha por trás um humor ou um sentimento como apoio.

Esse processo reflete-se na desesperança estética, assim como no próprio desespero da possibilidade em que o indivíduo se ilude no mar da recordação, do que está em potência e é possível, mas nada aí além de fato, pois, para conquistar algo, precisa justamente escolher. E nesse caso a vontade ainda é uma semente em terra árida; *acedia*. Gordon Marino enfatiza que não dar importância ao fato de estar deprimido é a doença ³⁶², uma vez que aqui a questão é epistemológica. É a autoilusão e autossabotagem do eu sonâmbulo. Ambos os desesperos dançam ao mesmo ritmo, numa camuflagem dupla no interior do espírito.

O Juiz William define a melancolia como uma “histeria do espírito” ³⁶³. Por outro lado, Cappelørn afirma que o pseudônimo pode estar também falando de *spleen* “na

³⁵⁹ CAPPELØRN, N. J. Spleen essentially concealed – yet a little spleen retained In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 133.

³⁶⁰ Ibidem, p. 134.

³⁶¹ KIERKEGAARD, S. *apud* CAPPELØRN, N. J. op. cit., p. 134.

³⁶² MARINO, G. D. Despair and depression. In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 124.

³⁶³ KIERKEGAARD, S. *apud* CAPPELØRN, N. J. op. cit., p. 130.

medida em que histeria possa significar [...] uma paralisia do espírito humano”³⁶⁴. Dessa forma, corrobora-se a ideia da paradoxal dinâmica imóvel da primeira parte desta dissertação. No entanto, tendo em mente que o ser humano está inserido numa ordem social, não é descartável a ideia de que esse humor, *spleen*, ou má-disposição, seja não apenas adquirido por si mesmo, mas também por contágio³⁶⁵. Ou seja, como já colocado, a própria inércia de sua vida cotidiana o leva a este estado que, segundo Merold Westphal, “resiste ao chamado de tal engajamento [viver a tensão dialeticamente simultânea de categorias opostas]. Espiritualmente falando, o eu cai em desespero porque é preguiçoso”³⁶⁶.

Merold Westphal sugere que, além da preguiça, o orgulho também é parte importante para a paralisia no indivíduo. No entanto, pensamos que o pode ser apenas na medida em que esse orgulho seja uma questão de grau, ou seja, que se intensifique com a reflexão e mais ainda com a consciência de sua condição. Isso, pois é claro existir um orgulho no esteta A, mas não é ainda uma *hubris* – um orgulho exacerbado. Para ele, o indivíduo terá a humildade no estágio religioso, mas, para a preguiça, somente há obediência no ético. Contudo, este entorpecimento em seu estado estético pode ter ainda uma outra fonte para sua falta de direção e vontade. Como na imagem dada acima sobre estar frente a um abismo, o indivíduo, num estado melancólico de inatividade, se encontra aí, pois na fronteira entre interior e exterior; entre abismo e indivíduo; está a vertigem.

6.1.3. Vertigem

Para Kierkegaard, o vertiginoso “é o expansivo, o infinito, o ilimitado, o indeterminado; e a própria tontura é o caráter desenfreado dos sentidos”³⁶⁷. Esse, pode-se dizer, são os sonhos febris e delirantes do esteta em seu estado de sono, de paralisia e de imobilidade. John M. Hoberman, em seu artigo *Kierkegaard on vertigo*, continua a definição:

³⁶⁴ CAPPELØRN, N. J. Spleen essentially concealed – yet a little spleen retained In.: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 136.

³⁶⁵ MARINO, G. D. op. cit., p. 123.

³⁶⁶ WESTPHAL, Merold. Kierkegaard’s psychology and unconscious despair In.: PERKINS, R. L. (ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 64.

³⁶⁷ KIERKEGAARD, S. *apud* HOBERTMAN, J. M. Kierkegaard on vertigo In: PERKINS, R. L. (ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, 191.

Essa ilimitada vastidão, dentro da qual a possibilidade de orientação desaparece, lembra o “imenso abismo” de conceito de angústia [em dinamarquês: *Begrebet Angest*], e não menos sua “ambiguidade”. A indeterminação que fundamenta a tontura, enquanto “contrária à natureza humana”, constitui não obstante uma tentação – um caos no qual o indivíduo se sente impelido a jogar-se num ato de autoimolação³⁶⁸.

Novamente, nos vemos frente a tendência humana para a autodestruição. A desorientação diante do abismo é manter a caverna de Lázaro lacrada. No escuro, sem uma luz que o guie, o indivíduo se perde no excesso de imaginação, na fuga imóvel da própria realidade. Onde se encontra, o indivíduo vê muito em sua tontura e, simultaneamente, por causa dela, pouco ou nada vê.

Para Kierkegaard, a vertigem é algo da categoria do físico, pois denuncia a fronteira entre corpo e alma, na sua relação de primeira ordem, em que o espírito ainda não se dá. Para Hoberman, “o indivíduo que sofre de vertigem experiencia uma ‘ilusão nervosa’ de uma pressão externa pressionada contra ele, mas de fato sua origem é interna”³⁶⁹. E continua a afirmar que a diferença que os separa é infinita, por isso ambas as imagens, do abismo e da pressão externa.

Essa infinitude é somente imaginada. Isto é, a própria imaginação do indivíduo marca a fronteira de sua finitude, mas colocando-o também inerte frente tal visão. À beira da infinitude, o indivíduo não compreende o que (não) vê, encontrando-se diante do nada e do vazio. Sem consciência de seu desespero, de sua melancolia e de sua eternidade, tudo o que está além de seu estágio estético cai num vácuo desorientador. Não há ferramentas para compreender o que está diante de si. Para tanto, seria preciso elevar-se, mas justamente a areia movediça em que se encontra impede o indivíduo de qualquer movimento.

Hoberman argumenta que possibilidade e infinitude são os extremos nos quais o abismo reside³⁷⁰. É possível ver, pois, que apenas sob a imaginação o nada mostra sua face. Aqui não há reflexão ou mediação no desespero e na melancolia, por isso há o atordoamento. No entanto, há ainda outro elemento associado à tontura que o esteta A e Vigilius Haufniensis mencionam: o tédio.

³⁶⁸ HOBERTMAN, J. M. Kierkegaard on vertigo In: PERKINS, R. L. (ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, 191.

³⁶⁹ Ibidem, p. 193.

³⁷⁰ HOBERTMAN, J. M. Kierkegaard on vertigo In: PERKINS, R. L. (ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 198.

[...] no caso do tédio nós encontramos o oposto [de plenitude], já que ele é caracterizado pelo vazio; [...] o tédio depende na nadidade que penetra a realidade; causa uma tontura (*Svimmelhed*) como aquela produzida ao olhar um imenso (*uendelig*) abismo, e essa tontura é infinita (*uendelig*)³⁷¹.

E continua: “Ao tornar a vertigem sinônima de tédio, o esteta A preserva seu caráter subjetivo familiar”³⁷². Nada acontece, nada se move. A vontade ainda é um sonho do qual o esteta, mergulhado no mundo onírico da possibilidade e da infinitude, sobretudo da imaginação, nada consegue discernir de sua desorientação. Assim, nada se transforma em seu interior e, tendo o que chama de “exterior” por confundi-lo, temos o tédio.

O filósofo japonês Keiji Nishitani, da Escola de Quioto, aprofunda a definição em seu livro *The self-overcoming of nihilism*:

Kierkegaard entende o tédio como o encontro com o vácuo infinito do abismo resultante da retirada de Deus do centro da totalidade que conecta todos os fenômenos horizontalmente. A situação que ele descreve não é diferente do que Nietzsche quis dizer por “Deus está morto”. A existência, ao perder seu centro, é dissipada; a vida, que se tornou puro tédio, “distrai” a si mesma entre prazeres “excêntricos” (isto é, periférico). Essa distração da mente é, ao nível do chão, puro tédio; o que evade o vácuo é ele próprio o vácuo. Tal é a profundidade desse tipo de vazio.³⁷³

De alguma forma esse humor, *spleen* ou melancolia é um labirinto do vazio e do nada. Como um estado, deveria ser o primeiro lugar a ser transformado para a vontade brotar e alguma eternidade ser apreendida pelo indivíduo, mas o deserto desnorteante de sua vertigem e de seu tédio é árido, *acedia*. Nas próprias palavras do esteta A: “simplesmente porque no nada não há sequer o bastante para um eco ser possível”³⁷⁴, a reflexão não pode se dar. E ele diz também em outro momento:

Se, então, minha tese for verdadeira, uma pessoa precisa apenas ponderar sobre quão corruptor o tédio é para as pessoas, sabotando suas reflexões mais ou menos de acordo com seu desejo em diminuir seu ímpeto; e, se ela quiser acelerar ao máximo, quase com perigo para a locomotiva, precisa apenas dizer a si mesma: o tédio é a raiz de todo mal. É muito curioso que o tédio, o qual tem uma calma e uma natureza sedativa, possa ter tamanha capacidade para iniciar movimento. O efeito que o tédio traz é absolutamente mágico, mas esse efeito não é de atração, mas de repulsão³⁷⁵.

³⁷¹ KIERKEGAARD, S. *apud* Ibidem, p. 196.

³⁷² CAPPELØRN, N. J. Spleen essentially concealed – yet a little spleen retained In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 197.

³⁷³ NISHITANI, K. **The self-overcoming of nihilism**. Albany: State University of New York Press, 1990, pp. 18-9.

³⁷⁴ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 291.

³⁷⁵ Ibidem, p. 285.

O tédio prende o eu em extremo estado de potência, por isso sua capacidade para “iniciar movimento”. Em outras palavras, é a partir daí que se inicia sua *existência*, sua *repetição*. A raiz de todo mal é precisamente o processo em que não se sai de seu ponto de partida, isto é, o instante após a Queda, a “retirada de Deus”, como Nishitani coloca. Não em vão seu efeito de “repulsão” é, por isso, em relação a si mesmo.

No entanto, para o esteta A, essa questão remonta desde a criação do mundo e não vê, analisando suas palavras, um fim para a questão do tédio e, por consequência, da melancolia e da vertigem:

Uma vez que o tédio avança – e o tédio é a raiz de todo mal – não é surpresa, então, que o mundo retroceda, que o mal se espalhe. Isso pode ser rastreado para o início do mundo. Os deuses estavam entediados; então eles criaram os seres humanos. Adão estava entediado porque estava só; então Eva foi criada. Desde aquele momento, o tédio entrou no mundo e cresceu em quantidade na exata proporção do crescimento da população. Adão estava entediado sozinho; então Adão e Eva estavam entediados juntos; então Adão, Eva, Caim e Abel estavam entediados em família. Depois disso, a população do mundo cresceu e as nações estavam entediadas *em massa*. Para entreter-se, eles descobriram a noção de construir uma torre tão alta que alcançaria o céu. [...] então eles se dispersaram ao redor do mundo [...], mas continuaram a ficar entediados. E o tédio teve estas consequências: a humanidade manteve-se à altura e caiu muito, primeiro com Eva, depois com a torre de Babel³⁷⁶.

Apesar de o esteta estar com menos consciência em relação aos outros estágios, aqui ele nos apresenta um momento de muita lucidez. Aparentemente ele se encontra numa perspectiva única que o indivíduo ético e o religioso já perpassaram e ressignificaram, talvez já abandonada no passado ou no próprio esquecimento. Embora frente ao abismo, o esteta está afundado no vácuo, afogado no vazio, aprisionado na melancolia e, desse oceano de onde parece estar acompanhado de toda a humanidade em sua completa história, compreende seu encarceramento desde os deuses e o primeiro homem que, em realidade, precedem, como tédio ao menos, a própria Queda. Observamos em sua explicação como o tédio é também uma tendência no interior do indivíduo. Talvez nem Abraão se salvaria de uma análise através dessa lente. Acrescentados *spleen* e vertigem, a paralisia é epidêmica, mas o tédio ao qual o esteta se refere parece ter um quê impulsionador e não apenas anestesiante. Poder-se-ia dizer que esse tédio promove um ciclo de tédio e interesse ou algum movimento fútil contra a forte correnteza do próprio tédio, uma vez retornando sempre ao ponto de partida. De alguma

³⁷⁶ Ibidem, p. 286, grifos do original.

forma, apesar desses movimentos que são muito bem explorados em *Enten-Eller Parte I*, gira-se em círculos e essa moção não promove qualquer deslocamento, dada a confusão e a tontura do esteta. Seu maior inimigo é – entre tantos – um esforço contra a preguiça, pois ela esvazia suas energias para não querer refletir, obedecer e escolher pela própria vontade, estagnando-se em seu estado, na nadidade de um útero sem saída.

6.2. O desespero consciente da sua existência; consciente, portanto, de um eu de certa eternidade; e das duas formas desse desespero, uma na qual se deseja, outra na qual não se deseja ser si próprio

Primeiramente, Anti-Climacus enfatiza a questão: “Será que o desesperado, consciente de seu desespero, sabe com precisão o que é o desespero?”³⁷⁷ Ele sabe, mas não é lúcido sobre toda sua profundidade. O pseudônimo exemplifica o problema como quando um pagão tem consciência de seu desespero, mas cai em erro ao excluir todos os outros: falta-lhe entender a natureza do desespero.

Habitualmente, a pessoa em desespero provavelmente tem uma leve ideia de seu próprio estado, ainda que suas nuances sejam um mistério. Até certo ponto, ela está ciente de seu desespero, sente-o como quem anda por aí com uma doença física, mas *sem grande vontade* de descobrir sua origem. Em certo instante, quase apercebe-se em seu desespero; mas no próximo momento, a indisposição já lhe parece ter outra causa, como se fosse algo advindo do exterior, e cuja alteração aboliria o seu desespero³⁷⁸.

Anti-Climacus, percebe-se, procura traçar um esboço de uma ponte da inconsciência até alguma consciência do desespero, ao passo que também associa *spleen* a “sem grande vontade” e “mal-estar”. Sua confusão em distinguir a fonte de sua má disposição também não é outra coisa que a própria vertigem. Sua dúvida sobre seu estado não está no fato da própria preguiça “em ação”, mas em ela tirá-lo da ação. Por isso continua: “por meio de distrações [...] pelo trabalho, por ocupações que sirvam de passatempo [...] [a preguiça faz o indivíduo] não compreender por que faz isso, age assim para manter-se no escuro”³⁷⁹. O desesperado promove acobertamentos do que já germina abaixo da pele. Enxergar o que vem em seu caminho seria o mesmo que ter de lidar com uma nova situação, mas o inconsciente de seu desespero e de sua eternidade

³⁷⁷ KIERKEGAARD, S. *Sickness unto death*. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 47.

³⁷⁸ Ibidem, p. 48, grifo nosso.

³⁷⁹ KIERKEGAARD, S. *Sickness unto death*. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 48.

fará de tudo para manter-se onde está, na escuridão, a fim de deixar também adormecidas a reflexão e a vontade.

A partir daqui analisaremos a questão de uma dupla abordagem: 1) sob a ótica do indivíduo que tem mais conhecimento e também consciência de seu desespero, isto é, que tem a consciência de seu eu intensificada; 2) sob a ótica das duas formas de desespero consciente, a saber, o desespero no qual não se quer ser si próprio, ou desespero-fraqueza, e o desespero no qual quer ser si próprio, ou desespero-desafio.

6.2.1. O desespero, no qual não se quer ser si próprio, ou desespero-fraqueza

Essa forma, assim como as outras, encontra um relacionamento com seu oposto que é o desespero-desafio ou demoníaco. Todas as formas de desespero contêm certo desafio, assim como o desespero-desafio contém certa fraqueza. Vê-se aqui certa relatividade entre os termos, uma vez que cada extremo se expressa também como seu oposto³⁸⁰.

6.2.2. O desespero do temporal ou de uma coisa temporal

6.2.2.1. Inconsciente

Nessa forma de desespero, o indivíduo não tem consciência infinita do eu, nem da natureza desesperada do seu estado. Em outras palavras, lidamos com o esteta. Para Anti-Climacus, “o desespero é somente sofrimento, um sucumbir passivamente à pressão de fatores externos, e de modo algum o desespero vem de dentro como se fosse uma ação”³⁸¹. Isso ocorre justamente por sua vida interior não estar desperta, pois há um apego à sua sensualidade e a tudo que é mundano, exterior. Dessa forma, “sofre” apenas de algo exterior de forma “passiva”, ainda que se iluda quanto à sua fonte.

Anti-Climacus chama o esteta de “homem da imediatividade” dado seu modo de vida. Não consegue refletir sua própria situação, não tendo nada mais do que uma lente quantitativa para os elementos da sua vida, inclusive seu eu. Ele se debruça sobre seu mundo exterior, como se fosse o único possível e alcançável, se perdendo na imensidão do temporal. Essa “atividade”, como visto acima, é a própria preguiça na sua distração do

³⁸⁰ Paralelamente, segundo Anti-Climacus, pode-se dizer que a fraqueza corresponde ao feminino e a desafio ao masculino, ainda que, como dito, o masculino possa se apresentar em uma mulher, isto é, o desafio; e vice-versa. No entanto, aqui lidaremos apenas com a terminologia tocante ao desespero e não ao gênero.

³⁸¹ Ibidem, p. 51.

caminho a si mesmo. Ainda que “aja”, nesses moldes, esse indivíduo é a representação da passividade.

Todavia, qualquer algo a mais, mesmo que de excesso de felicidade, é movimento, reflexão e, despertado algo, leva-o ao desesperar³⁸².

Por um “golpe do destino”, aquilo que, para o homem imediato, é toda sua vida, ou, na medida que nele existisse uma sombra de reflexão, a parte que mais lhe importa, é-lhe arrebatada; em resumo, para usar a sua linguagem, se torna infeliz, isto é: tal golpe aniquila nele o imediato, ao ponto do não regresso: desespera³⁸³.

Dessa forma, por muito que deseje algo, seu *modus vivendi* só lhe mantém passivo, e, inconsciente de seu eu, chamará a si próprio de uma pessoa com excesso de felicidade e nunca desesperada. Mas se engana sobre o que é desesperar e ignora o que de fato seja desesperar, pois é seu único modo de lutar, como os animais inferiores que se fingem de mortos para sobreviver³⁸⁴, apenas para ter uma quantidade maior de dias, horas, segundos de vida. Esse indivíduo nunca pensa em de fato melhorar sua vida pela qualidade, mas sobrevive quantitativamente no mundo. Contudo, ele não é senão sombra de si mesmo; somente se comporta como tal à margem do seu eu. Não penetrando a si com consciência, não conhece seu destino espiritual, mesmo que seu espírito adormecido exija-lhe que saia de seu sepulcro, continuando, desta maneira, frente a tal perigo do desespero “na imobilidade e a simulação da morte”³⁸⁵, quando de fato a carrega em si, como uma doença da alma.

Entretanto, o seu desespero se concentra em um grande engano sobre si mesmo. O indivíduo que desespera por algo temporal, ou o temporal como um todo, nem sequer suspeita que desesperar é, em verdade, perder a eternidade. Sobretudo por ter apenas o homem como medida de seu mundo, isto é, a finitude, ou ainda, porque “sua dialética é: o agradável e o desagradável”³⁸⁶; seu temor se foca na perda do temporal, pois aí, como pondera, se desesperará. Mas, para Anti-Climacus, “a perda do temporal [ou de algo temporal], em si, não é desespero”.³⁸⁷ Então, cai em desespero por julgar que o perigo está à frente, não vendo o desespero espreitando-se em seu ponto cego; a própria eternidade.

³⁸² KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 51.

³⁸³ Idem.

³⁸⁴ Ibidem, p. 52.

³⁸⁵ Idem.

³⁸⁶ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 51.

³⁸⁷ Ibidem, p. 51.

Assim, a imediaticidade não deseja ser um eu e, sim, aspira a um novo eu. Ela não permite ao indivíduo um eu suficiente para sequer sentir a falta do que nunca teve. Desse modo, defende-se, desejando ser outro e se apaixona tanto por isso que pensa ser tão simples como trocar as próprias roupas. “Porque o homem do imediato não conhece a si próprio, e, literalmente, só se conhece pelas roupas que usa, se identifica por ter um eu pela exterioridade”³⁸⁸. Mas infinito é seu engano uma vez que infinita é também a diferença entre o eu e o exterior. Este, então, não tem consciência de si mesmo, como se verá adiante, precisamente por sua fraqueza advir de um “vício do mundo”³⁸⁹.

Na falta de consciência, o desesperado teme, por tamanho encadeamento seu no temporal, pela sua pura imediaticidade e, assim, nunca mais tornar-se ele próprio. Logo, imita os outros, ao silenciosamente não querer ser si mesmo, vivendo como número na massa, invisível no rebanho. Ele pode ser muito bem o professor, o padeiro, o pedreiro, o pai de família, o cristão que paga seu dízimo e se senta aos fundos na igreja ou o próprio padre em frente ao altar. Tal é a plasticidade do ser humano em fugir de si mesmo e da eternidade em si. Ainda que sob nova condição, a reflexão, vemos os indícios do que aponta Cappelørn em seu artigo, isto é, que, apesar de o indivíduo perpassar os estágios da vida, nele “*spleen* é essencialmente eliminado”³⁹⁰, no sentido de que algo ainda é retido. Ou seja, essa má-disposição ou melancolia permanece a relembrar o indivíduo de sua inclinação ao abismo, à autodestruição.

6.2.2.2. Com um pouco de consciência

Nessa etapa, quando se mistura um pouco de consciência de si ao imediato ocorre uma elevação de seu desespero e de certa eternidade. Assim, o indivíduo saberá de si e de seu desespero, mas ainda se encontra num estado passivo, desespero-fraqueza, não querendo ser ele próprio. O que muda é que seu desespero não advém apenas de um choque, um acontecimento, mas também pode advir de uma reflexão sobre si, de um esforço pessoal, um ato³⁹¹, uma vez que o desesperado não é apenas uma entidade da sensualidade e da irreflexão. E esse novo acontecimento faz o indivíduo ter consciência

³⁸⁸ Ibidem, p. 53.

³⁸⁹ HANNAY, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 339.

³⁹⁰ CAPPELØRN, N. J. Spleen essentially concealed – yet a little spleen retained In: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 142.

³⁹¹ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 54.

da diferença infinita, que antes ignorava, do eu e do exterior, precisamente por antes somente existir o exterior para ele. Para Anti-Climacus:

Certo grau de reflexão, de fato, está presente aqui, e, conseqüentemente, um ponderar sobre o eu. Com esse grau de reflexão, começa o ato de separação no qual o eu se torna ciente de si mesmo como essencialmente diferente de seu ambiente e eventos externos, assim como da influência sobre si mesmo. Mas isso não o levará muito longe³⁹².

A reflexão vem com dois gumes na vida do indivíduo, permitindo-lhe entender a si mesmo melhor, mas, simultaneamente, expondo-o a riscos em sua própria interioridade, como com sua quebra mais profunda entre eu e imediatez, ou com a própria possibilidade, um mar que lhe era tão conhecido. Sua reação é se defender ou fugir. O desesperado cria contramedidas, pressentindo uma parcela da eternidade; e consegue ver assim também o que a sua tarefa existencial lhe reserva, mas é a dificuldade da ruptura com todo o imediato que em vão se debate. Seu vício pelo mundo lhe é muito forte. Pois, no fundo, falta-lhe uma reflexão ética suficiente, não consegue se ver sem o imediato, não consegue ver o eu nu, abstrato, liberto da exterioridade³⁹³, justamente porque não quer se ver livre de sua relação estética e sensual com a temporalidade. Assim, não tenta ser si mesmo enquanto a dificuldade não cessar. Ou seja, uma vez tendo um pouco de consciência de si e de seu desespero, não ousa regressar a si, uma vez que, desse modo, de fato, lhe é impossível. Tudo mudaria se entendesse que precisaria apenas resignificar o estético através da lente ética, mas a imediatez pura é-lhe muito recente e viva. Paralisado nessa transição, o indivíduo pensa que talvez algo mude e a sensação estranha pare, por isso confere-se raramente a fim de ver se algo mudou, mas logo “torna a ser si mesmo”, o desespero-fraqueza, em que o próprio eu se torna algo evitável. Caso nada se modifique, desvia-se completamente de seu destino, sua interioridade.

Não mantém senão discretas relações com o pouco de reflexão que ainda conserva, receando que reapareça o que se escondia no fundo. Pouco a pouco consegue esquecer seu eu; com o tempo, chega a achá-lo quase ridículo, principalmente quando está em boa sociedade [...] desses que têm aptidão e propósito na vida real. Encantador! Ei-lo como nos romances que acabam bem, casado há alguns anos já, homem ativo, compreensivo, pai de família, talvez até mesmo grande homem.[...] E na cristandade é um cristão [...] ³⁹⁴

³⁹² Idem.

³⁹³ Ibidem, p. 55.

³⁹⁴ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 56.

Dessa forma, o cômico de sua situação está em achar que superou o desespero; está em seu engano levá-lo direto ao que precisamente pensa ter abandonado, uma outra forma de desespero. Enquanto o esteta meramente ignora o seu, no desespero-fraqueza, o indivíduo insiste no erro em sua relação com seu desespero. Ainda que agora passível de refletir sobre tal condição, carecendo-lhe consciência de seu eu e desespero, cai repetidamente em equívoco. Segundo Anti-Climacus, ignora-se o verdadeiro perigo na “terrível estupidez ética”³⁹⁵, pois seu conhecimento mundano apenas lhe oferece chavões e clichês, como “‘Espere e verá’, ‘não se preocupe’, ‘esqueça isso’”³⁹⁶, ou seja, ainda o ético com “saber” desvia-se de seu problema. Como com *spleen*, esconde-se aí uma doença generalizada em uma era:

O desespero do temporal ou de uma coisa temporal é a forma mais comum de desespero, sobretudo na sua segunda forma, isto é, imediatez com uma reflexão quantitativa, pois quanto mais o desespero é refletido raramente é visível, ou raramente se encontra no mundo³⁹⁷.

Isso ocorre já que, uma vez consciente de certa eternidade e de si mesmo, a reflexão consegue montar estratégias para se fingir de morto, para se disfarçar na multidão, se multiplicar por zero. A facilidade de tal estado está em sempre se encontrar em desespero, desistir do caminho espiritual e morrer não tendo eu. O desespero do temporal é o mais corrente e se enganam aqueles que pensam ser esse fardo dos jovens e não de homens-feitos, quando a maior parte da humanidade de fato não passou de um estágio infantil ou juvenil. Essa parcela apenas banha seus pés em seu desespero, não ousando enfiar seus olhos embaixo d’água. Esses, que daí fazem parte, são aqueles que Anti-Climacus chamou de “pagãos modernos”, tamanha sua indiferença.

Contudo, como dito antes, a questão reside não apenas em alguns exemplos, mas em toda uma sociedade ser cúmplice de um comportamento que vai contra sua própria *existência* no mundo.

Então, eles são incapazes de suportar o que já lhes parece ser uma contradição, o que em reflexão ao seu redor se afigura evidente, a fim de que estar preocupado com a alma e querer ser espírito indique ser uma perda de tempo no mundo. De fato, um indefensável desperdício de tempo que precise ser punido pela lei civil se possível [...] como um tipo de traição contra a raça humana, como uma loucura desafiadora que insanamente preencha o tempo com o nada³⁹⁸.

³⁹⁵ Idem.

³⁹⁶ Idem.

³⁹⁷ Ibidem, p. 57.

³⁹⁸ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 57.

Mas o desespero tem formas diferentes nos jovens e nos velhos. Quanto ao temporal, suas ilusões consistem respectivamente em esperança e recordação. O jovem espera da ilusão da vida o extraordinário, a coisa ou acontecimento que um dia lhe mudará a vida. O velho, pelo contrário, se foca nas recordações dos seus tempos de ouro, de sua mocidade, talvez por causa das grandes possibilidades, da beleza, da felicidade que ela carregava. Porém, tanto para o primeiro quanto para o segundo, seu objeto é mentira ou ficção. Os riscos são iguais tanto para o jovem quanto para o velho. O problema se encontra no tempo e na fantasia que o preenche.

Talvez possa bem existir uma diferença entre o desespero de um adulto e o de um jovem, mas isso é puramente incidental, nada essencial. O jovem se desespera sobre o futuro como o presente *in futuro*; há algo no futuro que ele não quer para si mesmo e, assim, não quer ele mesmo ser. O adulto se desespera sobre o passado como um presente *in preterito* que se recusa a ceder mais ao passado, pois seu desespero não é tanto que ele tenha logrado em esquecê-lo completamente³⁹⁹.

Ou seja, no fundo os seus desesperos são o mesmo, porque “nunca se chega a uma metamorfose em que a consciência da eternidade no eu emergja a fim de a batalha se iniciar, o que intensificaria o desespero até uma forma mais elevada, ou [...] à fé”⁴⁰⁰. Desse modo, seu estado continua sendo ainda o do sofrer, o da passividade, tanto quanto na juventude como na idade avançada. E, passados os anos nessa mesma condição, tudo que lhe era incipiente em seu interior recai numa sombra de banalidade. A vida espiritual, pode-se dizer, de fato germina, porém, cessa aí seu movimento, infrutífera.

Mas qual a diferença entre o desesperar do temporal e de uma coisa temporal? O primeiro representa a totalidade, o segundo, o particular. Contudo, no caso do particular, Anti-Climacus afirma que a paixão infinita na imaginação pode elevar a própria totalidade do particular se assim a vontade do indivíduo estiver inclinada. Por outro lado, uma vez que a totalidade é um conceito, é impossível perder o temporal que tem sua realidade. Assim, “[...] o eu infinitamente intensifica a perda real, e em seguida se desespera pelo temporal na sua totalidade”⁴⁰¹. Tudo recai nas lentes da imaginação que intensificam a totalidade de toda particularidade. Essa fórmula, para Anti-Climacus, é “a expressão dialética inicial da próxima forma de desespero”⁴⁰².

³⁹⁹ Ibidem, p. 59.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 60.

⁴⁰¹ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 57.

⁴⁰² Idem.

No fundo, o desespero-fraqueza – isto é, aquele em que não se deseja ser si próprio – é essa exterioridade do eu na autoilusão no tempo (passado, futuro), o desesperar da imaginação infinitizadora e totalizante do (particular do) temporal. Em suma, desesperar-se nessas condições é sempre se desesperar quanto ao eterno, si mesmo, ainda que porventura os olhos do indivíduo não estejam para lá voltados. Para ele se salvar de sua condição, seria preciso se afundar em si mesmo e em seu próprio desespero, ainda que não seja isso exatamente a salvação, mas o caminho contra ela, pois o paradoxo do espírito é justamente quando, uma vez em profundo desespero, não há mais eu para se salvar, sendo necessário então uma intervenção divina. Isto é, na distância, está a proximidade. Tal é a acústica do espírito.

Todavia, é justamente esse passo que, para o esteta e o ético, é impossível; falhar em adotar uma posição mais próxima de sua perdição, ou seja, em direção ao desespero, que os fazem ter o desespero como fraqueza. Como diz Alastair Hannay, “Muito do comportamento humano é uma tentativa em escapar essa posição ou obscurecer o pensamento de que isso está lá para ser clamado”⁴⁰³. Em outras palavras, a fraqueza é justamente a tentativa de se perder o eterno em si, a base para se tornar Indivíduo; essa “introversão”, ou melhor, “retraimento” (*Indesluttethed*) em sua condição⁴⁰⁴ se apresenta como a defesa do indivíduo em admitir estar em desespero.

[...] eu sou tentado a desistir de mim mesmo. Eu sei do que se trata e não posso alegar ignorância; mas não tenho a força para resistir à tentação, então caio no desespero de não querer ser mim mesmo. Ou eu desejo ser outro, ou, numa forma mais sofisticada, desposso a mim mesmo sem procurar ser outra pessoa ao retirar-me a um retraimento⁴⁰⁵, no qual me torno o observador do que não quero ser⁴⁰⁶.

A fraqueza é ainda a forma de castração espiritual em que o refúgio do encontro do indivíduo com sua própria eternidade se encontra no próprio mundo, ou seja, em todas as suas forças a totalizar o temporal, um castelo de ilusão. Enquanto Deus não se encontrar no eixo de sua vida, ou sua própria eternidade, sua imaginação construirá os maiores esconderijos sob o véu de seu poder infinito, porém se mostra apenas um buraco para o eu se jogar em suas sombras; uma cova. Não querer ser si mesmo é precisamente a

⁴⁰³ HANNAY, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 340.

⁴⁰⁴ Idem.

⁴⁰⁵ O termo será substituído por “hermetismo” mais adiante.

⁴⁰⁶ WESTPHAL, M. Kierkegaard's psychology and unconscious despair In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 52, grifo nosso.

estagnação na condição do desespero e da consciência do indivíduo, ainda que pense erroneamente estar evitando-os. Em suma, o indivíduo está sob uma paralisia espiritual, podendo, por muitas vezes, se esconder na massa ou no mar da possibilidade. Ao cessar seu próprio *movimento*, seu horizonte não lhe apresenta nada, não caminha em direção à sua própria *existência*, o que não é outra coisa que também suicidar-se antes mesmo de ter *nascido* tamanho o vício pelo temporal e mundano, ignorando sua dependência em Deus.

6.2.3. O desespero da eternidade ou de si próprio

Nesta etapa de nossa análise, é preciso, inicialmente, explicitar o porquê de se desesperar *sobre* o temporal e agora *do* eterno⁴⁰⁷. Kierkegaard diz que o desespero sobre o temporal, seguindo a fórmula de todo desespero, é também desesperar *do* eterno e *sobre* si próprio. Ainda que só se desespere *sobre* o que nos afunda no desespero, por outro lado, somente se desespera *de* algo que nos liberta do desespero: quanto ao eterno, à salvação⁴⁰⁸. Nas palavras de Anti-Climacus:

E, por isso, é linguisticamente correto dizer: desesperar *sobre* o temporal (a ocasião), *do* eterno, mas *sobre* si mesmo. Pois isso novamente é outra expressão para a ocasião do desespero, o qual, de acordo com o conceito, é sempre *do* eterno, enquanto *aquilo* que é desesperado *sobre* pode ser bem diverso. Nós nos desesperamos *sobre* aquilo que nos fixa no desespero – sobre uma desgraça, sobre o temporal, sobre o prejuízo etc. – mas nós nos desesperamos *daquilo* que, corretamente compreendido, nos libera do desespero: do eterno, da salvação, de nosso força etc. Com respeito ao eu, nós dizemos tanto desesperar-se *sobre* quanto desesperar *de* si mesmo, porque o eu é duplamente dialético⁴⁰⁹.

Em outras palavras, é preciso converter o olhar do que nos fixa no desespero ao que nos liberta, ou seja, progredir do “*sobre*” para o “*de*” a fim de o indivíduo libertar-se de seu desespero. Contudo, no fundo, o indivíduo que se desespera sobre a temporalidade o faz de fato *da* eternidade⁴¹⁰. Não há escapatória quanto ao que é eterno em si, ainda que inconscientemente. Sob o desespero, apenas se ilude que seu objeto seja o temporal, enquanto tudo recai para as profundezas do ser humano.

⁴⁰⁷ Traduziremos do inglês “*over the earthly*” e “*of the eternal*” para, respectivamente, “sobre” e “do”. E não do português “*do* temporal” e “*quanto* ao eterno”.

⁴⁰⁸ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, 60, nota de rodapé.

⁴⁰⁹ Idem.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 61.

E eis o progresso. Já não se pode dizer que seja desespero-fraqueza, pois agora consciente de seu eu e de sua eternidade, esta condensa-se numa nova consciência superior, a *da* sua fraqueza, ou seja, de dar tanto valor ao temporal quanto a se desesperar. Mas esse indivíduo não salta de pronto pela fé à relação com Deus, antes mergulha no desespero e desespera *de* sua própria fraqueza. Nesse patamar, já tem consciência que sua fraqueza (ou o desesperar dela) lhe custa ambos, eu e eternidade. Em uma palavra, sua salvação.

Dessa maneira, com o crescimento da consciência da eternidade, do eu, da sua fraqueza e de seu desespero, o indivíduo percebe que nunca desesperou de fato do temporal, mas apenas de si próprio. O desesperado nunca desesperou de seu exterior e, sim, durante todo o tempo de seu desespero, de seu interior. Assim, seu estado não é mais passivo, pois antes sofria de seu exterior – ou ao menos se iludia quanto a isso. Esse desespero mais profundo vem do eu, mas apenas indireta-diretamente⁴¹¹, como uma reação⁴¹². Todavia, Kierkegaard ainda vê aqui outro progresso:

Derradeiramente, isso é ainda um passo adiante, ainda que num outro sentido; simplesmente porque esse desespero é mais intenso, está num certo sentido mais próximo da salvação. É difícil esquecê-lo – é profundo demais; mas todo minuto em que ele se mantém aberto, há também a possibilidade de salvação⁴¹³.

Esse desespero é o menos frequente no mundo, dado que talvez seja seu “ponto de não retorno”. Isso se dá, pois poder-se-ia dizer que o espinho já não está escondido na carne, mas exposto numa ferida aberta. Nessa nova atividade do desespero, o indivíduo não quer ouvir falar de si próprio, pois não suporta sua fraqueza, se odiando por ela. Assim, ocupa seu tempo apenas em recusar ser esse eu fraco e inesquecível, ainda que o faça infinitamente para se amar. Isso é o que se chama hermetismo⁴¹⁴, o oposto da imediaticidade.

O indivíduo que desespera de sua fraqueza tem mais consciência de si e, após sua simbiose da massa, agora se encontra refugiado num *deserto*, sabe de sua solidão e vê nisso uma necessidade de vida, o que revela sua espiritualidade. O hermético sabe esconder e manter distante o que julga mal dos segredos do seu eu, uma vez que o

⁴¹¹ Se fosse apenas direta, seria já o desespero-desafio.

⁴¹² KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 62.

⁴¹³ Idem.

⁴¹⁴ A palavra “hermético” tem o mesmo sentido do “retraimento” intelectual tratado acima como “reserva privada”. Usaremos dessa vez a tradução portuguesa já instituída para o termo “the person of inclosing reserve” em inglês. Em dinamarquês: *Indesluttethed*.

“descobriu”. Nem na Antiguidade tampouco na Idade Média a solidão foi desprezada, porém, na Modernidade, Anti-Climacus afirma, os amantes da solidão são postos ao lado dos criminosos. Afinal, eles com o espírito revelado são exceção à regra do rebanho, não se encaixam no número, sua existência é uma tentação, um perigo para o encadeamento interior daqueles múltiplos de zero, os sem individualidade, os que ainda desesperam do temporal. Mas aos olhos do espírito, crime é o ato de não se dedicar a ele próprio.

Mesmo que não viva para a eternidade, o indivíduo tem algo a ver com ela. Todavia, mesmo em seu desespero hermético, em que se ocupa do seu eu consigo próprio, não consegue ir adiante neste âmbito. O desesperado se encontra preso onde menos esperaria, no orgulho de seu hermetismo. Ele até poderia reconhecer essa ideia, mas o orgulho não lhe deixa apontar o dedo para si, e entende isso como ilusão, pois pensa que não pode ser orgulho uma vez que era precisamente da sua fraqueza que desesperava. No fundo, ele está certo, mas não enxerga o além necessário: com efeito, é preciso percorrer o desespero *do* eu para alcançar o verdadeiro eu. Não se deve desesperar *sobre* a fraqueza, muito menos *sobre* o eu, pois Anti-Climacus diz, “Você está bem certo sobre a fraqueza, mas não é sobre ela que você deve desesperar; o eu deve ser quebrado a fim de se tornar si mesmo, então desista de se desesperar sobre isso”⁴¹⁵ Ele se acalmaria para sua confissão, mas a paixão o lançaria uma outra vez no desespero.

A calma só é obtida nesse desesperado por um confidente. O hermético se reserva a todos os segredos e, taciturno, mantém-se perfeito em todos os aspectos sociais, mas correndo grande risco de suicídio. O hermético suporta sozinho tantas e tais coisas que esse é, de fato, segundo Anti-Climacus, o primeiro risco que corre. Seu interior condensa-se ainda mais e a pressão chega a uma altura inimaginável ao mero esteta. Mas “se ele se abrir com uma única pessoa, provavelmente ficará relaxado [...], o suicídio não seguirá como resultado de seu hermetismo”⁴¹⁶. Todavia, ainda que a confidência pode servir como válvula de escape temporária a uma intensificação interior, ela própria pode ser o motivo preciso para o indivíduo tirar a própria vida, quando pensa que suportar a dor de se calar teria sido infinitamente melhor do que tomar um confidente⁴¹⁷. Então, o hermético absoluto é “tanto incapaz de suportar um confidente, como o de viver sem

⁴¹⁵ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 65, grifo nosso.

⁴¹⁶ Ibidem, p. 66.

⁴¹⁷ História análoga se passa entre o Jovem e Constantius, no livro *Gentagelsen* escrito por Kierkegaard.

ele”⁴¹⁸. Sua situação não é a como do esteta em *Enten-Eller Parte I*, que julga haver um duplo arrependimento na possibilidade entre duas escolhas: “Case-se ou não se case, você se arrependerá de qualquer maneira. Se você se casar ou não, você se arrependerá em ambos os casos”⁴¹⁹. Aqui reconhecemos que uma escolha foi feita. O indivíduo está avançado demais em sua interioridade para manter-se no mar da possibilidade. O que ele faz em seu desespero é usar sua escolha como rota de fuga. Anti-Climacus chama isso de “autocontradição demoníaca e tortuosa”⁴²⁰. É incapaz de assumir sua impotência, negando a necessidade do outro para se relacionar, ainda que usufrua da relação. Coloca-se num círculo vicioso, numa aporia em movimento, semelhante ao do esteta, pois, uma vez que precisa do outro por tanta cumulação dentro de si: confessa, se arrepende, sofre, mas logo está a recomeçar o ciclo, se o arrependimento da própria *escolha* não levá-lo a tirar a vida. O que faz é pender para a autodestruição onde quer que ela se encontre. De fato, ao não agir como Abraão ao manter segredo e silêncio, recai ao geral, ao ético, mas é apenas uma medida paliativa frente a uma constante intensificação em seu interior: a ferida, em última instância, já não se fecha. Assim, nesse grau de desespero, o indivíduo periodicamente é uma interioridade a entrar em erupção até encontrar uma saída do labirinto no qual se colocou.

Mas esse não é o único caminho que o hermético pode seguir. Na pior das hipóteses, o maior distanciamento de Deus, o desesperado pode tornar-se um desses espíritos inquietos em busca de anestesia e esquecimento, mas, quando seu desespero se condensa, transforma-se em desafio, isto é, demoníaco. Assim, “se torna claro quanta mentira havia em toda a questão da fraqueza [...] o quão dialeticamente correto é que a primeira expressão para o desafio é o próprio desespero sobre sua fraqueza”⁴²¹. Contudo, é interessante notar que o hermético, mais próximo do suicídio que qualquer outro, ou seja, da ação da própria morte atuada pela sua vontade, procura ser absorvido pelo esquecimento – é um risco suportar seu segredo e confessá-lo a outrem –, porém, ao contrário do esteta, ambos os caminhos lhe são *impossíveis* – de tolerar – e eis a sua contradição. Ambos se anulam e, todavia, vivem as duas necessidades ainda que uma de cada vez. Para James L. Marsh em seu artigo *Kierkegaard’s double dialectic of despair and sin*:

⁴¹⁸ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 66.

⁴¹⁹ KIERKEGAARD, S. **Either/Or Part I**. New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp. 38-9.

⁴²⁰ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 67.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 66.

Há apenas o suficiente para satisfazer as necessidades da interioridade e o bastante para a extroversão evitar confrontar a verdade de minha condição. [...] Se eu escolher a interioridade em vez da extroversão, então sigo até uma forma mais profunda de interioridade e compromisso religioso. Se eu escolher a extroversão, mergulho na vida pública da política, como Ricardo III, ou uma vida sensual de devassidão, como Don Juan⁴²².

Dessa forma, sua única saída não será mais regularmente vazar sua interioridade para um outro em doses até certo ponto suportáveis. Seu horizonte, que era um mergulho nas profundezas do esquecimento, agora tem o demoníaco a emergir em sua vontade de colocar sua marca no mundo. Em suma, por fim, quer ser si mesmo.

6.2.4. Do desespero no qual queremos ser nós próprios, desespero-demoníaco ou desafio.

Nesta última parte, desenvolveremos o passo mais distante de Deus, mas que, na acústica espiritual, é *em direção* a Deus. Esse novo estado de desespero mostra a síntese superior ao do desespero-fraqueza, isto é, uma posição ativa e não passiva. O desespero se intensifica em o indivíduo saber finalmente o porquê de não querer ser si próprio, o que produz uma reviravolta. Desesperando agora *querendo* ser si próprio, desafia, mostra a face demoníaca do desespero.

Mas antes de avançarmos, é oportuno esclarecermos o termo demoníaco aqui. Kierkegaard, apesar de estudioso de Sócrates, não utiliza o demoníaco como o *daemon* socrático, ou seja, como um:

ser divino em geral, que não o supremo, ao qual é habitualmente reservada a função de mediação. Sócrates atribuía à voz que o chamava para a sua tarefa e para o que devia ou não fazer “algo divino”, expressão que significa simplesmente o caráter divino ou transcendente do chamado⁴²³.

Assim, Kierkegaard atribuía o demoníaco apenas aos símbolos cristãos. O termo demoníaco e desafio são colocados juntos, pois é muito provável que Kierkegaard tenha se referido ao livro de Isaías da Bíblia, texto que dá origem ao Lúcifer satânico que o senso comum conhece, referido como *Helel bem Shalar*, isto é, “aquele que brilha, filho do Amanhecer”⁴²⁴. Este Lúcifer, nas Escrituras, é muito especulado que tenha sido uma referência a alguma deidade canaanita usado como metáfora poética ou ao rei da

⁴²² MARSH, J. L. Kierkegaard's double dialectic of despair and sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 71.

⁴²³ ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 279.

⁴²⁴ KELLY, H. A. **Satã, uma biografia**. São Paulo: Editora Globo, 2008, p. 227.

Babilônia, Nabucodonosor. Mas, analisando os estudos de Henry Ansgar Kelly, em seu livro *Satã, uma biografia*, não é possível aproximar essa figura ao desafio demoníaco de Kierkegaard. O filósofo parece se focar no *background* mitológico (termo usado por Kelly), como quando os seguintes versículos são referidos a Lúcifer: “Erigirei meu trono acima das Estrelas do Céu [...] / me tornarei igual ao Altíssimo. / E, entretanto, eis que foste precipitado ao Reino de Hades, ao mais profundo abismo”.⁴²⁵ Aqui então pode ser mostrada uma provável origem do termo kierkegaardiano, o desafio satânico de Lúcifer em Isaías, 14. Todavia, avançando em seus estudos, Kelly observa que também há na tradição do cristianismo contra-argumentos a atribuir tais momentos a Nabucodonosor, como em Orígenes de Alexandria:

Aquilo que é dito em diferentes lugares, e em especial Isaías, sobre Nabucodonosor, não pode ser atribuído a este indivíduo. Pois o homem Nabucodonosor nem ‘caiu dos Céus’, nem era a ‘Estrela da Manhã’, nem ele ‘se levanta de manhã sobre a Terra’.⁴²⁶

Também em Rufino de Aquileia:

E como é possível aceitar, falando sobre um homem, o que está relatado em diversas passagens da Escritura, especialmente em Isaías, a respeito de Nabucodonosor? Pois ele não é um homem de quem se diga “caído dos Céus”, ou que fosse “Lúcifer”, ou que tenha “se elevado de manhã”⁴²⁷.

Ambos os pensadores do Cristianismo primitivo rejeitam a ideia de que se trata mesmo de Nabucodonosor e atribuem o referido texto de Isaías, 14, a Lúcifer. Ou seja, há um paralelo entre o desespero-demoníaco e a entidade que precisa ascender e cair, uma vez que o tal Lúcifer quer ser si mesmo, mas igual ao Altíssimo. Tendo seu trono acima das Estrelas do Céu, ele está ativo, e desesperadamente por orgulho quer ser si mesmo. Mas choca-se contra essa impossibilidade fundamental, pois o eu que tanto desespera em ser não é a síntese das relações do eu para consigo mesmo em relação ao Outro, já que também não há fé nem salto aqui, mas, principalmente, por negar sua dependência em Deus.

Aqui o eu em certo sentido quer ser ele próprio, mas ainda se encontra em desespero, pois não quer ser aquele que ele verdadeiramente é. Ele pode querer, em estilo prometeico, ser seu próprio senhor e criador, mas se recusa a aceitar

⁴²⁵ Isaías. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 14, vers: 13-15, p. 893.

⁴²⁶ ORÍGENES *apud* KELLY, H. A. **Satã, uma biografia**. São Paulo: Editora Globo, 2008, p. 232.

⁴²⁷ RUFINO *apud* Ibidem, p. 232.

como inerente a si o ser finito e concreto, ou a reconhecer qualquer autoridade fora de si que possa garantir seriedade à tarefa de ser ele mesmo⁴²⁸.

Entretanto, apesar de tantas bases das Escrituras, Orígenes, Rufino, Kelly e Glenn, vale a pena lembrar o leitor que Kierkegaard vem de uma tradição protestante, ou seja, que, assim como em sua filosofia, toda verdade deve perpassar a subjetividade. Em outras palavras, para Kierkegaard, verdade é subjetividade.

Esclarecida essa primeira parte, voltemos ao foco do desesperado de ser si mesmo, que vai até os confins da existência, tanto próximo da verdade quanto infinitamente longe: “O desespero, que é a via à fé, vem também com a ajuda da eternidade; graças a ela, o eu consegue a coragem de se perder para se encontrar de novo. Aqui, no entanto, recusa-se a começar por se perder, e quer ser si mesmo”⁴²⁹. Essa nova qualificação do desespero traz sua origem em seu interior, em sua atividade, no sentido de que se põe como próprio criador. Eis sua “altura”.

Nesse intuito, sua imaginação precisa elevar-se à última potência. Anti-Climacus põe nos seguintes termos: “A fim de, em desespero, querer ser si mesmo, é preciso que haja consciência de um eu infinito. Este, no entanto, é realmente a forma e a possibilidade mais abstrata de um eu”⁴³⁰. Porém, aí se encontra também o seu maior desespero, pois essa forma abstrata e infinita do eu lhe tira a gravidade que lhe dá chão, não aceita a necessidade, nem sua finitude. De modo que, sem âncora alguma, é possível dizer que esse seja o desespero mais discordante de todos em relação à dualidade de opostos no interior do indivíduo. O desespero-demoníaco arranca a ideia da existência de resistências ou de quaisquer limites da vida desta pessoa. Para o indivíduo neste desespero, nada pode lhe impedir, afinal, ele diz: “Erigirei meu trono acima das Estrelas do Céu [...] / me tornarei igual ao Altíssimo”⁴³¹. Sua vontade é de se infinitizar, se tornar eterno, em suma, não ser seu verdadeiro eu. Segundo Anti-Climacus, “Com a ajuda dessa forma infinita, o eu quer, desesperadamente, ser o seu próprio mestre ou criador de si próprio, para fazer do seu eu o que quer que seja, determinar o que terá ou não em seu eu concreto”⁴³². Eis a sua atividade, que se diferencia do desespero-fraqueza. O eu não é condicionado a ser o que se é, como por uma força exterior a ele, mas constrói sua

⁴²⁸ GLENN Jr., J. D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, R. L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 12.

⁴²⁹ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 67.

⁴³⁰ Ibidem, pp. 67-8.

⁴³¹ Isaías. In: **BÍBLIA Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 14, vers: 13-14, p. 893.

⁴³² KIERKEGAARD, S. op. cit., p. 68.

própria imagem de eu graças a essa forma infinita do eu negativo. O desesperado procura ser seu criador, dessa maneira, negando O Criador, isto é, o inteiramente Outro e desconhecido que lhe garantiria, por meio do salto da fé, a verdadeira face do eu. Tudo isso, ao contrário do caso do desespero-fraqueza, assumindo sua *escolha*, sem arrependimentos.

Para Anti-Climacus, pode-se dizer que esse desesperado é um estoico, ou seja, senhor de si mesmo, impassível e inabalável. Mas o eu, em sua *atividade*, só pode fazer experiências sobre o infinito, uma vez não pressupondo nada acima de sua própria finitude que falha em enxergar. Assim como Prometeu e o roubo do fogo dos Deuses, rouba-se a ideia de que Deus nos nota e tenta, nesse novo empreendimento, intensificar um eu, que só pode ser o eu finito. Para Anti-Climacus:

[...] mesmo que o eu não adentre profundamente no desespero a ponto de se tornar um deus imaginário – nenhum eu daí pode se dar mais do que há em si ao dar atenção a si próprio –, ele mantém si mesmo do começo ao fim; em seu esforço, não se torna nem mais nem menos do que é ele próprio na medida em que como o eu em seu esforço em ser si mesmo se põe precisamente em seu oposto: não se torna eu algum⁴³³.

Dessa maneira, sem consciência concreta de si, o indivíduo se torna cada vez mais hipotético. Permanece no campo apenas do possível e de um imaginário sem limites, desviando de seu destino espiritual. Eis o experimento máximo do eu, o orgulho contra os deuses, a presunção luciferiana.

No entanto, é precisar relembrar que, mesmo em Prometeu e Lúcifer, seus crimes são também um ato vantajoso, pois justamente dessa condensação do desespero e distanciamento de si e de Deus que se pode paradoxalmente se aproximar de ambos. O caminho para si mesmo perpassa necessariamente o desespero, e o experimento provará algo, ainda que, usando o termo de Karl Popper, sua própria falseabilidade.

O desespero-demoníaco vem em duas formas: “ativo e passivo, que segue quando a ideia de que alguém é único pode não mais ser evitada”⁴³⁴. Alastair Hannay continua a dizer que tal forma do desespero ativo explora a ideia de ter consciência de ser um ser singular “experimentalmente”⁴³⁵, a forma negativa do eu, tendo por ação deixar sua marca única nele. Dessa maneira, abandona qualquer ideia de que se dedicar ao mundo – agora

⁴³³ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980., p. 69.

⁴³⁴ HANNAY, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 341.

⁴³⁵ Idem.

ativamente – seja uma fraqueza⁴³⁶. De certa forma, está correto quanto a sua direção, porém se engana quanto ao modo como a aborda, pois não se relaciona com o mundo enraizado na eternidade que o funda, isto é, não completa a dialética de sua existência. Ou seja, Deus ainda não se encontra na equação ou síntese a qual deveria buscar. Como afirma Hannay, “a relação com esse poder é colocada de lado e a forma negativa do eu infinito é tratado como se fosse um começo absoluto do qual eus podem ser formados perpetuamente de novo”.⁴³⁷ Sob o poder infinito da imaginação, Anti-Climacus conclui, “isso é arbitrariamente dependente no próprio”⁴³⁸.

Entretanto, Hannay alerta que mesmo essa exploração da forma negativa do eu não é uma forma de força, pelo contrário. Tal forma é precisamente fraqueza, ainda que ativa, em direção ao mundo: “É a fraqueza de uma inabilidade convenientemente presumida de livrar si mesmo do puxar do mundo quando nós sabemos que o que nós realmente miramos não pode achar sua realização lá”⁴³⁹. No fundo, não possui a humildade perante Deus, uma vez que se nega a ver sua fraqueza, se nega a aceitar algo de eterno para se medir, pois, assim, teria consciência de sua pequenez e impotência. Anti-Climacus, assim, reitera: “é fácil perceber que esse soberano absoluto não é rei de país nenhum, exercendo seu poder apenas sobre o nada; sua posição, sua soberania está subordinada à dialética de que a rebelião é legítima a qualquer momento”⁴⁴⁰. E continua:

Tamanho autocontrole, tamanha inabalabilidade e ataraxia, que praticamente se aproximam do fabuloso. Sim, eles realmente o fazem, e a fundação de tudo isso é nada. Em desespero, o eu quer aproveitar a satisfação total de fazer-se si mesmo, de se desenvolver, de ser si mesmo. Quer ter a honra dessa poética, magistralmente construída no modo como se compreendeu. E, ainda assim, na análise final, o que entendeu por si próprio é uma charada para si; no preciso momento quando parece que o eu está próximo de completar sua edificação, pode arbitrariamente destruir tudo até não sobrar nada⁴⁴¹.

Quando a imaginação perde qualquer contrapeso que poderia ter, sua ilusão é tão grandiosa quanto não concreta. Nesse caso, o eu pode apenas flutuar infinitamente na medida em que seus esforços o permitem. De fato, a imaginação tem esse poder em sua intensidade, essa qualidade. Mas até quando? Poderia se estender no tempo também

⁴³⁶ Idem.

⁴³⁷ HANNAY, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 341.

⁴³⁸ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 69.

⁴³⁹ HANNAY, A. op. cit., p. 341.

⁴⁴⁰ KIERKEGAARD, S. op. cit., p. 69, grifo nosso.

⁴⁴¹ Ibidem, pp. 69-70.

infinitamente? Não há segurança num eu nessa condição. Sua instabilidade é tanta que Anti-Climacus enfatiza sua arbitrariedade no assunto. Em algum momento, se dará por satisfeito, não por algum aviso de um outro, mas por sua própria consciência e enxergará que sua empresa falhou. Todo seu esforço – infinito – nada mais foi que sua tendência autodestrutiva a já tocar o réquiem para si mesmo. Esse eu negativo não mostra mais do que a miragem do eterno no horizonte quando o eu se nega a olhar para cima.

A partir de então, Anti-Climacus segue para o desespero-demoníaco passivo, como se este de fato fosse o próximo estado depois da própria atividade no interior desse *desafio* a que o eu se propõe. Essa forma passiva não nega sua fraqueza como o ativo o faz em direção ao mundo. Ele aceita sua fraqueza depois de falhar, pois “compreende o erro de sua megalomania”⁴⁴² e faz um argumento sobre ela, dá-lhe razão em ser fraco. Daí clama duas conclusões: 1) o projeto da individualidade não vale a pena; 2) o próprio projeto da individualidade não é possível, não existe e eis a prova viva⁴⁴³. Dessa forma, o desesperado se reconhece como singular, porém se põe como último argumento para negar a relação com Deus, o projeto falhado. Põe-se como estabelecido por si mesmo, porém sem um “poder” que o funde, ou perante Deus. Em última instância, “o desafio do demônio é 'absoluto’”⁴⁴⁴. Por essa razão, tal desespero ou desafio “é o desespero mais intenso, pois o diabo⁴⁴⁵ é espírito puro e, portanto, consciência e transparência absolutas⁴⁴⁶; não há obscuridade no diabo que possa servir como uma desculpa atenuante. Portanto, seu desespero é o mais absoluto desafio. Isso é o máximo desespero⁴⁴⁷. Anti-Climacus procura reiterar que estamos frente um indivíduo que possui consciência absoluta. No entanto, um que a tenha apenas no limite de sua discordância. Seria difícil afirmar que o indivíduo seja espírito, a não ser que seja por uma via de fato negativa. Sobretudo porque pode se relacionar com o Outro, mas apenas quanto à sua rejeição. Não há uma tensão saudável na síntese, que é o espírito. É o estágio terminal de sua doença. Não em vão seus delírios são tão agudos: como Dom Quixote, não faz

⁴⁴² ELROD, J. W. The social dimension of despair In: **International Kierkegaard Commentary Volume 14: Two Ages**. Macon: Mercer University Press, 1984, p. 117.

⁴⁴³ HANNAY, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 341.

⁴⁴⁴ KIERKEGAARD, S. *apud* Ibidem, p. 344.

⁴⁴⁵ Aqui o termo em inglês é “*devil*” e não “*demonic*”, como via de regra. Possivelmente uma referência a Hegel.

⁴⁴⁶ Escolheu-se dessa vez a tradução de Walter Lowrie (1974), pois a dos Hongs possui uma contradição entre afirmar que não havia consciência e transparência qualificadas, mas que também não havia obscuridade, o que Alastair Hannay e Walter Lowrie trataram de deixar coerente com o original: “(...) *thi Djævelen er reen Aand, og forsaavidt absolut Bevidsthed og Gjennemsigtighed; der er i Djævelen ingen Dunkelhed*”.

⁴⁴⁷ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 174.

mais que construir castelos no ar e bater-se contra moinhos de vento, quando pensa serem gigantes. Toda a experiência que opera no fundo é tanto em vão quanto valiosa, pois, ainda que dessa maneira tenha se distanciado o máximo de Deus, se aproxima da verdade.

Tanto o desespero ativo como o passivo se relacionam um com o outro. Ambos, em suas respectivas medidas, querem ser si próprios. Contudo, o ativo desafia a dificuldade de seu destino, vai de encontro à cruz, um mal fundamental ainda que sua pretensa finalidade seja um engano, um eu abstrato. Esta, em meio ao desespero, é sua esperança. Para tanto, assume seu próprio espinho na carne como constituição de sua existência e, assim, se escandaliza de toda existência por seu próprio movimento. Mesmo nessa situação miserável em sua consciência intensificada, não procura, ou melhor, nega qualquer ajuda, tamanho seu orgulho. Para sair de sua aporia, bastaria gritar “socorro”, mas “ele prefere, se necessário, ser si mesmo com todas as agonias do inferno”⁴⁴⁸. Se vê rebaixado pela pessoa que o ajuda, se sente humilhado e tem repugnância dela. O indivíduo quer ser si mesmo custe o que custar, exceto – e esse é o maior dos problemas – em um ponto em que não o quer, e sobre o qual se desespera. Aceitar um socorro superior, ceder ante o outro, renunciar a si próprio, eis o que não pode e, por isso, não se relaciona com Deus, afastando-se de seu destino espiritual. Não chega ao ponto de resignação infinita, discutida em *Frygt og Bæven*. Pelo contrário, o indivíduo se encontra numa apropriação infinita de si mesmo. Nada pode estar acima do próprio infinito. Não há espaço em sua imaginação para tanto, por isso a ajuda de que necessita, ou mesmo o confidente, é-lhe um suplício: seu lugar de dominância não pode estar em risco.

Ou seja, mesmo que o eu infinitamente negativo rejeite essa cruz, não o consegue definitivamente, pois sente-se preso à sujeição interior. Afinal, sua imaginação não encontra concretude na vida. Então, o eu transforma-se em passivo. Poder-se-ia dizer que ocorre uma circularidade dentro da discordância no interior do indivíduo, uma vez que começa como passivo e de paixões, se torna ativo com reflexão, e tão logo recai novamente ao passivo e em suas paixões. Ao menos nesses termos, é possível enxergar essa volta que o eu opera, pois, nesse último degrau de consciência do desespero, Anti-Climacus afirma, o indivíduo “faz precisamente de seu tormento o objeto de toda paixão, e finalmente se torna uma raiva demoníaca”⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 71.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 72.

Mas Anti-Climacus nos lembra aqui também que, assim como o desespero de uma coisa temporal e como o desespero sobre a eternidade, se desespera em última instância também sobre a eternidade. Quem se desespera do temporal sabe em seu coração que a eternidade não lhe pode dar consolação. Para ele, a eternidade poderia salvar-lhe de sua condição de miséria quando justamente seu projeto de “superioridade infinita sobre os outros homens”⁴⁵⁰ falhou, mas então procura ainda boiar na imagem fantasmagórica de si como “a injustiçada vítima de todo mundo e de toda a vida”⁴⁵¹. Essa é sua única justificativa para sua presente situação, ainda excluindo Deus da equação de sua desgraça: “mesmo se Deus no céu e todos os seus anjos oferecerem ajuda a ele – não, ele não quererá, agora é tarde demais”⁴⁵².

É possível dizer que tal “demoníaco” se relaciona com o conceito de *hubris*, que se define como a “presunção arrogante que leva uma pessoa a ignorar os limites divinamente fixos sobre a ação humana em um cosmos ordenado”⁴⁵³. Isto é, porque o desesperado crê que possa se fundar, não necessitar de sua eternidade e de Deus, vai além de seus limites impulsionado por um orgulho esmagador. Assim, quanto ao demoníaco, ao orgulho, e ao termo *hubris* na esfera do desespero, pode-se dizer que em sua atividade, há uma presunção, do latim *praesumptionis*, que significa “ideia antecipada” que não necessariamente encontra realidade concreta. Já na passividade, temos um mau perdedor que testemunha sua própria falha, mas se “eleva” em sua própria vitimização e “rebaixa” o mundo ao culpá-lo. De alguma maneira, mesmo a responsabilidade ética, quando frente a sua eternidade e ao seu projeto de eu falho, é deixada de lado. Mas, para onde quer que olhe o desafiador passivo, o “lado” é o próprio mundo, a sociedade, a vida mesma. A partir daí, seu espinho na carne é objeto de exibição; sua cruz que não suportou, uma bandeira; e, então, coroa-se, numa abstração infinita de seu eu e numa demente superioridade demoníaca no fundo de seu desespero, um autoproclamado mártir.

Para Anti-Climacus, essa forma de desespero é raramente vista no mundo: “tais personagens aparecem apenas nos poetas, os verdadeiros, que sempre emprestam a idealidade ‘demoníaca’ – usando a palavra no sentido puramente grego – às suas

⁴⁵⁰ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 72.

⁴⁵¹ Idem.

⁴⁵² Idem.

⁴⁵³ HUBRIS. In: **ENCYCLOPÆDIA Britannica**. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/hubris>> Acessado em: 10 jun. 2020.

criações”⁴⁵⁴. Os “verdadeiros poetas” claramente não são os estetas, mas os religiosos, que têm alguma relação com a eternidade, pendendo para a imediatez em seu interior, uma vez que o estágio religioso não exclui tanto o estético quanto o ético, mas os absorve e os transforma. Por essa razão, são a forma mais rara de desespero. Além do mais, não é de se espantar que Anti-Climacus os coloque nesse panteão demoníaco, pois, dentro da esfera da arte, simulam a criação – divina –, eis sua marca no mundo, na história.

O que corresponde ao desespero no aspecto exterior? Nada corresponde exteriormente a ele, pois se encontra em seu retraimento interno [*Indesluttethed*], isto é, hermetismo, que não é outra coisa que o desespero silencioso, a melancolia⁴⁵⁵, porém reflexiva e com consciência de um eu e de uma eternidade⁴⁵⁶. O indivíduo se enclausura e apenas neste processo de isolamento sua interioridade começa a ter algo de espiritual. Isto é, o desespero somente pode se intensificar dessa forma ocultando e escondendo o eu. Ao ter consciência do desespero espiritual que lhe cresce em seu interior, “com uma astúcia demoníaca, mais atenção tem em selá-lo em seu retraimento interno”⁴⁵⁷. Poder-se-ia dizer que nada mais opera que um mecanismo de defesa. Mas o que defende? O eu, ou a imagem que tem dele sustentada pelo orgulho. Tal é a razão da intensificação da hermeticidade dele. Para Anti-Climacus,

Esse secretismo é algo espiritual e uma das medidas de segurança para garantir ter, como antes, um retraimento interno [*Indelukke*] aquém do mundo factual, um mundo ex-clusivamente [*udelukkende*] para si mesmo, um mundo onde o eu em desespero está de forma inquieta e atormentada engajada em querer ser si mesmo⁴⁵⁸.

Nesse intuito, não assumir sua dependência em Deus, que seria o mesmo que focar sua fé na escolha do absurdo, do paradoxo, é possivelmente o mais básico sintoma de sua melancolia, sua má disposição, ou ainda, seu *spleen* apenas “essencialmente selado”. Isto é, como Niels Cappelørn afirma, há algo da melancolia que sobrevive no desespero, a falta de vontade de fazer seu último recurso possível, sua relação com Deus. Por mais que intensifique seu desespero e sua consciência, se a melancolia não for

⁴⁵⁴ KIERKEGAARD, S. op. cit., p. 72.

⁴⁵⁵ ROCCA, E. Søren Kierkegaard and silence In: HOUE, P.; MARINO, G. D.; ROSSEL, S. H. (org.) **Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard**. Amsterdam: Rodopi, 2000, p. 78.

⁴⁵⁶ Essa diferença reflexiva e de consciência talvez seja o motivo de Kierkegaard não usar o mesmo termo que em outras obras.

⁴⁵⁷ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 73.

⁴⁵⁸ Idem.

selada de vez na própria *disposição*, na vontade e no salto, o eu se tantaliza⁴⁵⁹. Dessa forma, segue-se que, a cada passo em direção ao eu que se quer ser, o indivíduo se encontra sob a segunda lei do movimento de Newton, em que toda ação provoca uma reação proporcionalmente inversa, e o espírito, que é o eu concreto, está sempre lhe escapando dos dedos. Assim, ainda que tenha de entender sua tarefa à frente, o indivíduo “ainda precisa encarar uma anterior, isto é, a de dominar sua própria suscetibilidade em se autoiludir”⁴⁶⁰. Mesmo aqui é preciso de um duplo movimento, que, no fundo, é o mesmo: consciência é des-iludir-se. A um só tempo, sua ambidestria do espírito *concorda* os elementos de sua estrutura do eu. Mas isso só é possível com o outro na sua relação consigo mesmo, na aceitação da dependência do outro para sair do labirinto do eu que, sozinho, apenas falha em ser si mesmo, espírito.

Somente dentro desse auto-enclausuramento, o indivíduo se torna cada vez mais um homúnculo, mas sua qualidade se transforma, intensifica. A partir daí, a ideia de Deus pode ser formada, ou melhor, *imaginada*. Não há uma experiência, uma relação com Deus fora do retraimento. Apenas uma total intimidade pode revelar seu rosto. Talvez por essa razão haja uma dificuldade em encontrá-lo. A cotidianidade e a sociedade impedem a subjetividade de encontrar sua razão, tornar-se espírito. Não em vão, como já citamos, a preguiça, a melancolia, e as próprias distrações da vida dificultam tal encontro consigo mesmo. Mas, nesse ponto, ao menos para sua desgraça ou salvação, o indivíduo eleva-se em seu próprio interior para diante de Deus.

6.2.5. Fé demoníaca

Antes de entrarmos no conceito de pecado em relação ao desespero de forma mais profunda, abordaremos o demoníaco tanto na fé como no silêncio. No artigo de Ettore Rocca, professor do Centro de Pesquisa Søren Kierkegaard, intitulado *If Abraham is not a Human Being*, ele afirma que Abraão só pode ser de fato compreendido à luz da Cristologia, pois ele é tanto humano quanto não humano. O mesmo talvez pudesse ser dito de Jó. Para Rocca, “Abraão não é humano porque ele pode estar em relação absoluta com o absoluto, e porque não está preocupado com o problema do pecado”⁴⁶¹. De fato, a questão do pecado não lhe perpassa a mente. Não possui dúvida para tanto.

⁴⁵⁹ Vide nota 89.

⁴⁶⁰ HANNAY, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 344.

⁴⁶¹ ROCCA, E. If Abraham is not a Human Being. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 2002**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, p. 247.

Abraão, como já vimos, fala em outra língua que não a humana, fala em línguas. Assim, por meio dessa linguagem, que é também o próprio silêncio, Abraão se separa do humano. E só Cristo o entenderia⁴⁶², mesmo no absurdo de sua situação.

Em *Dois ensaios menores ético-religiosos* (em dinamarquês: *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*), Kierkegaard, segundo Rocca, redireciona o olhar do público que não pôde de fato compreender *Frygt og Bæven*, defendendo que Abraão nunca foi um modelo a ser seguido. Para tanto, os ensaios discutem respectivamente dois temas: 1) se um ser humano tem o direito de deixar-se ser morto pela verdade; 2) se um ser humano tem o direito de matar pela verdade.

Em ambos os casos, a resposta certa está subordinada à relação com a verdade. Assim, eu posso matar em virtude da minha relação absoluta com o absoluto (*Frygt og Bæven*), e eu posso permitir que outros me matem e, então, culpá-los de minha morte em virtude de minha relação absoluta com o absoluto (*Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*)⁴⁶³.

A conclusão, no entanto, para as duas questões é o oposto de ambas as suposições. Partindo da premissa de que nenhum ser humano é o absoluto, ninguém pode se permitir tanto matar quanto ser morto em virtude da verdade. Sobretudo porque nenhum ser humano pode se colocar como incompreensível em relação a outro, ainda que pela verdade. A diferença entre seres humanos é apenas em grau, de que modo que é possível de compreender mais ou menos um ao outro, o que não ocorre em uma relação absoluta com o absoluto. Esta diferença é qualitativa.

Assim, o que impossibilita o ser humano de se colocar numa relação absoluta com seu vizinho é sua condição comum em pecado. Para quebrar tal relação geral na humanidade, somente a relação absoluta com o absoluto. Ou seja, “enquanto ele permanecer nessa relação, é o absoluto. A sua ausência de pecado confirma isso”⁴⁶⁴. Esse é caso de Abraão. Ele não está, para Rocca, envolvido na questão do pecado – ainda que tenha nascido apenas humano, diferentemente de Cristo. Rocca ignora que haja dois tipos de pecado: 1) passivo por apenas ser humano e não o absoluto, uma vez que essa é a diferença absoluta; 2) ativo por não ser si mesmo ou errar existencialmente diante de Deus. O pressuposto aqui é apenas o segundo. Se considerássemos ambos os

⁴⁶² Ibidem, p. 249.

⁴⁶³ ROCCA, E. If Abraham is not a Human Being. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 2002**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, p. 250

⁴⁶⁴ Idem.

tipos, na relação absoluta com o absoluto, o pecado seria suspenso e a constituição do ser humano seria transformada em espírito por Outro.

No entanto, é possível que Abraão não conheça o pecado – e o perdão –, pois, também, o Deus judaico não vem para apresentar essa diferença, isto é, o pecado. Ele ainda não se fez carne. No entanto, a diferença é apenas ontológica (passiva). Assim como Jó, Abraão nunca errou existencialmente, tornando-os exemplos de uma natureza super-humana e modelos impossíveis de serem imitados. O que faz da questão da fé, ao menos quanto a Abraão, que é o foco do artigo de Rocca, algo de certa forma inalcançável.

Então, diante das questões da validade de uma extrapolação dos limites éticos em virtude de uma verdade, que é subjetiva, ainda que numa relação absoluta com o absoluto incomunicável, seria possível ter fé? Ou ainda, seria possível um assassinato pela fé se tornar um sacrifício? Em suma, seria possível repetir a história de Abraão?

Para Rocca, “se Abraão é um ser humano, é possível. Mas, se Abraão não o for, é impossível, ou melhor: a transvalorização não pode ser repetida”⁴⁶⁵. Tudo indica que a segunda opção é a verdadeira. Logo, não seria errado afirmar o seguinte:

a simples repetição da ação de Abraão é *demoníaca*. Mas se isso é verdade, a repetição de sua linguagem, ou melhor, sua linguagem incompreensível, o seu *silêncio*, será também demoníaca. Silêncio é “ambos”, “divino e demoníaco”, o paradoxo. É “a atração do demônio” e a “comunhão da divindade com o indivíduo”⁴⁶⁶. E estar em comunhão com a divindade é estar numa relação absoluta com o absoluto⁴⁶⁷.

Entretanto, é preciso se perguntar: a questão é repetir Abraão ou repetir o assassinato? Ou ainda, repetir a fé no mundo ou que exista outro super-humano na história? Para Kierkegaard, “o demoníaco tem as mesmas propriedades que o divino, para que o indivíduo possa entrar em relação absoluta com ele”⁴⁶⁸. Assim, a via de ambos é a mesma. Tudo o que Abraão viveu para ter fé é também a ponte para o demoníaco em sua relação absoluta com o absoluto. No entanto, retornando às nossas questões, qual é o problema da repetição? Rocca dá a entender, ainda que não explicitamente, que a repetição da fé demoníaca talvez fosse representada de duas formas: 1) Só existe um homem com fé na humanidade, ainda que a diferença absoluta ensinada no *momento* por

⁴⁶⁵ ROCCA, E. If Abraham is not a Human Being In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 2002**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, p. 253.

⁴⁶⁶ KIERKEGAARD, S. *apud* Idem.

⁴⁶⁷ Idem.

⁴⁶⁸ KIERKEGAARD, Søren *apud* Ibidem, p. 254.

Cristo não tenha sido posta, não concebendo, assim, o pecado; 2) a questão demoníaca da repetição é que não se pode copiar a verdade do outro, uma vez que ela é sempre subjetiva e está ligada à forma com que nos relacionamos com ela e não com seu conteúdo. Ou seja, mesmo aquele que acredita em Deus e na sua missão em ser si mesmo, quando posto à prova, “procura repetir o silêncio [e] cai na tentação do demônio; é pego no paradoxo demoníaco”⁴⁶⁹. O indivíduo não entendeu ainda que ser si mesmo não é ser Abraão e que cada um deve se relacionar com sua verdade à sua maneira. A admiração por Abraão, nesse sentido, é demoníaca.

Entretanto, nem toda suspensão teleológica da ética precisa ser acompanhada de um crime. Até aqui sabemos apenas que é necessário estar junta da resignação infinita. E, de fato, Isaque era todo o mundo, o universal, o ético para Abraão⁴⁷⁰. E a possível prova da compreensão real do pai da fé nesse quesito seria que, apesar de ter levado dois moços consigo e um jumento por três dias até o monte Moriá, quando este apareceu no horizonte, foi apenas com seu filho ao sacrifício. Somente Abraão sabia de sua provação, mantendo seu silêncio e a possibilidade de escândalo fora de cena. Qualquer ser humano veria aquilo, inclusive Isaque, como um assassinato, por isso o isolamento não só da linguagem – em seu silêncio –, mas físico. Mesmo quando Abraão afirma a Isaque que Deus proveria um cordeiro, nada garante que isso não seria uma metáfora e de fato se referia a seu filho. Ou seja, revelar o plano de assassinato, mesmo a Isaque, poderia ser despertar o escândalo nele.

Aqui Abraão é a imagem da fé por talvez também compreender esta complexidade social e da própria linguagem, seguindo à risca um “plano perfeito”, em que somente ele está a todo momento em relação absoluta com o absoluto. Evita a dúvida com maestria. No entanto, em silêncio, Abraão se distancia da humanidade. E esse mesmo silêncio, paradoxalmente, como distância da humanidade e relação absoluta com o absoluto pode também ser demoníaca, no sentido de poder suspender qualquer lei humana sem garantias, apenas a própria subjetividade como lastro.

Para Rocca, Cristo é a resposta para nossas questões, como um salvador que não pode ser imitado, mas um exemplo que deve ser seguido:

o paradoxo está em manter as duas partes distintas e, ainda assim, unidas: o salvador deve ser seguido, mas não como salvador, e o ser humano não pode ser

⁴⁶⁹ Idem.

⁴⁷⁰ Outro exemplo poderia ser desmanchar um noivado absurdamente esperando pela fé tê-lo de volta.

imitado, mas não como ser humano [...] sua jornada é nas pegadas de Cristo, mas é *outra* diferente das de Cristo⁴⁷¹.

De alguma maneira, trata-se de uma repetição [*gentagelsen*], ou seja, uma renovação de um processo que já existe. Todavia, uma com o selo da subjetividade do indivíduo e não da imagem desse reflexo. Talvez Johannes de Silentio acerte em mostrar a forma da fé que pode ser repetida por qualquer um, ainda que à maneira de cada indivíduo. Em seu diário de 1843, Kierkegaard confirma essa ideia como de uma personalidade madura: “absorver a verdade e fazê-la sua”⁴⁷². Do contrário, cairia em desespero ao não querer ser si mesmo. Mas até esse pseudônimo pode mostrar seu lado demoníaco.

Johannes tem um orgulho exacerbado [*hubris*] demoníaco em querer expressar a fé super-humana, em querer traduzir a língua de Deus. A tentativa, junto com sua própria falha, revela a natureza demoníaca da tarefa. Mostra o instante em que a tradução da linguagem de Deus se torna uma linguagem demoníaca. O lírico e assim a poesia dialética de Johannes é uma poesia demoníaca⁴⁷³.

Mesmo sendo por vezes cauteloso em seu livro, como ao dizer que não é possível entender o paradoxo, mas é possível entender o que seja um paradoxo, ele se põe de fato como um tradutor da fé. Johannes não faz outra coisa que trazer ao discurso, isto é, ao plano universal, a relação religiosa absoluta com o absoluto. No entanto, como fazer de outra forma? Como traduzir a fé para que as pessoas compreendam o incompreensível, o paradoxo? Para tanto, é possível que seja por isso que Kierkegaard escolhera o pseudônimo Johannes de Silentio, pois ele *fala* de dentro do inefável.

7. O desespero e pecado.

7.1. Perante Deus.

Na segunda parte de *Sygdommen til Døden*, Anti-Climacus é, diferentemente da primeira, explicitamente religioso. Assim como com Johannes De Silentio em *Frygt og Bæven*, sua comunicação indireta procura paulatinamente emergir a consciência do leitor sobre si mesma. Cada desespero que demonstra é uma aposta para o leitor se ver no

⁴⁷¹ ROCCA, E. If Abraham is not a Human Being In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 2002**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, pp. 255-257.

⁴⁷² KIERKEGAARD, S. *apud* HANNAY, A. Despair as Defiance: Kierkegaard's Definitions In: “The Sickness unto Death” In: HARHMAN, G. (ed.). **Open Philosophy**. Berlin/New York: De Gruyter, 2018, p. 44.

⁴⁷³ ROCCA, E. If Abraham is not a Human Being In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 2002**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, p. 256.

espelho, que é a *doença para a morte*. Contudo, sua finalidade é apenas demonstrar uma coisa superior, o pecado. De alguma forma, esse livro procura ser uma forma de *momento*⁴⁷⁴. É claro que não é a diferença absoluta ou o desconhecido que se discute aqui, como com Constantin Constantius, mas a relação com Deus enquanto negado.

O desespero é passível de compreensão sem a segunda parte escrita por Anti-Climacus, pois o “pecado é a fraqueza intensificada ou o desafio intensificado”⁴⁷⁵. Mas talvez nenhuma consciência fosse instigada a voltar-se a Deus e ao próprio indivíduo se não houvesse a introdução do pecado, pois, como vimos logo acima, é no retraimento interno que se intensifica também o eu e, apenas ali, que “uma relação derivada e estabelecida, uma relação que... ao se relacionar consigo mesma se relaciona com um outro”⁴⁷⁶. Ou seja, nessa condição há a oportunidade de se relacionar com o outro e, ainda, ter uma “concepção de um Deus transcendente e pessoal”⁴⁷⁷. Desse modo, o indivíduo poderá assumir sua dependência no outro, do desconhecido, em Deus; ou não.

Hannay logo ao fim de seu artigo, escreve:

Ao fazer do Deus-homem [Cristo] o modelo e a relação com Deus, o sentido do “eterno” no interior do indivíduo, Kierkegaard joga a sua própria realização para além das capacidades naturais. Alguns poderiam concordar com isso, mas negar que essa seja a medida; “dever” implica “poder”, e é simplesmente trapacear dizer que tudo para Deus seja possível. Para Anti-Climacus, contudo, um verdadeiro cristão, tal negação é o derradeiro pecado⁴⁷⁸.

Aqui, é preciso compreender que o que Hannay propõe por “capacidades naturais” é a própria finitude do ser humano. Isto é, Deus está além delas. O que procuramos enfatizar aqui é que se sabe que o homem é finito, temporal e do campo do necessário, por consequência não é infinito, eterno e do campo do tudo possível. Assim, uma vez que Kierkegaard não se preocupa com a existência de Deus – está mais preocupado com a de Cristo, o espírito –, dá ênfase à “concepção de Deus”⁴⁷⁹ que o indivíduo pode ter. Quando inicia a segunda parte de *Sygdommen til Døden* comparando estar perante Deus com a concepção de Deus, coloca a questão em termos exclusivamente subjetivos, isto é,

⁴⁷⁴ Vide item 3.8 da Primeira Parte.

⁴⁷⁵ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 77.

⁴⁷⁶ GLENN Jr., J. D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, R. L. (org.) **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 5.

⁴⁷⁷ BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses – Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 112.

⁴⁷⁸ HANNAY, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org) **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 346-7.

⁴⁷⁹ Também traduzido como “ideia de Deus”.

da interioridade do indivíduo. Tendo a discussão de outra forma, a ideia de Deus, que é o mesmo que dizer que se está perante Deus, só é concebida pelo próprio “esforço” do indivíduo, não de uma fonte exterior a ele. Ou seja, mesmo que os elementos e a própria ideia de Deus estejam além das capacidades naturais do ser humano, estão apenas quanto a sê-los. Mas pensar ou mesmo *tentar* ser infinito, possível, eterno ou o próprio Deus foi sempre um esforço real, ainda que impossível. O que nos interessa aqui é ver que essas concepções possam ser uma “ideia” e, portanto, possam ser fruto da imaginação (*phantasia*) do indivíduo sem, contudo, remetê-lo a algo exterior.

Assim, com efeito, o retraimento interno (*Indesluttethed*) aumenta sua importância no isolamento necessário para conceber-se perante Deus pela própria realidade da subjetividade. Paralelamente, Anti-Climacus afirma, “quanto mais paixão e imaginação uma pessoa tem – consequentemente mais perto está em certo sentido (em possibilidade) de ser capaz de acreditar”⁴⁸⁰, pois, nesse caminho, mais tem também a concepção de seu próprio eu.

M. Jaime Ferreira sugere em seu artigo que o termo “concepção de Deus”, que se refere ao dinamarquês *Forestillingen om Gud*, “ressoa com nuances de atividade imaginativa. A palavra chama à mente uma apreensão concreta, e o engajamento imaginativo apropriado para uma performance ou introdução”⁴⁸¹. Ferreira diz que deve essa descoberta a Niels Cappelørn, pois *Forestillingen* não remete à mera ideia ou concepção de algo, mas a algo mais rico que as traduções dos Hongs e de Hannay puderam englobar. Nas suas palavras:

A introdução ou apresentação de uma pessoa pode me engajar. A performance pode me engajar. O outro pode estar diante de mim [...] de tal maneira que impeça a mera observação de minha parte. Algumas apresentações nos engajam tanto a ponto de nos demandar uma resposta; uma pessoa pode adotá-las ou rejeitá-las, são instigadoras (imaginativamente engajadoras) de um modo que impeçam também a indiferença. Isso me recorda do contraste de John Henry Newman entre o que ele chamava de apreensão “real” em contraste com a apreensão conceitual (*notional*). Algumas apreensões simplesmente são mais profundas que outras; algumas engajam mais radicalmente; o bastante para constituir um chamado em nós, demandar uma resposta. Eu sugiro que *Forestilling* evoque um engajamento imaginativo nesse sentido⁴⁸².

Ou seja, Ferreira procura dar ênfase ao encontro “real” de uma pessoa com a outra. No caso de Kierkegaard, de uma pessoa com Deus. E essa primeira “entrevista”

⁴⁸⁰ KIERKEGAARD, S. *apud* FERREIRA, M. J. Imagination and Despair of Sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 22.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁸² *Ibidem*, pp. 24-5.

precisa ser uma espécie de choque, conflito, enfrentamento a ponto de exigir, como diz acima, não uma reação, mas uma ação diante da introdução de ambos. Só assim pode ocorrer o aperto de mãos. No entanto, não encerra por aí sua análise. Ele dá ênfase à questão de que:

Anti-Climacus diz tanto que (1) diante de Deus o desespero é pecado e que (2) pecado é o desespero diante de Deus. Para usar uma metáfora espacial, poder-se-ia dizer que o primeiro sugere que nós estamos [...] diante [...] de Deus; o segundo sugere que Deus está diante de [...] nós⁴⁸³.

Aqui sua noção de engajamento imaginativo ganha corpo, pois, para Ferreira, estar “diante” ou ter a “concepção” de Deus não é meramente ter uma apreensão imaginativa e passiva de um outro. Pelo contrário, tem de ser uma situação que exija atividade, mas não apenas do indivíduo. Sua imaginação precisa se engajar em ter Deus e a também *enfrentá-lo*. Ou seja, um cruzamento de ações se dá. Nas suas palavras, “no meu *Foretelling* de Deus, eu sou então colocado diante de Deus; numa apresentação de Deus. Eu sou confrontado por Deus”⁴⁸⁴. Dessa forma, a *imagem* de Deus *imaginada* precisa ser viva e engajadora. Diante do inteiramente outro e desconhecido, não basta ao indivíduo apenas sua silhueta abstrata, mas uma realidade de fato relacional e dialética. Para tanto, Ferreira acredita que essa apreensão imaginativa precisa ser mais *interpretativa*, por isso sua “atividade” ao “pôr junto numa nova forma o que não criou”⁴⁸⁵.

Assim, a intensificação para uma nova imaginação é o campo de batalha para o qual o indivíduo *salta* a fim de se deparar com um encontro com Deus. Ferreira argumenta que a intensificação não é o mero aumento da escala quantitativa, mas um salto de “consciência-pecado” ou do “pensamento de Deus”, isto é, uma descontinuidade da experiência não cristã para a cristã. Ele procura explicar essa mudança por meio da analogia da água que, quando esquentada, de fato aumenta sua temperatura quantitativamente, porém seu ponto crítico, isto é, seu ponto de ebulição, vem num salto.

7.2. Pecado

⁴⁸³ FERREIRA, M. J. Imagination and Despair of Sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 25.

⁴⁸⁴ Idem.

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 26.

Nesta parte, poderíamos nos utilizar de *Conceito de Angústia* (em dinamarquês: *Begrebet Angest*), do pseudônimo Vigilius Haufniensis. No entanto, limitaremos nosso escopo a Anti-Climacus para focarmos mais em sua relação com o desespero.

Parafraseando Robert Roberts, Ferreira afirma que o conceito de desespero não pode ser meramente considerado como o mesmo, mas diante de Deus. Como vimos, esse “diante de Deus” intensifica e transforma o próprio desespero, ainda que ele continue sendo ou não querer ou querer ser si mesmo. Para ele, “o conceito de pecado vai além do conceito de desespero e além das fronteiras da ‘razão’ não ajudada pela ‘revelação’”⁴⁸⁶. E por revelação, devemos ter em mente que Deus até aqui retratado precisa ser concebido como o paradoxo absoluto, isto é, Cristo. Do contrário, não teríamos no horizonte o movimento da fé pelo absurdo. Concordando com isso, Martin J. Heineken, em seu livro *The moment before God*, diz: “você não pode chegar até o reconhecimento de ser um pecador por meio do raciocínio, você deve ser confrontado”⁴⁸⁷.

Assim, observa-se o fator ativo do reconhecimento de Deus e, por consequência, de que se é também um pecador. Ser cristão, de fato, é ter consciência de seu próprio pecado. É para isso que o *momento*⁴⁸⁸ serve. Contudo, estar *perante Deus*, que é Cristo, já é de alguma forma um aprofundamento de sua consciência em direção ao paradoxo, uma vez que o Deus-homem é o próprio paradoxo absoluto. Eis a sua esperança, ainda que o absurdo esteja longe de ser alcançado. Para Heineken, porém, o pecado é o próprio paradoxo absoluto⁴⁸⁹, dado que este é a diferença absoluta entre Deus e o ser humano.

Essa transição (*Overgang*) da consciência para o pecado, segundo John L. Marsh, é “o movimento da infidelidade ética do eu para a infidelidade com Deus”⁴⁹⁰. Essa infidelidade é uma diferença tanto quantitativa quanto qualitativa da consciência do eu e do desespero. Não há uma maior consciência do que já foi apresentado na Parte I⁴⁹¹, pois o eu é reapresentado na Parte II apenas por outro ponto de vista em que está “infinidamente intensificado pela concepção de Deus”⁴⁹². Para tanto, Kierkegaard diz:

⁴⁸⁶ ROBERTS, R. *apud* FERREIRA, M. J. Imagination and Despair of Sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, pp. 30-1.

⁴⁸⁷ HEINEKEN, M. J. **The moment before God – an interpretation of Kierkegaard**. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961, p. 222.

⁴⁸⁸ Como visto no item 3.8. da Primeira Parte desta dissertação.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 220.

⁴⁹⁰ MARSH, J. L. Kierkegaard's double dialectic of despair and sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 73.

⁴⁹¹ FERREIRA, M. J. *op. cit.*, p. 32.

⁴⁹² KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 100.

a língua cristã usa as mesmas palavras que nós humanos [...] mas seu uso é qualitativamente diferente do nosso; ela usa as palavras inversamente, pois o cristianismo faz manifestar uma esfera a mais ou uma esfera superior à qual naturalmente vivemos, e, nela, a ordinária linguagem humana é refletida inversamente⁴⁹³.

Ou seja, a gradatividade do desespero e da consciência é apenas uma questão da esfera humana. Uma vez que Deus seja o critério, e não mais o homem, a nova qualificação é a ebulição ou ponto crítico de transformação da consciência⁴⁹⁴ que Ferreira aponta em seu artigo. Essa, de alguma forma, é o efeito do *enfrentamento de imaginar* ativamente o Deus encarnado em sua paradoxalidade para o *momento*. E, concomitante a isso, a redenção está presa à concepção de pecado. Como Heineken afirma, “O pecado é o paradoxo absoluto que não pode ser resolvido ou explicado. Ele deve ser reconhecido, confessado e arrependido”⁴⁹⁵. Em outras palavras, essa é a diferença entre aceitar sua dependência em Deus ou não. Contudo, cabe ao indivíduo direcionar sua vontade nesta direção.

7.3. Vontade x Ignorância

Este “querer” é o centro da discussão de Kierkegaard, pois a vontade move ou imobiliza o ser humano em sua jornada para se tornar espírito. O indivíduo escolhe em quais batalhas deve impor sua vontade e em quais não. Ou seja, onde se mantém ativo e onde se mantém passivo.

Anti-Climacus discute a definição socrática do pecado que se resume a só praticar o mal àquele que não conhece o Bem. Desse modo, o pecar é devido meramente ao conhecimento da pessoa. Mas a definição cristã é distinta. O pecado só pode ser uma rebelião contra Deus, ou seja, um ato de vontade que atravesse o próprio conhecimento. Por isso a consciência intensificada: para *desafiar*.

O indivíduo pode querer não compreender também. Assim, poupa esforços e mantém-se em seu estado de preguiça. O pecado não pousa no intelecto, mas na

⁴⁹³ KIERKEGAARD, S. *apud* FERREIRA, M. J. op. cit., p. 32.

⁴⁹⁴ “O desespero é intensificado à proporção da consciência do eu, mas o eu é intensificado à proporção de sua própria medida, infinitamente quando Deus a é. De fato, quanto maior a concepção de Deus, maior é o eu; quanto mais eu, maior a concepção de Deus. Apenas um eu como esse indivíduo específico é consciente de existir perante Deus, somente então esse eu infinito peca perante Deus”. KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 80.

⁴⁹⁵ HEINEKEN, M. J. **The moment before God – an interpretation of Kierkegaard**. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961, p. 220.

vontade. Roberts, em seu artigo, procura pôr peso no pecado original que recai em toda humanidade. Nele, “‘o homem natural’ tende a ser ofensivo [...] [há uma] tendência de a rebeldia ser desenvolvida na vontade para sua realização, o pecado condenável”⁴⁹⁶. Em outras palavras, o pecado original entra no mundo pelo ser humano, mas ele, em si, não é a própria ação. Para tanto, o indivíduo tem uma vontade. E, a partir daí, temos o pecado “condenável”. Como ele mesmo continua, “sua vontade desafiadora não está dentro do alcance das opções que tem, mas está determinada por ser membro da raça humana”⁴⁹⁷. O indivíduo, assim, precisa lutar contra as forças em seu próprio interior a fim de se tornar si mesmo. Diante da revelação e, com isso, sua mensagem, não se pode jogar a carta da ignorância. Ou seja, será que o *momento* vem para sanar a ignorância do pecado e da diferença absoluta?

7.4. Escândalo

Um pecador recusa-se a aceitar que o amor paradoxal é “parte da identidade de Deus diante do qual se recusa a ser si mesmo”.⁴⁹⁸ Essa negação é o escândalo⁴⁹⁹, como quando Jesus diz: “E, abençoado é aquele que não se escandaliza por minha causa”⁵⁰⁰. Para Anti-Climacus, “os homens ficam escandalizados pelo cristianismo, pois é superior demais a eles, porque seu objetivo não é o dos homens, porque quer tornar o homem tão extraordinário que ele não consegue cogitar tal ideia”⁵⁰¹.

Anti-Climacus usa o exemplo do jornaleiro que foi convocado pelo rei para ser seu genro. A ideia é absurda e, ainda, plausível uma vez vinda do próprio rei. Aqui nada mais temos que um exemplo moderno de Abraão. O jornaleiro cogitará tal ideia como possível de encontrar realidade? Ficará escandalizado? Achará a ideia fruto da loucura? Se sim, ficará escandalizado por tamanho deboche com as próprias esperanças, não cogitando,

⁴⁹⁶ ROBERTS, C. Robert. The grammar of sin and the conceptual unity of *The sickness unto death* In: Perkins, Robert L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 156.

⁴⁹⁷ ROBERTS, C. Robert. The grammar of sin and the conceptual unity of *The sickness unto death* In: Perkins, Robert L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 156.

⁴⁹⁸ FERREIRA, M. J. Imagination and Despair of Sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997., p. 31.

⁴⁹⁹ Na tradução em português, escândalo.

⁵⁰⁰ Mateus In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 11, vers: 6, p. 19. e Lucas. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 7, vers: 23, p. 97.

⁵⁰¹ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 83.

assim, sequer dar uma resposta. O que no fundo procura instigar ao leitor é outro exemplo mais importante que dá a seguir:

Deus vem ao mundo, permite a si mesmo ter nascido, sofrer, morrer e é esse Deus em sofrimento que quase implora e suplica que a ajuda que é oferecida à humanidade seja aceita! Verdadeiramente, se há alguma coisa que enlouqueça alguém é isso! Todos que carecem da humilde coragem de ousar acreditar nisso estão escandalizados. Mas por que se escandalizam? Porque [...] não conseguem permanecer ousados nessa confiança e, portanto, devem, com isso, desaparecer, descartá-lo como loucura, tolice, pois parece que os sufoca⁵⁰².

Enquanto o indivíduo ou a própria humanidade tentar compreender o paradoxo absoluto com a própria razão, irão excluí-la de sua esfera: loucura e estupidez. Como já vimos, seu erro está em usar as ferramentas erradas para “compreender” a questão. Assim, o cristão, que é o jornaleiro frente o rei, não se convence de sua própria realização, se escandaliza e se ofende. Diferente do exemplo de Abraão, o indivíduo não sobe o monte Moriá, não puxa a faca para o sacrifício. Em suma, não tem fé. Apenas hesita e nega a possibilidade de ser algo extraordinário, pois sua medida é ainda o ser humano, seus iguais e não ainda Deus. Em seu interior por ora não efetuou a última deslocamento-gestáltica em que Deus se colocaria no centro de sua existência.

Por outro lado, Para Robert C. Roberts, em seu artigo *The grammar of sin and the conceptual unity of the sickness unto death*, “o pecado é, basicamente, um escândalo a Deus”⁵⁰³. É a descrença de que possa ser melhor do que se é; a descrença de que se possa *existir*. O indivíduo aqui não se coloca ou cogita se colocar transparentemente diante de Deus. No fundo, concebe Deus de maneira demasiada humana. Nega o amor Dele, pois ele faz o indivíduo “mais valioso do que quer ser”⁵⁰⁴. É a preguiça que ainda lhe limita o movimento. Sua melancolia ou *spleen* está “essencialmente” presente. Esse indivíduo não quer trabalho; desconforto. Está muito bem em seu escândalo uma vez que nada se modifica a partir daí. Ele conhece o eu que possui para não arriscar perdê-lo ainda que seja essa sua ação que o mantenha na continuação de sua perdição⁵⁰⁵. Em

⁵⁰² Ibidem, pp. 85-6.

⁵⁰³ ROBERTS, C. R. The grammar of sin and the conceptual unity of the sickness unto death. In: PERKINS, Robert L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 148, grifos nossos.

⁵⁰⁴ Ibidem, p. 152.

⁵⁰⁵ Anti-Climacus ainda afirma que a verdadeira ciência do escândalo se aprende na admiração, que é também uma inveja. Aqui parece expor outro de seus pseudônimos, Johannes de Silentio, que é admirador-poético de Abraão. Isto é, inveja-o como outro, pois não pode ser o protagonista desta fé. No escândalo, não se discute ser o outro, mas ter fé na revelação, adorar.

outras palavras, na distância em que pensa manter-se seguro, aprisiona-se longe do cristianismo.

8. Continuidade do pecado – sob o ponto de vista da consciência

Para Anti-Climacus, permanecer no pecado é tanto um pecado a mais quanto renová-lo. É a falta de arrependimento e, também, a única maneira humana de o ser humano estar perante Deus, que não pela fé⁵⁰⁶. Ao manter-se, no entanto, nessa continuidade do pecado, veste-o como uma segunda pele, uma segunda natureza. O indivíduo que não procura sair dessa posição preserva-se, como Anti-Climacus expressa, de forma satânica, nele em sua continuidade interior do mal⁵⁰⁷. Curiosamente, esse tema é tratado pelo pseudônimo no último livro, o quinto, de *Sygdommen til Døden*. Não em vão o faz, pois, de fato, desesperar-se diante de Deus é diferente de *querer* manter-se nesse pecado. O termo “satânico” é oportuno, já que o indivíduo se põe como um “adversário”⁵⁰⁸.

De certa forma, o indivíduo procura proteger seu encadeamento interior, como se transformar-se pela fé fosse o mesmo que perder a si mesmo, a lembrança que tinha de si, toda sua concepção de um eu. No entanto, não concebe que, na verdade, estava perdendo seu espírito e eu até então. Eis o *morrer* a morte de sua doença, carregá-la consigo. Ele *quer* ser si mesmo, se agarra à sua vontade, por isso não se põe em risco. Para tanto, Anti-Climacus redefine, “Não é o novo pecado particular que o ajuda [...] mas, sim, o novo pecado particular é meramente a expressão para o *estado do pecado*, o qual é, de fato, o pecado”⁵⁰⁹. Assim, manter-se no pecado é tanto intensificá-lo quanto intensificar a consciência do indivíduo⁵¹⁰.

9. Continuidade do escândalo

9.1. Desesperar-se *sobre* seu pecado

⁵⁰⁶ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 105.

⁵⁰⁷ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, pp. 106-7.

⁵⁰⁸ A palavra $\nu\psi$ (satan) assim como o árabe الشيطان (shaitan), derivam da raiz semítica šṭn, significando “adversário”.

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 108, grifo nosso.

⁵¹⁰ Ibidem, p. 108-9.

Nesta parte final, Anti-Climacus divide a consciência do pecado – e, portanto, o desespero da fraqueza e do desafio – em três tipos: 1) Desesperar-se *sobre* seu pecado; 2) Desesperar-se *do* perdão dos pecados; 3) Pecado contra o Espírito Santo.

Aquele que se desespera sobre seu pecado tem consciência de que não há volta. Encontra-se em queda livre. Para Marsh, desesperar sobre seu pecado “é a vontade de continuar em seu próprio pecado consistentemente”⁵¹¹. Começa-se por renegar o bem e, por fim, o arrependimento e o perdão. Essa existência vê o arrependimento e o perdão como estéreis e vãos, mas não a impede de manter sua distância ou, ainda, afastar-se, pois enxerga aí um perigo enorme para o seu encadeamento interior em direção ao pecado.

O bem e o arrependimento são como um bolsão de ar quente para quem quer manter-se caindo cada vez mais; para quem se desespera sobre seu pecado. Mas não há chão contra o qual se chocar, e, sim, apenas uma continuação dessa queda, pois, precisamente isso é estar mortalmente doente. Para tanto, Marsh completa: “Se o pecado é uma fissura no bem, então o desespero sobre o pecado é a fissura no arrependimento. Ao romper com o arrependimento, o pecado mantém-se afundando mais no desespero”⁵¹². Seu encadeamento interior aumenta e, assim, ainda que caindo, julga estar se elevando. Ou mesmo podendo ser como o opressor rei da Babilônia citado em Isaías, que, quando pensava conseguir ser semelhante a Deus, já estava condenado ao mais profundo dos abismos, o inferno. Kierkegaard ainda esclarece:

O pecado por si só é o esforço do desespero; mas, esgotadas as forças, pode haver uma nova intensificação, um novo *retrimento interno* demoníaco sobre si próprio; esse é o desespero sobre o pecado. É um progresso, um crescimento do demoníaco e, de fato, uma consumação no pecado. É um esforço para gerar interesse e estabilidade ao pecado como um poder ao decidir de uma vez por todas que o indivíduo recusará ouvir qualquer coisa sobre arrependimento e graça⁵¹³.

Dessa forma, aquele que se desespera sobre seu pecado desvia de qualquer graça e não se ilude quanto ao seu vazio, o seu nada, que um dia chamou de eu. Então, como Macbeth, após matar o rei e desesperando do seu pecado, ele sabe que perdeu si mesmo e se distanciou infinitamente da graça, que nada mais tem pelo que viver ou poder

⁵¹¹ MARSH, J. L. Kierkegaard's double dialectic of despair and sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 73.

⁵¹² MARSH, J. L. Kierkegaard's double dialectic of despair and sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, pp. 73-4.

⁵¹³ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 110, grifos nossos.

gozar, para, no fim, coroar um eu em perdição; um eu pecador; um eu desesperado. Ele declara em claro som que nunca se perdoará, impondo si mesmo como medida de seu pecado, assim como de seu perdão. Para esse indivíduo, seu pecado nunca será perdoado. Não concede a ninguém tal poder. De fato, sequer procura-o. Encontra-se preso no círculo vicioso, no qual é atormentado por seu pecado e não encontra ninguém que possa ser seu confessor; alguém que possa tirar-lhe o peso da culpa, apenas por não querer se desfazer de seu encadeamento interior pelo qual tem tanto apreço.

ele se tornou orgulhoso. É para a vantagem desse orgulho que o passado seja uma coisa do passado. Mas a sua recaída de repente renova-o. Seu orgulho não suporta esta lembrança e essa é a razão para sua profunda inquietação etc. Mas ela claramente indica um distanciamento de Deus, um egoísmo e orgulho secretos, sendo um substituto humilde ao humildemente agradecer Deus por tê-lo ajudado a resistir à tentação por tanto tempo, reconhecendo, diante de Deus e de si mesmo, que já é mais do que mereceu e então se tornando humilde sob a lembrança do que ele já foi⁵¹⁴.

9.2. Desesperar-se do perdão dos pecados

Anti-Climacus inicia este tema por enfatizar que a consciência se intensifica uma vez diante de Cristo. E compara a segunda parte do livro com a primeira:

Primeiramente, na Parte I, veio a ignorância de se ter um eu eterno; a seguir, o conhecimento de ter um eu que tenha algo de eterno. Então, na transição para a Parte II, foi destacado que essa distinção está incluída no eu que tem a concepção humana de si mesmo ou que tenha o humano como critério. A contraparte disso era um eu diretamente diante de Deus, e isso constituiu a base para a definição de pecado⁵¹⁵.

O pseudônimo recapitula para atentar o leitor quanto ao movimento da consciência no decorrer do livro. Mas especialmente para demonstrar uma inversão que o pecar diante de Deus impõe ao desespero da fraqueza e do desafio, isto é, à própria dialética do desespero. A razão disso não é meramente o pecado, mas a forma de escândalo a qual ele toma em face da “ideia de um homem, ainda que um Deus-homem, possa perdoar meus pecados”⁵¹⁶. Dessa maneira, fraqueza não é mais um não ousar crer e um desafio, um recusar-se a crer. Ou, em outras palavras, fraqueza não é mais não querer ser si mesmo e o desafio de querer ser si mesmo, que é ser pecador, ter consciência de sua

⁵¹⁴ KIERKEGAARD, Søren. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 112.

⁵¹⁵ Ibidem, p. 113.

⁵¹⁶ MARSH, J. L. Kierkegaard's double dialectic of despair and sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 74.

imperfeição, mas, por negar a remissão de seus pecados, querer ser si mesmo – isto é, pecador – é fraqueza, enquanto que não querer ser si mesmo é o desafio. Marsh ainda define em outros termos: “O que é fraqueza em termos humanos se torna desafio religioso. O que é desafio em termos humanos se torna fraqueza religiosa”⁵¹⁷.

Aumentando a concepção de Deus, aumenta-se a própria ideia de “possível” pela imaginação. Isto é, o absurdo ganha mais terreno de acordo com essa infinitização do próprio conceito de Deus, Cristo. Eu, pecado-deseespero, e Deus têm intensidades proporcionais. Anti-Climacus dá ênfase a esse processo proporcional até certo ponto, pois é preciso atentar para o fato de que é na elevação do pecado que se eleva também a concepção de Deus. Isto é, somente do distanciar-se de Deus que pode ocorrer uma luta corpo a corpo. Eis a acústica espiritual: “A maior *ofensiva* íntima em direção a Deus é à maior das distâncias; a fim de ir na direção de Deus, deve-se ir para longe; se alguém chegar perto, não pode avançar, e se ele avançar, quer dizer que está longe”⁵¹⁸.

O escândalo está em que possa ser possível que Deus perdoe os pecados dos humanos. Tal expectativa está além da razão humana. Ou seja, deve-se crer nisso; deve-se ser cristão. A dialética filosófica do desespero é completada pela dialética religiosa. “A consciência de Deus, diante do qual o desespero se torna pecado, conduz a mais alta e consciente forma de desespero”⁵¹⁹. E aí reside a distância para a aproximação.

Para as massas, os indivíduos a-espirituais por própria volição, o dogma do homem-Deus foi profanado pela sua pregação continuada, de modo que a mensagem foi destruída. A diferença absoluta, isto é, o pecado não alcança mais os homens, tornando os cristãos insolentes a ponto de deificar a própria massa⁵²⁰. Contudo, como vimos, o pecado tem tanto uma categoria geral quanto individual. Esses da massa estão cegos ao que lhes diz respeito ao particular. Assim, não concebem o pecador isoladamente, ainda que seja isso o necessário para concebê-lo seriamente. No fim, procuram dividir o peso do pecado no geral; diluí-lo em toda humanidade. Em suma, apreendê-lo apenas mediante a sua racionalidade: *cogito ergo sum*.

A seriedade do pecado é a sua realidade no indivíduo, seja você ou eu. Especulativamente, nós deveríamos desviar o olhar do indivíduo singular; desse

⁵¹⁷ Ibidem, p. 75.

⁵¹⁸ KIERKEGAARD, Søren. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 114, grifo nosso.

⁵¹⁹ MARSH, J. L. Kierkegaard's double dialectic of despair and sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 76.

⁵²⁰ KIERKEGAARD, S. op. cit., pp. 117-8.

modo, especulativamente, nós podemos falar somente superficialmente sobre o pecado. A dialética do pecado é diametralmente contrária à da especulação⁵²¹.

Deus possivelmente não participa de nada que seja mediado ou abstrato. Afinal, “Todas essas abstrações não existem para Deus; para Deus em Cristo só existem indivíduos singulares (pecadores)”⁵²². Não seria, dessa forma, impossível afirmar que todo escândalo é uma abstração. E uma que não compreenda o abismo ontológico entre ambos, humano e Deus, pois somente para este último, ao qual não se aplica o predicado de pecador, é passível o ato de perdoar. E, ainda assim, o escândalo é algo tão intenso e elevado que é a “maior qualificação decisiva da subjetividade, do indivíduo singular”⁵²³. De alguma forma, o que o escândalo ou o escândalo fazem é acentuar ainda mais o absurdo *do* paradoxo de Cristo; *de* sua própria *existência*. Então, a fé se torna cada vez mais uma minúscula ação possível, assim como seu horizonte: tornar-se espírito. Mas, precisamente diante dessa dificuldade, o eu deve perpassar sua senda.

9.3. O abandono do cristianismo

Este é o último passo dessa jornada no interior da dialética do desespero e do pecado. Quando o indivíduo considera o cristianismo nada mais que uma mentira, muda sua estratégia. Não está mais na defensiva em seu escândalo, mas parte da passividade à atividade; declara guerra. A evasão não se torna mais uma opção e, com toda sua intensidade, “de alguma forma, todas as formas admitem que o adversário seja mais forte. Mas agora o pecado está atacando. O pecado contra o Espírito Santo é a forma positiva de se escandalizar”⁵²⁴.

Como visto acima, o indivíduo em seu escândalo já foi indiferente para, então, não poder ignorar o cristianismo, ainda que não consiga acreditar e fazer uma escolha em relação a ele. Mas agora, conscientemente, o desconsidera, nega, abandona. Para o pecador, a possibilidade de Deus perdoar e de Deus ter encarnado em toda sua paradoxalidade é obra da loucura humana. Ele, no fundo, não concebe ir além de sua racionalidade, por isso seu ataque. Abandonar o meio pelo qual conhece a si e o mundo não lhe é possível. Sua cumulação interior não pode estar em risco e, então, o escândalo; a ofensa.

⁵²¹ Ibidem, p. 120.

⁵²² Ibidem, p. 121.

⁵²³ Ibidem, p. 122.

⁵²⁴ KIERKEGAARD, Søren. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 125.

Deus ter se tornado homem-Deus em sua caridade e graça para humilhar-se, sofrer e morrer pela humanidade é uma *concepção* próxima agora, mas o indivíduo não está disposto a resignar-se infinitamente. Em suma, tem muito orgulho de sua condição atual e, também, teme por ela. Não está disposto a abandonar-se e encontrar sua dependência no inteiramente outro a fim de propriamente encontrar-se como espírito. E, nesse processo, Anti-Climacus afirma, manter-se no escândalo em Cristo é pior que o pecado⁵²⁵. Todavia, por que é preciso ir a tais limites, mesmo além do pecado? Novamente, a paradoxal acústica do espírito.

Assim como um peso se torna cada vez mais pesado quando algo é colocado na outra ponta de uma alavanca para que seja levando na outra extremidade, todo ato se torna cada vez mais pesado quando se torna dialético. E o mais pesado de todos quando se torna simpático-dialético, para que o amor o motive a agir; uma preocupação pelo amado parece, por outro lado, dissuadi-lo de agir – ou o amor conquistaria e ele se aventuraria pelo próprio amor. [...] ele completaria seu trabalho, ele faria o sacrifício [...], mas não sem lágrimas⁵²⁶.

Assim, é preciso equilibrar os extremos da dialética para o indivíduo alcançar a síntese, isto é, o espírito. De alguma forma, é necessário que se pegue em pedras para apedrejar Cristo⁵²⁷, *ofensivamente*, para então ajoelhar-se. Para Anti-Climacus, “quem que não toma ofensa adora em fé. Mas adorar, que é a expressão da fé, é expressar que o abismo qualitativo infinito entre Deus e o crente é confirmado. Pois na fé a possibilidade de ofensa é novamente o fator dialético”.⁵²⁸

⁵²⁵ Ibidem, p. 126.

⁵²⁶ KIERKEGAARD, S. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 127.

⁵²⁷ João. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 10, vers: 31, p. 153.

⁵²⁸ KIERKEGAARD, S. op. cit., p. 129.

PARTE III – CONCLUSÃO

10. Conclusão

10.1 Conclusão ao desespero

Sygdommen til Døden quase teve o nome de Kierkegaard como autor em vez do pseudônimo Anti-Climacus. O “anti” do pseudônimo não significa contrário, mas “ante”, ou seja, anterior ao clímax. O pseudônimo acompanha outro de Kierkegaard, Johannes Climacus.

Climacus é o autor pseudônimo de dois trabalhos publicados por Kierkegaard, incluindo sua *magnum opus*, como também um trabalho não publicado. Climacus, que é nomeado em homenagem ao teólogo ascético do século VII autor de *A escada da ascendência divina*, é apresentado por Kierkegaard como sendo um jovem inteligente que procura conhecer as verdades do cristianismo⁵²⁹.

Desse modo, o que Anti-Climacus representa é o último terreno *antes* do cume cristão. E, ainda assim, Kierkegaard procurava mais esse leitor do que o de Climacus. Isso só pode ser afirmado, pois sua meta era dar consciência ao seu público – por meio de uma comunicação indireta – e, por sua sociedade estar afundada na inconsciência, era preciso dar um primeiro passo para, então, *ascender*, isto é, ir em direção ao clímax.

Com Anti-Climacus, ainda estamos no pé da montanha, mas podemos ter as ferramentas para observar, mesmo de longe, seu ponto mais zenital. No entanto, em seus diários, Kierkegaard posiciona seus pseudônimos em âmbitos diferentes: “Climacus é

⁵²⁹ BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses – Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 77.

inferior, nega que é um cristão⁵³⁰. Anti-Climacus é superior, um cristão em um nível extraordinariamente alto”⁵³¹. Seu *status* está acima porque existencialmente vive distintamente de Climacus.

O desespero tem papel crucial nesta diferença. Beabout aprofunda em sua etimologia para compreender mais amplamente o conceito. O termo que Kierkegaard utiliza é *fortvielse*, que, diferentemente da tradução inglesa e de origem latina, não significa falta de esperança.

o termo *fortvielse* tem uma origem alemã. A raiz da palavra, *tvilv*, é a palavra dinamarquesa para “dúvida”. Ela corresponde ao alemão *Zweifel*. O prefixo “*for-*” corresponde ao prefixo alemão “*ver-*”; ambos servem para intensificar o significado da raiz. Assim, o termo dinamarquês *fortvielse*, como o alemão *verzweifeln*, significa literalmente uma dúvida intensificada. Uma vez que duvidar de tudo, mesmo da possibilidade de sentido e redenção, é estar sem esperança, é correto traduzir *fortvielse* como desespero. No entanto, o termo dinamarquês carrega uma conotação de dúvida intensificada em sua etimologia em um sentido que a tradução inglesa não o faz⁵³².

Dessa forma, a doença mortal é a falta de esperança e/por uma dúvida intensificada do indivíduo. Contudo, Beabout realça, essa dúvida não é cognitiva, mas baseada no modo que o desesperado vive: “A dúvida é o desespero do pensamento, o desespero é a dúvida da personalidade”⁵³³, como diz o Juiz William. Sua investigação etimológica avança quando analisa como o número dois está ligado à palavra dúvida, vide: *doubt* e *double*; *Zweifel* e *zwei*; e o mesmo com a palavra *tvilv*, ainda que não seja tão óbvio em dinamarquês⁵³⁴.

uma dúvida é uma diferença entre duas coisas, especificamente entre o que alguém apreende de forma cognitiva e o que apreende desse processo. Consequentemente, na linguagem ordinária dizemos “eu duvido disso”, de tal maneira que nós expressamos o vão entre os dois. Com o conceito de *fortvielse*, isso se torna a dúvida da personalidade. A *duplicação*, o vão entre os dois, é o vão dentro do indivíduo⁵³⁵.

O duplicar, que é a dúvida intensificada, não é senão a discordância dentro do eu. É quando o espírito e o estado o qual o indivíduo se encontra são dois, e não um; não a repetição. Assim, o duvidar intensificado não é meramente uma arma cognitiva em

⁵³⁰ A não ser que tomemos a negação como uma ação nobre ou que negue o cristão da cristandade.

⁵³¹ KIERKEGAARD, S. *apud* Ibidem, p. 78.

⁵³² BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses – Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 71.

⁵³³ KIERKEGAARD, Søren. *apud* ibidem, p. 72.

⁵³⁴ Idem.

⁵³⁵ Idem.

direção ao mundo físico e/ou abstrato, mas uma arma que encontra mais força quando apontada para o próprio manejador, o desesperado. Em outras palavras, a dúvida, *fortvivlelse*, é a fenda que distancia o ser humano de Deus, uma vez que não caminhar em direção ao ser espírito é não encontrar sua relação com seu próprio fundamento eterno e divino.

Todo desespero tratado até então recai sobre essa etimologia da dúvida. E, assim como a mera dúvida, a sua intensificação tem raízes na vontade e, em última instância, na liberdade humana. A doença é uma enfermidade da vontade e da liberdade, sobretudo porque a dúvida paralisa a vontade, e duvidar é um ato da própria liberdade humana. O ataque que o indivíduo sofre da melancolia e da própria preguiça, ainda que a questão fique mais complexa com os elementos da cultura e sociedade, recai, por fim, na liberdade.

Ainda nesse contexto, entretanto, um ser humano não pode simplesmente nascer em desespero, do contrário estaria anulada a liberdade humana. A doença tem de ser o efeito da escolha livre – assim como sua cura. Aquilo com que os seres humanos nascem, independentemente de sua escolha, é a possibilidade do desespero. Em suma, essa possibilidade é uma necessidade devido à própria estrutura interior humana.

No entanto, a liberdade não é apenas a escolha, mas, acima de tudo, o próprio eu. Assim como o pseudônimo de *Begrebet Angest*, Vigilius Haufniensis afirma: “Ao se voltar para o interior, [o indivíduo] descobre a liberdade”⁵³⁶. De alguma forma, esse também é o processo do retraimento interno, pois, apenas no isolamento íntimo, o indivíduo conhece-se e pode escolher a si mesmo para se autorrealizar. Em outras palavras, *existir* é liberdade.

Antes de o indivíduo escolher, ele tem a possibilidade de escolher. Nesse sentido, essa é a liberdade de escolha. Mas, enquanto o indivíduo se torna consciente da possibilidade da escolha, se torna também consciente de que se tornar si mesmo significa ser alguém capaz de escolher. Com essa consciência, não escolher, não tomar responsabilidade por suas escolhas, é precisamente a escolha de não ser si mesmo. Pois, para a escolha ser real, não precisa implicar duas alternativas igualmente desejáveis. A escolha em não ser si mesmo é uma escolha, uma má, mas, ainda assim, uma⁵³⁷.

Duas liberdades andam de mãos dadas aqui. Para encontrar o eu, que é a liberdade, é necessário escolher tendo si mesmo como responsável, mas também como

⁵³⁶ KIERKEGAARD, S. *apud* BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses – Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 141.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 143.

próprio objeto de escolha. Quando livremente se escolhe não ser si mesmo, falhamos em ambas etapas e não encontramos a liberdade. Isso é o que Beabout aponta como o mau uso da liberdade. Ao não escolher a liberdade em termos de autorrealização, o indivíduo falha em seu vir-a-existir, se autocastrando e, em última instância, se autodestruindo. O eu, que é liberdade, é deixado emaranhado e preso. Ou seja, escravizado em pecado⁵³⁸.

Assim, é possível observar que o desespero, essa discordância interior, não é outra coisa que o oposto da liberdade, isto é, não ser um eu, não ser espírito. Dito de outra forma, a dualidade de opostos nessa discussão é: liberdade e ofensa.

Sentir-se escandalizado pela possibilidade superior de eu que é apresentada ao indivíduo é negar a vida, o eu e a própria liberdade. No escândalo, ele sucumbe à autodestruição. Nesse contexto, Cristo é a esperança, a redenção e o perdão dos pecados. Sob Sua graça, o eu pode estar em relação concordante consigo mesmo, com os outros e com Deus. Cristo “libera o eu das forças fora de seu controle, isto é, de seu estado pecaminoso. A liberdade de Cristo é um tipo de liberdade de algo, liberdade do pecado”⁵³⁹. Todavia, pela própria onipotência de Deus, Ele criou o ser humano livre em sua escolha, de maneira que, diante de Deus, o indivíduo possa escolher pela liberdade ou escravidão; pela repetição ou a-espiritualidade; pela autorrealização ou pelo pecado; pela vida ou pela autodestruição. Entretanto, Beabout nos adverte:

pode parecer que o significado fundamental da liberdade para Kierkegaard se encontra em Cristo. Contudo, isso não é bem preciso. Parece mais exato dizer que a autorrealização seja o significado fundamental da liberdade. No entanto, porque os indivíduos usaram mal sua liberdade, isto é, por causa do pecado, Cristo veio ao mundo. Como um homem, Cristo é liberdade. Ele é um eu, e, consequentemente, Ele é um eu em angústia, um eu em liberdade. Apesar disso, ele é um eu que nunca usou mal a liberdade, que sempre agiu certo em relação a si mesmo, com os outros e com Deus. Assim, nesse sentido, Ele é o modelo da liberdade, como ele é o modelo de autorrealização humana. Além disso, Cristo é o redentor. Por meio do perdão dos pecados, Ele oferece liberdade dos pecados⁵⁴⁰.

Dessa maneira, ao perdoar ou ao aceitar o perdão, o indivíduo se põe um pouco mais ontologicamente próximo de Cristo, o Deus-homem, ainda que sua própria história esteja irremediavelmente “suja” pelo próprio pecado e que a possibilidade de pecado ainda se mantenha. A dependência no Outro é *crucial*, pois apenas Este pode dar a graça para a autorrealização. A escolha livre tem seus limites, já que não é por sua razão livre

⁵³⁸ Ibidem, p. 145.

⁵³⁹ BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses – Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 147.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 157.

que leva o indivíduo à liberdade. Mesmo quando se encontra livre por meio de sua própria escolha, que é livre, está marcado pela possibilidade de uma nova escolha que pode – também – aprisioná-lo, escravizá-lo, perdê-lo. Enfim, desesperá-lo.

10.2. Conclusão ao paradoxo

A estrutura de *Sygdommen til Døden*, segundo Ricœur, é uma crítica a Hegel. Para ele, “é impossível não se impressionar com o aspecto laborioso e pesado dessa construção que se assemelha a uma dissertação interminável e oblíqua”⁵⁴¹. O que Kierkegaard procura é simular o discurso hegeliano, pois este é o modo de salvar o discurso do absurdo e do paradoxo. Observamos que, ao entregar ao leitor três dualidades de opostos, não se opera nenhuma síntese. Para Ricœur, Kierkegaard “substitui uma dialética de três termos por uma dialética rompida; por uma dialética não resolvida em dois termos. Uma dialética sem mediação, tal é o paradoxo kierkegaardiano”⁵⁴². Os elementos da estrutura do eu se dão nessas condições. E, mesmo que numa dualidade de opostos, eles estão em discordância – até encontrar a fé –, apesar de a relação só tender para um lado ou para o outro, paira sem uma solução dialético-sintética. O ser humano por si mesmo não pode ser síntese. Ele contém em seu interior três dualidades de opostos que se relacionam entre si, mas apenas na medida em que carece parte de sua dualidade.

Ricœur ignora essa última discussão. Procura focar-se em como os elementos no interior do indivíduo constituem uma cadeia rompida, se tornando um paradoxo sob uma dialética que não produz sínteses – ao menos assim o define. É importante, todavia, notar que na discordância ou desespero o indivíduo se debate no excesso de uma metade de uma entre três dualidades, enquanto o oposto, que é a outra parte da dualidade, não tem nenhuma expressão. Ou seja, é excesso contra falta; positivo contra negativo. Só poderíamos definir essa interioridade como paradoxo se ambos os elementos coexistissem, uma vez que sua própria definição é uma *aparente* contradição e não uma contradição *per se* em que um dos elementos anule o outro, por isso Ricœur chama de dialética rompida. Assim, enquanto em desespero o indivíduo só possui o paradoxo em possibilidade. Nada em sua estrutura sozinha efetua um paradoxo.

⁵⁴¹ RICŒUR, P. **Leituras 2 – A Região dos filósofos**. São Paulo. Editora Loyola, 1996, p. 22.

⁵⁴² RICŒUR, P. **Leituras 2 – A Região dos filósofos**. São Paulo. Editora Loyola, 1996, p. 22.

No entanto, o desespero também é uma possibilidade, pois a frágil relação interna do indivíduo não é dada discordante desde sua origem. Isto é, o desespero não é natal. É preciso compreender o seguinte duplo movimento na ótica de Kierkegaard: o ser humano é uma síntese a qual abandonou por meio da Queda, tornando o paradoxo interior desatualizado possível; por outro lado, o ser humano antes da Queda e em sua criação não possui desespero, mas o torna possível em vida, ainda podendo de fato atualizá-la.

Esse abandono na Queda inverte o que é atual ao que é possível e vice-versa. É ele também que mantém o ser humano numa relação exclusiva consigo mesmo, até que se relaciona com o outro. Mas o que Ricœur parece acreditar é algo bem original quanto a isso: “[a relação] se reporta a um outro porque é abandonada a si mesma; nesse abandono, ela é reportada a si mesma *como* a um outro”⁵⁴³. Uma interpretação possível desse recorte é que o outro nunca, de fato, esteve em outro, mas seja um outro subjetivo – ou imaginado. No sentido de que, uma vez abandonado, o indivíduo só pode ter um resquício ou uma leve lembrança do que foi uma relação com o inteiramente outro, diferente e desconhecido. Ele simula dentro de si mesmo uma *imagem* dessa alteridade necessária para ser si mesmo em seu próprio rosto. No entanto, nos deparamos com uma questão dentro dessa hipótese. Se realmente o outro é apenas uma virtualidade, o abandono de Deus é irremediável e o indivíduo apenas pode ter uma relação fantasmagórica com o outro e, por consequência, consigo mesmo. Só assim o abandono faria alguma diferença na vida humana. Por outro lado, se essa *imagem* for a única forma de se relacionar com o outro, Deus, como um limite fenomenológico, ainda que antes da Queda, não é possível discernir qual o impacto desta no interior do indivíduo. A não ser o fato de o ser humano em tais condições sofrer a discordância, conhecer o abandono e a perda de sua própria inocência, se desesperar.

O desespero, como Ricœur procura mostrar, é a mera relação consigo mesmo do indivíduo, já que o outro é peça essencial para o indivíduo tornar-se si mesmo, espírito. Seu contato com o outro, como vimos, se apresenta em sua vida interior, isto é, em sua imaginação. Essa é a única ponte possível entre ambos, eu e o outro. Assim, o outro se encontra no próprio indivíduo. Nesse caminho, a Queda vem como uma tentativa de argumento ou segurança de que a relação com Deus já foi um dia possível e que, por causa disso, ainda pode se realizar quando o indivíduo reconhecer o pecado e o perdão, superando o abandono. Contudo, isso tudo ocorre no interior do próprio ser humano.

⁵⁴³ Ibidem, p. 24, grifo nosso.

David R. Law separa dois tipos de paradoxos: 1) o paradoxo objetivo; 2) o paradoxo subjetivo em seu livro *Kierkegaard as negative theologian*⁵⁴⁴. O primeiro tipo é o paradoxo não em relação ao indivíduo, mas apenas quanto à sua ideia, isto é, a concepção do Deus-homem. É o eterno entrando no tempo, e não sustentando-o. Em outras palavras ainda, é o eterno *existindo*. Este é o paradoxo absoluto⁵⁴⁵: “Ele se transformou numa forma que está em absoluta oposição com sua natureza”⁵⁴⁶. O segundo tipo trata da “incapacidade humana de alcançar o paradoxo objetivo. Essa inabilidade se deve ao fato de os princípios aos quais as funções do pensamento estão ligadas não serem aplicáveis ao paradoxo”⁵⁴⁷. Como já vimos, não há universalidade ou mediação que alcance o paradoxo objetivo, isto é, o absoluto. Sua relação com este deve ser apenas imediata e podemos ter apenas uma ideia sobre ele, mas conhecê-lo, nunca. Nas suas palavras, “uma verdadeira explicação tentará mais explicar o que o paradoxo é, e isso significa explicar que o paradoxo é ininteligível. [...] a única compreensão possível é de que o paradoxo não pode ser compreendido”⁵⁴⁸.

Johannes de Silentio concorda com tal afirmação ao dizer que podemos apenas compreender o que seja um paradoxo, mas não o que é o paradoxo e seu conteúdo. Para tanto, Law escreve:

o indivíduo religioso *nunca chega a um resultado*. Há duas razões para isso. Primeiro, “O religioso reside no interno. Aqui o resultado não pode aparecer no externo”⁵⁴⁹. Na religiosidade “a cena está no interior, nos pensamentos e disposições que não podem ser vistos, nem mesmo com um telescópio”. Consequentemente, “o resultado religioso, indiferente em relação ao exterior, está assegurado apenas no interno, isto é, na fé”⁵⁵⁰. Segundo, o indivíduo religioso *nunca alcança um resultado*. A razão para isso é que é impossível alcançar uma relação completa e final com Deus. Qualquer ser humano “que acredite que tenha se finalizado... *está perdido*”⁵⁵¹. O indivíduo nunca é religioso, ele nunca *tem* uma relação absoluta com o *telos* absoluto, mas está no processo de se tornar religioso e está *no caminho* de ter uma relação absoluta com o *telos* absoluto⁵⁵².

Assim, se tomarmos essas citações de *estágios do caminho da vida* (em dinamarquês: *Stadier på Livets Vej*), de 1845⁵⁵³, como finais na filosofia de Kierkegaard

⁵⁴⁴ LAW, D. R. **Kierkegaard as negative theologian**. New York: Oxford University Press, 1993.

⁵⁴⁵ Salientamos, no entanto, que Abraão teve fé ainda que sem tal concepção.

⁵⁴⁶ Ibidem, p. 146.

⁵⁴⁷ Ibidem, p. 147.

⁵⁴⁸ LAW, D. R. **Kierkegaard as negative theologian**. New York: Oxford University Press, 1993, p. 138.

⁵⁴⁹ KIERKEGAARD, S. *apud* Ibidem, p. 141.

⁵⁵⁰ Ibidem, p. 142.

⁵⁵¹ Idem.

⁵⁵² Ibidem, pp. 141-2, grifos no original.

⁵⁵³ Dois anos depois de sua análise de Abraão em *Frygt og Bæven*.

quanto ao religioso, nos deparamos com um caminhar incessante ao horizonte da fé; um movimento sem destino factual. Contudo, devemos ter em mente que nesse livro há vários pseudônimos. Esta citação é de Frater Taciturnus, alguém que não se julga religioso. Ou seja, ainda poderia ser apenas uma visão de um modo de existir. No entanto, a fim de explorar esta possibilidade, exercitemos esta interpretação de tal pseudônimo.

Seguindo esse racioncínio, o indivíduo se encontra historicamente perdido desde seu nascimento, morrendo sua morte espiritual por toda sua existência. E, de fato, *existir* nesses termos é apenas um norte, um vir-a-ser que nunca é. O eu ou espírito é uma meta que move o ser humano em sua direção, que tem Deus como pilar. Mas o eu nunca encontra concretude; a fé também entra nesse percurso em direção ao próprio eu como realizável, ainda que não se realize, discordando com Johannes de Silentio aqui. A não ser que Abraão seja um exemplo da fé exatamente para o indivíduo estar norteado por um modelo humano (ou super-humano) – impossível. Mas, então, temos Deus pra fazer do impossível possível novamente com Johannes de Silentio.

Parece-nos que ou há uma resposta para a questão, ou múltiplas. De qualquer modo, observamos uma mesma “ênfase na incerteza na fé”⁵⁵⁴. E, a fim de justificar isso, Frater Taciturnus traz ao leitor talvez o mais humano paradoxo da filosofia de Kierkegaard, que a negatividade é superior à positividade. A falta de resultado no religioso seria uma expressão maior do que sua presença, sobretudo porque há mais infinito nas formas desconhecidas do que nas que se apresentam no mundo.

Dessa forma, enxerga-se o valor de um silêncio, uma solitude e um segredo que nunca se desvelam. Os dois pseudônimos podem casar sua ideias se temos desde o princípio a fé como uma ligação de incerteza com o desconhecido e inteiramente outro. No entanto, ainda resta o curioso fato de um indivíduo ético poder afirmar isso de sua esfera ética sobre o religioso, como Frater Taciturnus o faz. Claro, também Johannes de Silentio fala sobre a fé do outro, ainda que, para ele, enxergar um homem de fé seja impossível. Mas de alguma forma, Silentio está mais dentro de seu campo de argumentação do que Taciturnus.

Por outro lado, seria possível dizer que Taciturnus parou na resignação infinita, nessa negatividade de um vácuo sem resposta. Talvez só defenda essa posição, pois aí se encontre. Mas ele fala do religioso, o que deixa, como em tantos outros momentos, a

⁵⁵⁴ LAW, D. R. **Kierkegaard as negative theologian**. New York: Oxford University Press, 1993, p. 140.

discussão sob múltiplos olhares e pseudônimos. Esta é, por muitas vezes, a dificuldade de ler um autor com tantos nomes e personalidades. O leitor se inclina a lê-lo "historicamente", como se fosse afinando mais sua linha de pensamento, mas Kierkegaard parece também fazer paralelos e retomar alguns temas. Além do mais, Taciturnus não menciona a fé uma única vez, tornando o estágio religioso numa espera nunca respondida – nesses termos, Abraão não tem seu filho/mundo/universal de volta. Dessa forma, mesmo com muita consciência, não temos um deslocamento-gestáltico que só a fé pode oferecer no retorno do mundo sustentado agora por Deus. O religioso mantém-se no ético como seu eixo e o desespero, como discordância na estrutura do eu, impede o indivíduo de se tornar espírito em sua relação com Deus. Nessa condição, não há saída para o pecado. A não ser se tomarmos Cristo como base, e a fé em sua direção, para que a transparência se dê e os pecados sejam perdoados em uma relação de fé, mas, acima de tudo, de redenção.

Nesse contexto, o paradoxo absoluto como Cristo vem a existir para ser uma esperança libertadora ou ofensiva, podendo, assim, em última instância, ser dito que "por meio da graça o eu é colocado em sua relação correta consigo mesmo, os outros e Deus. Cristo é a liberdade no sentido de restaurar o eu [...] fazendo a liberdade de autorrealização possível"⁵⁵⁵. O homem-Deus se apresenta tanto como a negatividade quanto a positividade que Frater Taciturnus menciona. Logo, livra o indivíduo de forças fora dele e mais fortes que ele, isto é, a pecaminosidade. Contudo, só o pode se o indivíduo escolher livremente sua própria liberdade, ainda que Cristo tenha vindo a existir exatamente por isso. Como Kierkegaard mesmo define a etimologia e Beabout acentua, a palavra dinamarquesa "*frie*" significa propor em casamento, que contém tanto o sentido de livre escolha quanto de amor harmonioso. De modo que é possível dizer que, uma vez devotado ao próprio paradoxo absoluto, o indivíduo se devota em liberdade⁵⁵⁶. No entanto, a escolha não é um elemento suficiente para a liberdade de autorrealização, pois há uma tendência social – ética – para que a escolha seja a liberdade principal, mas aí a liberdade se perde⁵⁵⁷. Além do mais, a escolha em si não assegura seu bom uso. Vide a origem do pecado no mundo. Assim, é na liberdade que Cristo traz consigo que podemos ser livres. Nas palavras de Beabout:

⁵⁵⁵ BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses – Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 147.

⁵⁵⁶ Ibidem, p. 153.

⁵⁵⁷ Ibidem, p. 156-7.

por causa do pecado, Cristo entrou no mundo. Como homem, Cristo é liberdade. Ele é um eu em angústia, um eu em liberdade. Todavia, um eu que nunca fez mau uso da liberdade [...] então, neste sentido, Ele é um modelo de liberdade, um modelo de ser humano autorrealizado. Ademais, ele é redentor.⁵⁵⁸

Aqui a fé funciona de outra forma que em Abraão. Não há retorno do mundo. Pela vinda de Cristo para perdoar o pecado humano, que é a diferença entre o indivíduo e Deus, há uma aproximação. E liberdade, para Kierkegaard, é redenção, expiação, reparação. Nestas condições, o ser humano pode se autorrealizar: escolhendo livremente o perdão já oferecido por um inteiramente Outro que se fez outro em carne, perdando a diferença ontológica que distanciava o homem de Deus. Desse modo, um eu pode se *repetir* e concretizar. Todavia, caberá sempre ao indivíduo encontrar em sua subjetividade a fé e a imaginação de que tal Deus existiu, se fez homem, perdoou a humanidade – pois a ele tudo é possível –, morreu e ressuscitou aos céus. Mas, se tomamos a premissa de Ricoeur acima, de que a relação “é reportada a si mesma *como* a um outro”⁵⁵⁹ por causa de um abandono inicial ou *genético*, então esse Deus será sempre um epifenômeno de nossa própria subjetividade. Em outras palavras, mesmo Cristo seria uma duplicação do eu a fim do indivíduo estar diante de um Outro absoluto, o qual a ele seja tudo possível, inclusive perdoar os pecados que nós mesmos não conseguimos nos perdoar. E pertinentemente *fortvielse*, isto é, a palavra dinamarquesa para desespero, significa duplicação⁵⁶⁰, se referindo ao vão ou abismo dentro do eu. Assim, é possível dizer que apenas devido ao desespero e à duplicação discordante do eu é possível *abrir* o caminho para a duplicação de um paradoxo na subjetividade humana. Essa duplicação paradoxal poderia ser também vista como um último ato de desespero – pois ninguém se ressuscita, cura ou *repete* sozinho – na fabricação de um duplo a quem seja possível amenizar o abandono e a culpa da negação do indivíduo em ser si mesmo necessariamente diante dele. Por outro lado, se aceitamos que apenas assim a morte, como desespero e abismo interno, é o que possibilita o encontro com o paradoxo, findando a discordância, o ser humano só pode *existir* com o fim deste abismo da Queda e do abandono divino e absoluto. Desse modo, diante dela, a duplicação paradoxal, ao construir uma ponte sobre este vão e curar este fim da infância, pode dizer, como Jesus sobre Lázaro: “essa doença não é para a morte, mas para a glória de Deus”⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ Ibidem, p. 157.

⁵⁵⁹ RICŒUR, P. **Leituras 2 – A Região dos filósofos**. São Paulo. Editora Loyola, 1996, p. 24, grifo nosso.

⁵⁶⁰ BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses – Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 72.

⁵⁶¹ João. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. Cap: 11, vers: 4, p. 154.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **História da Filosofia, Volume X**. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

ADAMS, N. S. The significance of the Eternal In.: Philosophical Fragments in terms of the Absolute Paradox. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997

AUDI, R. **The Cambridge dictionary of philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1999.

BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses – Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

BINETTI, M. J. **Kierkegaard's ethical stage in Hegel's logical categories: actual possibility, reality and necessity**. In: Cosmos and history: The Journal of natural and Social Philosophy, vol. 3, nos. 2-3, 2007.

BLANC, C. I. **Kierkegaard. Coleção: Figuras do pensamento**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo – Ensaio sobre o absurdo**. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2005.

CAPPELØRN, N. J.; HANNAY, A.; KANGAS, D.; Et al. **Kierkegaard's journals and notebooks – Volume 2 – Journals EE–KK**. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2008.

_____. Spleen essentially concealed – yet a little spleen retained In.: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 129-46.

CLAIR, A. **Kierkegaard. Existence et éthique**. Paris: PUF, 1997.

CONWAY, D. W. Abraham's final word. In.: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

CROSS, A. Neither either nor or: The perils of reflexive irony. In.: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

DEUSER, H. Religious dialectics and Christology. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

DACOREGIO, A. A. **Os modos de vida em Kierkegaard**. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

DAVENPORT, J. J. Faith as eschatological trust in Fear and Trembling. In.: MOONEY, E. F. (Ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

ELROD, J. Passion, reflection and particularity In.: **International Kierkegaard Commentary Volume 14: Two Ages**. Macon: Mercer University Press, 1984.

ERIKSEN, N. N. **Kierkegaard's category of Repetition: A reconstruction**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000.

_____. Kierkegaard's concept of motion: Ontology or philosophy of existence? In SCHULZ, H.; STEWART, J.; VERSTRYNGE, K. (eds.) **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

EVANS, C. S. **Kierkegaard on faith and the self**. Waco: Baylor University Press, 2006.

_____. Who is the Other in Sickness unto death? In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, pp. 1-15.

FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. São Paulo: Editora Vozes, 2006.

FERREIRA, M. J. Imagination and Despair of Sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H.(org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, pp. 16-34.

FOULQUE, P. **O existencialismo – Coleção: Saber Atual**. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1955.

FRANÇA, H. A.; DA SILVA, D. M. O modo de vida ético em Kierkegaard. **Revista Húmus**. São Luís: Jan/Fev/Mar/Abr No 10, 2014.

GARAVENTA, R. Il paradosso in Kierkegaard In: ADINOLFI, I.; GARAVENTA, R.; LIVA, L.; ROCCA, E. **Quaderni di Studi Kierkegaardiani** 9. Genova: Il Nuovo Melangolo, 2014, pp. 13-32.

GARDINER, P. **Kierkegaard**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

GILES, T. R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. Editora pedagógica e universitária Ltda, 1937.

GLENN Jr., J. D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: Perkins, R. L. (ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987.

HANNAY, A. Despair as Defiance: Kierkegaard's Definitions in "The Sickness unto Death" In: HARHMAN, G. (ed.). **Open Philosophy**. Berlin/New York: De Gruyter, 2018; p. 40-49.

_____.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HEGEL, G. W. F. **Diferencia entre el Sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. **Introdução à história da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1991.

HEINECKEN, M. J. **The moment before God – an interpretation of Kierkegaard**. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961.

HUBBEN, W. **Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka – Four prophets of our destiny**. New York: Macmillan Publishing Company, 1962.

KAFKA, F. **O desaparecido ou Amerika**. São Paulo: Editora 34, 2003.

KAFTANSKI, W. The awakening role of despair and anxiety for the existential self In: **Søren Kierkegaard's writings**. In: **V tieni Kierkegaarda / In the shadow of Kierkegaard**. Disponível em: https://www.academia.edu/669790/The_Awakening_Role_of_Despair_and_Anxiety_for_the_Existential_Self_in_S%C3%B8ren_Kierkegaard_s_Writings. Acessado em: 03 mai. 2018.

KAHN, A. Melancholy, irony and Kierkegaard. In: **International Journal for Philosophy of Religion** 17. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 67-85.

KELLY, H. A. **Satã, uma biografia**. São Paulo: Editora Globo, 2008.

KIERKEGAARD, S. **A repetição**. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2009.

_____. **Concluding unscientific postscript to philosophical fragments – Volume I.** New Jersey: Princeton University Press, 1992.

_____. **Concluding unscientific postscript to philosophical fragments – Volume II.** New Jersey: Princeton University Press, 1992.

_____. **Either/Or Part I.** New Jersey: Princeton University Press, 1987.

_____. **Either/Or Part II.** New Jersey: Princeton University Press, 1987.

_____. **Diário de um sedutor – Coleção: Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Fear and Trembling; Repetition.** New Jersey: Princeton University Press, 1983.

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

_____. **O Matrimônio.** São Paulo: Editorial Psy II, 1994.

_____. **O desespero humano – Coleção: Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Sickness unto death.** New Jersey: Princeton University Press, 1980.

_____. **Philosophical fragments.** New Jersey: Princeton University Press, 1985.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.** Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. **Stages on life's way.** New Jersey: Princeton University Press, 1988.

_____. **Temor e Tremor. Coleção: Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **The sickness unto death.** London: Penguin Books, 2008.

KOSCH, M. **'Despair' in Kierkegaard's Either/Or.** In: Journal of the History of Philosophy, vol. 44, no. 1, 2006.

LAW, D. R. **Kierkegaard as negative theologian.** New York: Oxford University Press, 1993.

LLEVADOT, L. Kierkegaard, Levinas, Derrida: The death of the Other. In: MOONEY, E. F. (Ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard.** Bloomington: Indiana University Press, 2008.

LIN, T. **Paradox in the thought of Søren Kierkegaard.** Boston University Graduate School, Ph.D. thesis, 1969.

MALANTSCHUK, G. **Index terminologique – Principaux concepts de Kierkegaard.** Paris: Éditions de L'Orante, 1986.

_____. **Kierkegaard's Thought.** Princeton: Princeton University Press, 1971.

MACOVICIUC, V. **Kierkegaard on despair.** Disponível em: http://cogito.ucdc.ro/nr_2/5%20%20Vasile%20Macoviciuc%20%20KIERKEGAARD%20ON%20DESPAIR.pdf. Acessado em: 21 maio 2019

MARINO, G. D. Anxiety in The Concept of Anxiety. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. Despair and depression. In.: MOONEY, E. F. (ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard.** Bloomington: Indiana University Press, 2008.

MARSH, J. L. Kierkegaard's double dialectic of despair and sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997.** Berlin: Walter de Gruyter, 1997

MARTIN, L. F. B. Entendimento, razão ceticismo na “Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e de Schelling”. **Sképsis, ano IV**, no. 7, 2011.

MCCOMBS, R. **The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard (Indiana Series in the Philosophy of Religion).** Indiana: Indiana University Press, 1992.

MJAALAND, M. T. **Autopsia – Self, death, and God after Kierkegaard and Derrida.** Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

_____. Suicide and despair In: STOKES, P.; BUBEN, A. J. **Kierkegaard and Death.** Indiana: Indiana University Press, 2011.

MOONEY, E. F. (Ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard.** Bloomington: Indiana University Press, 2008.

NISHITANI, K. **The self-overcoming of nihilism.** Albany: State University of New York, 1990.

PATTISON, G. »Before God« as a Regulative Concept. In: CAPPELØRN, N.J.; DEUSER, H. **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997.** Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

QUINN, P. L. Kierkegaard's Christian ethics. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia, Volume III.** São Paulo: Editora Loyola, 1991.

RICOEUR, P. **Leituras 2 – A Região dos filósofos.** São Paulo. Editora Loyola, 1996.

_____. **A simbólica do Mal.** Lisboa: Edições 70, 2013.

ROCCA, E. If Abraham is not a Human Being. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies, Yearbook 2002.** Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

_____. Søren Kierkegaard and silence In: HOUE, P.; MARINO, G. D.; ROSSEL, S. H. (org) **Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard.** Amsterdam: Rodopi, 2000.

ROBERTS, C. The grammar of sin and the conceptual unity of The sickness unto death In.: Perkins, Robert L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987.

RODRIGUES, L. A prova cosmológica da existência de deus em René Descartes: o princípio de causalidade como elemento fundamental **Revista Filogenese Vol. 6**, nº 2, 2013.

RUIZ, J. A. **Metodologia Científica: guia para eficiência nos estudos**. 3 ed. São Paulo: Atlas, 1991.

SAMPAIO, S. **A subjetividade existencial em Kierkegaard**. Tese de doutoramento em Filosofia. São Paulo, USP, 2001.

STEWART, J. **Søren Kierkegaard – Subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

_____. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STOKES, P.; BUBEN, A. J. (ed.). **Kierkegaard and Death**. Indiana: Indiana University Press, 2011.

TABATABAE, M. Investigating the concept of despair and its relation with sin in Kierkegaard's view. **International Letters of Social and Humanistic Sciences, Vol. 45**, 2015.

TATTERSALL, M. Faust's Dog: Kierkegaard, Despair & the Chimera of Meaning. **Eras Journal, v. 16**, no 2. Disponível em: <http://artsonline.monash.edu.au/eras/> acessado em 01/05/2017.

TEZZA, C. **O filho eterno**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

THEUNISSEN, M. **Kierkegaard's concept of despair**. Princeton: Princeton University Press, 2005

VIEILLARD-BARON, J. O especulativo contra o transcendental: Hegel crítico de Fichte. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 04, no. 02, 2013.

WESTPHAL, M. Kierkegaard and Hegel. In: HANNAY, A; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. Kierkegaard's psychology and unconscious despair In: CAPPELØRN, N. J. DEUSER, H.. **Kierkegaard Studies, Yearbook 1997**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

WESTON, M. **Kierkegaard and modern continental philosophy. An introduction**. New York: Routledge, 1994.

WYSCHOGRD, M. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954.