

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Diego Moreira Rodrigues

Liberdade e existência no pensamento de Kierkegaard

Juiz de Fora

2022

Diego Moreira Rodrigues

Liberdade e existência no pensamento de Kierkegaard

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

MOREIRA RODRIGUES, DIEGO.

Liberdade e existência no pensamento de Kierkegaard / DIEGO MOREIRA RODRIGUES. -- 2022.
66 f.

Orientador: Jonas Roos
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Liberdade. 2. Desespero. 3. Angústia. 4. Antropologia. 5. Psicologia. I. Roos, Jonas, orient. II. Título.

Diego Moreira Rodrigues

Liberdade e existência no pensamento de Kierkegaard

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 24 de agosto de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jonas Roos - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rômulo Gomes de Oliveira

Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF-MG)

Para Viviane, minha irmã, que fez sua páscoa definitiva nos dias finais deste trabalho, pelo apoio sem o qual este não teria sido possível.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão especial à Jaqueline, pelo apoio, incentivo e amor. Agradeço também a Viviane (em memória), pelo amparo e amizade a todo tempo. E aos meus pais, Maria e Celso, pela obra de amor que me permitiu chegar até aqui.

Ao professor Dr. Jonas Roos, meu orientador, que, além de todo cabedal de conhecimento que colocou à disposição, entre aulas, obras publicadas e inéditas, recomendações e correções, foi humano, sobretudo nos momentos mais delicados do processo desta pesquisa.

Aos amigos que acompanharam minha jornada rezando e incentivando. Foi uma contribuição sem tamanho. Meu agradecimento especial a Marcos Levi e Hugo por tanto.

Ao padre Renato Gomes de Andrade, amigo que me apresentou aos primeiros professores de filosofia e esteve sempre presente nos meus anos iniciais de estudo.

A todos os excelentes professores do programa, especialmente àqueles com os quais cursei disciplinas. Foram inestimáveis ocasiões em que tive o prazer e o privilégio de aprender valiosas lições que levarei para a vida.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- CAPES- pela concessão da bolsa, grande auxílio que tornou possível o presente trabalho.

RESUMO

O conceito de liberdade é amplo e esteve presente em toda a história da Filosofia e da Teologia, levantando grandes embates, questões, posições e investigações que deram vários significados ao termo. No pensamento do autor dinamarquês Søren Kierkegaard, a liberdade encontra-se relacionada às principais ideias de seu projeto literário, e, para uma boa compreensão do tema, é necessária uma introdução ao escopo do pensador e a suas relações com o estilo literário utilizado para tal intento, além de uma breve introdução aos conceitos principais aos quais a ideia de liberdade está ligada. A presente pesquisa pretende, portanto, especialmente a partir das obras *O Conceito de Angústia* e *A Doença para a Morte*, apresentar os sentidos dados pelo autor ao conceito, indicando os antecedentes históricos do problema a fim de mostrar onde está situado na discussão do problema.

Palavras-chave: Liberdade. Necessidade. Possibilidade. Angústia. Desespero. Fé. Amor.

ABSTRACT

The concept of freedom is broad and has been present throughout the history of Philosophy and Theology, raising great clashes, questions, positions and investigations that have given the term several meanings. In the thinking of the Danish author Søren Kierkegaard, freedom is related to the main ideas of his literary project and for a good understanding of the the theme, an introduction to the scope of the philosopher and its relations with the literary style used for this purpose is necessary, in addition to a brief introduction to the main concepts to which the idea of freedom is linked. The present research intends, therefore, especially from the works *The Concept of Anxiety* and *Sickness unto Death*, to present the meanings given by the author to the concept, presenting the historical antecedents of the problem to show where it is situated in the discussion of the problem.

Key-words: Freedom. Necessity. Possibility. Anxiety. Despair. Faith. Love.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO E A ANTROPOLOGIA DE KIERKEGAARD	11
2.1 O MÉTODO DA COMUNICAÇÃO INDIRETA.....	11
2.2 ESTILO E PSEUDÔNIMOS	15
2.3 A ANTROPOLOGIA DE KIERKEGAARD	16
2.4 ANGÚSTIA E DESESPERO	18
2.4.1 Angústia na obra <i>O conceito de angústia</i>.....	19
2.5 DESESPERO	24
2.5.1 Formas de desespero	26
3 AS FORMAS DE CORRETA EFETIVAÇÃO DA SÍNTESE.....	33
3.1 O CONCEITO DE FÉ	33
3.2 A FÉ COMO ELEMENTO QUE ERRADICA O DESESPERO E RESTABELECE A SÍNTESE	37
3.3 FÉ E AMOR	38
3.4 AMOR, FUNDAMENTO DA LIBERDADE	43
4 LIBERDADE E SUAS CONSEQUÊNCIAS.....	45
4.1 ANTECEDENTES DO PROBLEMA.....	46
4.2 AGOSTINHO E PELÁGIO.....	48
4.3 O CONCEITO DE ANGÚSTIA.....	53
4.4 LIBERDADE DE ESCOLHA	55
4.5 O INDIVÍDUO COMO SINÔNIMO DE LIBERDADE	58
CONCLUSÃO.....	62
REFERÊNCIAS	64

1 INTRODUÇÃO

O que é a liberdade? O ser humano é livre? Essas questões ocuparam lugar de destaque na história do pensamento humano, levantando paixões e grandes debates a partir de pontos de vista diversos. O cristianismo, ao longo dos séculos, consagrou muitas obras à investigação acerca do tema e legou ao Ocidente importantes contribuições.

Na esteira desta tradição encontra-se o pensador dinamarquês Søren Kierkegaard, autor de uma prodigiosa obra, complexa e original, com o intuito bem definido de falar ao indivíduo no sentido de dissipar a ilusão da vida cômoda e rasa dos cidadãos de seu tempo, e que tem, entre outras coisas, a religião cristã como um fato consumado, que não implica necessariamente colocar a vida em jogo e empreender o esforço de construir o caminho da subjetividade.

Investigar o tema da liberdade no pensamento de Kierkegaard, proposta da presente pesquisa, envolve um mergulho em alguns dos principais conceitos do pensador dinamarquês, difundidos ao longo de sua obra. É importante ter em conta que a possível definição ou circunscrição de um conceito, da maneira como o pensador dinamarquês concebe seu pensamento, compreende considerar a atmosfera na qual ele está inserido.

A noção de liberdade possui mais de um sentido entre as obras de Kierkegaard. A partir do esquema antropológico do autor, especialmente como apresentado em *O Conceito de Angústia*, de 1844, e em *A Doença para a Morte*, de 1849, vemos que o ser humano é uma síntese de elementos que devem ser colocados em equilíbrio. Na obra de 1844, o autor dinamarquês, através do pseudônimo Vigilius Haufniensis, investiga o tema da liberdade a partir da figura bíblica de Adão, colocando a questão: como deve ser a liberdade para que o primeiro pai possa pecar?

Ao repassar o esquema antropológico de Kierkegaard, desvendamos os conceitos de angústia, desespero, fé e amor como desdobramentos da maneira como o ser humano encontra-se. A liberdade está atrelada a essas ideias, e o escopo da presente pesquisa é mostrar a maneira como tais noções podem sustentar a compreensão dos sentidos que a liberdade possui no pensamento do autor. Para tanto, em primeiro lugar, é necessário apresentar em linhas gerais o método e o objetivo da obra de Kierkegaard. Para qualquer pesquisa sobre o pensamento deste autor, é importante levar em conta qual é a intenção de sua obra e ter em mente qual é o método que ele utiliza para levá-la a cabo.

O propósito da obra do dinamarquês é religioso, conforme ele mesmo revela. Pretende, na medida em que considera possível, fazer com que as pessoas sejam protagonistas

de suas vidas, desempenhem um papel ativo em suas decisões e não desperdicem suas vidas aceitando crenças e convicções que não foram efetivamente construídas por elas mesmas. Ao observar os indivíduos de sua sociedade – a Dinamarca do século XIX, Kierkegaard se deparou com uma postura dominante: as pessoas não estavam muito preocupadas com o esforço de refletirem sobre o sentido de suas vidas e sobre o caráter individual que este exercício traz em si. A religião daquelas pessoas era algo como outros dados acidentais e tudo já estava decidido, sem necessariamente envolver uma adesão ativa e voluntária. Onde fica e como se dá a liberdade do sujeito que aceita sem examinar o pacote completo das decisões que são consideradas convenientes a ele? É possível que as questões mais fundamentais da vida de alguém, que envolvem sérias decisões e responsabilidade, sejam genéricas a ponto de valerem para todos? Aquele que, em liberdade, percorreu o árduo caminho de encontrar o sentido de sua existência, acreditando estar de posse desta grande conquista, é capaz de comunicá-la a outras pessoas?

Kierkegaard acredita que o máximo que alguém pode fazer pelas outras pessoas é despertá-las, fazer com que se tornem atentas à importância fundamental de descobrirem o propósito de suas existências. O pensador lança mão de um método de comunicação indireta, pois não acredita ser possível dissipar uma ilusão diretamente, além do que, aqueles que não estão preocupados em descobrir o sentido de suas vidas, tampouco estão conscientes da importância ou até mesmo da existência desta tarefa. O segredo da comunicação, escreve ele no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, é deixar o outro livre, e, exatamente por isso mesmo, aquele que pretende comunicar algo tão importante quanto aquilo que se dirige à subjetividade não pode comunicar-se diretamente.¹ Diante desse horizonte, vamos refletir em que medida é livre aquele que recebe pronto o caminho que deve seguir sobre as questões mais fundamentais da vida.

O método operado por Kierkegaard é cuidadosamente desenvolvido a partir de uma estratégia inspirada em Sócrates, filósofo muito estimado pelo dinamarquês, e consiste em, por meio dos pseudônimos, desconstruir certezas prontas acerca da existência e da religião, procurando fazer o leitor refletir sobre as questões cruciais da vida. Por outro lado, nosso autor publica os *discursos edificantes*, que são a comunicação direta e assinada por ele. Todas as obras pseudônimas eram acompanhadas propositalmente por um volume de discursos edificantes. A obra de Kierkegaard, obviamente, é bem mais complexa e possui muitos outros aspectos. No entanto, num esquema bem geral, o expediente recorrido por ele é basicamente

¹ KIERKEGAARD, Søren A. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, v. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 77.

que, por um lado os pseudônimos trabalham para desconstruir e, paralelamente, os discursos para edificar.

Uma vez percorrido o método, serão apresentadas a seguir as bases do esquema antropológico de Kierkegaard. Em seu entendimento, “o ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese”². O grande desafio da vida humana é efetivar a correta relação entre os elementos que compõem esta síntese, uma vez que o fato de nascermos humanos não nos torna indivíduos. Tornar-se um indivíduo é justamente a atividade de relacionar corretamente esses elementos. No entanto, na síntese está a possibilidade da má relação, que Kierkegaard chama de desespero. Dado que todas as pessoas estão em alguma medida desesperadas, seria o desespero algo ontologicamente necessário? Em que medida há necessidade e possibilidade na estrutura do ser humano? E em que medida há liberdade com relação a tornar-se si mesmo?

Para o problema do desespero, ao qual o autor dedica a obra de 1849, há a possibilidade de cura, no processo que coloca em jogo a vida humana por completo diante do poder que estabeleceu a síntese. A fé é a cura para o desequilíbrio da síntese. No entanto, para a compreensão do que o autor entende por *fé*, é necessário percorrer com ele um caminho. Kierkegaard, em sua obra, explora o conceito de diferentes perspectivas. Através do relato da história de Abraão em *Temor e Tremor*, Kierkegaard insere o leitor na dramática situação do patriarca, a fim de fazê-lo compreender a experiência da fé para além do conceito.

A partir da construção de uma base mínima de compreensão desses conceitos capitais que percorrem o pensamento de Kierkegaard, é possível delinear a noção de liberdade e os sentidos deste termo, o que será elaborado especialmente a partir das obras *O Conceito de Angústia* e *A Doença Para a Morte*.

Um estudo sobre Kierkegaard envolve uma experiência existencial com a forma e o conteúdo originais e inescapáveis deste importante pensador. Há muitas maneiras de experimentar o pensamento vivo e penetrante do gênio dinamarquês. Esta é uma pesquisa sobre um importante aspecto da vida humana: a liberdade, condição a partir da qual é possível encontrar e construir um caminho de sentido para a vida, exigência e tarefa de toda vida humana.

² KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO E A ANTROPOLOGIA DE KIERKEGAARD

Investigar um determinado conceito no pensamento de Kierkegaard implica estabelecer uma cadeia de conceitos que sustentam o seu processo de compreensão. Existem muitos filósofos que se preocuparam em expor e fundamentar suas teorias em obras empenhadas em esclarecer e sustentar determinada convicção de forma direta, linear e didática. Esse não é o caso do pensador dinamarquês. Pesquisar um tema em Kierkegaard é empreender uma árdua jornada na busca de identificar o propósito do autor no interior de sua complexa e refinada obra. Muitas das principais ideias de Kierkegaard estão entrelaçadas de tal forma que é impossível explicar uma delas isoladamente³. Por essa razão é importante tecer algumas considerações sobre o método, estilo e intuito da obra do dinamarquês, conceitos intimamente ligados e fundamentais para o entendimento tanto de um determinado conceito quanto da visão da obra do autor como um todo.

Procuraremos em primeiro lugar tecer algumas considerações sobre o método original, sutil e por vezes obscuro de Kierkegaard. Do muito que já foi dito sobre o assunto, com o propósito de edificar uma base a sustentar uma compreensão do pensamento do autor acerca do objeto desta pesquisa, sublinhamos o método da comunicação indireta, o emprego de pseudônimos e o propósito de todos esses recursos utilizados pelo autor.

2.1 O MÉTODO DA COMUNICAÇÃO INDIRETA

O cristianismo luterano é a religião oficial da Dinamarca do século XIX. A Igreja Nacional (*Danske Folkekirke*) tomava conta de alguns segmentos da vida civil como registro de nascimentos e óbitos e troca de nome civil, além dos ritos cristãos oficiais, como batizados e casamentos. No entanto, a prática religiosa tratava-se, no mais das vezes, de uma espécie de protocolo social, nada muito além de uma mera formalidade. Em outras palavras, ser cristão era simplesmente sinônimo de ser cidadão dinamarquês. Tendo em conta o panorama religioso de seu tempo, Kierkegaard não considerava autêntica essa maneira de ser cristão. Na época em que escreveu *Ponto de vista da minha obra como escritor*, estava claro que seu propósito principal era “reintroduzir o cristianismo na cristandade”, para dar vida à fé cristã

³ EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 29.

nominal que dominava a sociedade de seu tempo⁴. Os dinamarqueses viviam o cristianismo “em massa”. O autor dinamarquês enfatizou em sua obra que o exercício de se tornar cristão deve ser pessoal, individual, particular, interior. Estava convencido de que os seus concidadãos estavam mergulhados em uma ilusão que não poderia ser desfeita de uma maneira simples e direta. Como caminho para que seus leitores se deem conta dessa ilusão na qual estão imersos, nosso autor, portanto, encontra apoio em Sócrates e em seu método, a maiêutica, que significa a arte da parteira, expediente daquele que quer auxiliar o outro ser humano naquilo que só ele mesmo, na solidão do seu *eu*, pode alcançar. Kierkegaard acredita que o máximo que um homem pode fazer por outro é torná-lo atento. Neste ponto podemos, guardando a necessária cautela com as generalizações, traçar um paralelo entre Kierkegaard e Sócrates. O filósofo grego não tinha um pensamento acabado ou um sistema filosófico para instruir seus interlocutores. Aliás, Sócrates não costuma responder as questões que formula, apenas procura indicar quando as respostas de seu interlocutor são insatisfatórias e por que o são. De certa forma, encontramos atitude semelhante nos escritos pseudônimos do danês.

Kierkegaard identificava sua atividade de escritor com a tarefa socrática. Aliás, o filósofo ateniense foi para ele um modelo muito caro e por isso várias vezes referido em seus livros, especialmente em sua dissertação de mestrado, intitulada *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*, em que, entre todos os seus escritos, está contido o mais amplo estudo sobre o filósofo. Ao final de sua vida, refletindo sobre seu trabalho, o pensador dinamarquês escreveu:

A única analogia que tenho para mim é Sócrates; minha tarefa é uma tarefa socrática, revisar a definição do ser cristão: eu mesmo não me denomino um cristão (mantendo livre o ideal), mas posso tornar manifesto que os outros são ainda menos do que eu.⁵

Tal como o mestre ateniense, Kierkegaard via-se em uma tarefa, uma missão. Seu compromisso era examinar e fazer seus leitores examinarem o que realmente significava ser cristão, posto que as pessoas estavam convencidas de serem cristãs sem efetivamente serem. Kierkegaard acreditava que muito do que o povo dinamarquês de sua época “entendia” era um tipo de conhecimento puramente verbal. As pessoas sabiam o que se deveria dizer sobre como a vida deve ser vivida como cristã, mas mostravam pouca compreensão do que isso poderia

⁴ Ibidem, p. 26.

⁵ KIERKEGAARD, Søren A. **O Instante**: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial e Imutabilidade de Deus – Um discurso. Tradução de Álvaro L.M. Valls e Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: LiberArs, 2019, p. 279.

significar para elas efetivamente⁶, ou seja, as implicações subjetivas de ser cristão. Diante disso, ocupou-se então em destruir esta ilusão da cristandade. Mas como se daria essa destruição da ilusão de serem cristãos para quem nem mesmo possuía consciência de que estava iludido? Esta tarefa também é semelhante à de Sócrates quando interrogava as pessoas. Muitas vezes seus mais importantes interlocutores estavam iludidos sobre possuir algum conhecimento, mas este não resistia aos questionamentos certos do mestre ateniense. Para os cristãos iludidos da Dinamarca não teria tanta eficiência uma comunicação direta tal como uma exortação, admoestação ou mesmo um sermão. Com inspiração socrática, o dinamarquês lançou mão do método que chamou de comunicação indireta. De certa forma, tal como o filósofo grego, ajudava a “trazer ao nascimento” algum conceito que a pessoa deveria buscar por si mesma. Kierkegaard procurou fazer com que o seu leitor refletisse e chegasse à sua própria experiência de cristianismo. Muitas vezes buscava este objetivo provocando e tentando irritar seus leitores até que percebessem o vazio de suas crenças⁷, identificando-se ao mestre grego como o moscardo de Copenhague. Como ensina o professor Alvaro Valls, “o esforço é socrático: provocar, interrogar, refutar, conversar com todo o mundo, nas revistas, nos jornais, nos bares e nas calçadas das ruas de sua cidade, na Universidade de Berlim, nos teatros e tabernas de Copenhague.”⁸ Em um registro, entre os numerosos feitos por Kierkegaard em seus diários, podemos ler:

O conceito de “cristandade”, “cristandade estabelecida”, é o que deve ser reformado (o indivíduo singular). A maiêutica é o que é necessário. Não tem nada a ver com mudanças nas coisas exteriores, nem que eu, por exemplo, tenha feito centenas de pessoas se assemelharem a mim na forma como me entendo diante de Deus: trata-se de fazer com que os seres humanos tomem consciência do fato de que todo indivíduo deve buscar o relacionamento fundamental e primitivo com Deus.⁹

A ideia aqui é levar o indivíduo que se submete à leitura a refletir e chegar sozinho à verdade. Este é um caminho que cada indivíduo só pode trilhar sozinho. Para as questões fundamentais da existência, só há resposta em primeira pessoa. A multidão, o povo, o rebanho, tudo isso é abstração que só faz afastar o indivíduo da verdade.

⁶ EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 30.

⁷ STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard**: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

⁸ VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard cá entre nós**. São Paulo: Editora Liber Ars, 2012, p. 148.

⁹ KIERKEGAARD *apud* CAPPELØRN, Niels Jørgen *et al.* (ed.) **Kierkegaard's Journals and Papers** v. 6. NB11–NB14. Princeton University Press and Oxford: 2012, p. 173.

Sócrates, como dissemos, não possuía nenhuma doutrina para ensinar, enquanto o Sábio Singelo da Antiguidade¹⁰ arguia seus interlocutores e logo a seguir os refutava, o dinamarquês desenvolveu sua obra, especialmente, através de seus pseudônimos, muitas vezes procurando fazer com que o leitor se colocasse na situação ou reflexão posta pelo próprio autor pseudônimo ou por alguma personagem mitológica, bíblica, literária ou concebida por ele mesmo em sua sofisticada maneira de criar situações que cabem com muita perspicácia nas exposições que pretende fazer. Ele era inesgotavelmente criativo e claramente gostava da “mistificação” e dos quebra-cabeças que sua criatividade artística colocava para seus leitores¹¹. É o caso que ocorre, por exemplo, da jovem apaixonada n’*As obras do amor*¹², do rei que se rebaixa para amar uma súdita¹³ e do jovem que se enamora de uma princesa¹⁴. Em *Temor e Tremor*, o pseudônimo Johannes de Silentio oferece um dos exemplos mais nítidos deste estilo: o autor trabalha meticulosamente a situação de Abraão e pouco a pouco vai inserindo o leitor no sacrifício de Isaac para que ele perceba e reflita sobre o profundo peso existencial daquela narrativa. Assim, como mostra a citação acima, nosso autor, tal como Sócrates, pretende desconstruir a ilusão do cristianismo de seu tempo para empreender a edificação da subjetividade, de forma que seu leitor, a partir da reconstrução despertada por essas expressivas situações existenciais, encontre por si a verdade e o sentido de sua vida, em um processo envolvendo esforço e risco.

O estilo desenvolvido pelo autor dinamarquês possui uma relação necessária com o fito de sua obra, conforme nos explica Roos:

Enquanto escritor, Kierkegaard não pretende separar forma e conteúdo. Na verdade, ele nem vê essa possibilidade de fazê-lo. A forma literária de sua obra, sua teoria da comunicação indireta e o uso que dá a seus pseudônimos possuem uma relação necessária¹⁵.

¹⁰ Modo como Kierkegaard por vezes se refere a Sócrates.

¹¹ EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 25.

¹² KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005, p. 382-383.

¹³ Idem. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 47.

¹⁴ Idem. **Temor e Tremor**. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009. p. 103-104.

¹⁵ ROOS, Jonas. Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard. In: SPERBER, Suzi. (org.). **Presença do sagrado na literatura: questões teóricas e de hermenêutica**. Campinas: PUBLIEL, v. 4, p. 55-65, 2011.

A pseudonímia ocupa, portanto, uma posição estratégica e fundamental na obra de Kierkegaard. Em vista disso, é oportuno tecermos algumas considerações sobre os múltiplos autores kierkegaardianos.

2.2 ESTILO E PSEUDÔNIMOS

A obra de Kierkegaard pode ser dividida basicamente em três categorias: primeiro, há seus diários e papéis, contendo material de diário, rascunhos de livros, notas e cartas, e escritos não publicados completos ou quase completos. A segunda categoria é a chamada veronímica¹⁶, ou seja, são os trabalhos publicados com sua própria assinatura, incluindo artigos de jornal, sua dissertação de mestrado sobre ironia, os *Discursos Edificantes* e *O ponto de vista* (publicação em que o autor empreende uma revisão explicativa de sua obra). A terceira e mais difícil categoria contém os escritos pseudônimos de Kierkegaard, nos quais muitas questões importantes da vida humana são discutidas, como ética, angústia, desespero e fé¹⁷.

Antes de mais nada, devemos considerar que o objetivo de Kierkegaard foi de cunho religioso, como ele mesmo afirmou sem rodeios em *Ponto de vista da minha obra como escritor*¹⁸. No entanto, ele entendeu sua própria necessidade de escrever criativamente e, a partir da estratégia por trás da obra como um todo, satisfaz essa necessidade por meio de seus primeiros trabalhos pseudônimos, criando suas personagens “semelhantes a romances” como autores¹⁹, relacionando esta atividade com seu grande intento. É importante salientar este aspecto da obra do danês: os pseudônimos cumprem o importante papel de falar indiretamente com o leitor no sentido de torná-lo atento e desfazer a ilusão de um cristianismo que é apenas um mero dado acidental, como por exemplo ser dinamarquês ou descendente de uma família real, mas não prima pela subjetividade.

Para investigarmos o que Kierkegaard diz sobre um determinado tema, é preciso trabalhar a partir da discussão apresentada pelos pseudônimos. De maneira geral, qualquer tentativa de entender os escritos de Kierkegaard deve começar perguntando por que Kierkegaard escolheu escrever sob pseudônimos e a que propósito seus pseudônimos

¹⁶ GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 49.

¹⁷ WATKIN, Julia. **Kierkegaard**. Reed. London, New York: Continuum, 1997, p. 46.

¹⁸ KIERKEGAARD, Søren A. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor** (Dois Tratados Ético-religiosos e O Indivíduo). Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 22.

¹⁹ EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 25.

servem²⁰. Essas obras pseudonímicas são particularmente difíceis em função da quantidade dos pseudônimos, do estilo socrático²¹ e da aplicação de diferentes disciplinas (filosofia, psicologia, teologia). Nesse sentido, visando construir o ponto onde se pode esclarecer o que Kierkegaard entende por liberdade, pretensão da presente pesquisa, o primeiro grande conceito que será analisado é o de ser humano [*Menneske*], compreensão basilar em seu pensamento.

2.3 A ANTROPOLOGIA DE KIERKEGAARD

Não obstante as dificuldades peculiares do estilo de sua escrita, o primeiro ponto que devemos ter em mente no caminho para a compreensão das questões fundamentais do pensamento de Kierkegaard é a maneira como o pensador dinamarquês entende o homem. No *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, o pseudônimo Johannes Climacus afirma que “a tarefa do pensador subjetivo consiste em compreender a si mesmo na existência”²². Encontramos elementos da antropologia de Kierkegaard em várias de suas obras. E se queremos ver o que Kierkegaard diz sobre um determinado tema, precisamos percorrer a discussão apresentada pelos pseudônimos. **De maneira mais clara**, sobretudo em *O Conceito de Angústia*, de 1844, e *A doença para a Morte*, de 1849, o ser humano é apresentado como uma síntese de corpóreo e anímico, possibilidade e necessidade, finitude e infinitude, eterno e temporal. Na obra de 1849, o pseudônimo Anti-Climacus expõe o delineamento de seu esquema antropológico:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o *si-mesmo*. Mas o que é o *si-mesmo*? O *si-mesmo* é uma relação, que se relaciona a si mesma, ou: é na relação, que a relação se relaciona a si mesma; o *si-mesmo* não é a relação, mas a relação se relacionando a si mesma. O ser humano é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade, em resumo, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *si-mesmo*.²³

²⁰ Ibidem, p. 25.

²¹ As obras pseudônimas são socráticas em seu aspecto desconstrutivo. Cf. ROSS, Jonas. Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard. In: SPERBER, Suzi. (org.). **Presença do sagrado na literatura: questões teóricas e de hermenêutica**. Campinas: PUBLIEL, 2011, v. 4, p. 55-65.

²² KIERKEGAARD, Søren A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**, v. II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 68.

²³ As referências à obra “*A Doença para a Morte*”, de 1849, serão feitas a partir da tradução ainda inédita do professor Jonas Roos, gentilmente cedida no prelo. KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar**. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

Nessa complexa passagem, temos que a síntese de finitude e infinitude e seus correlatos é o que caracteriza o homem como espírito. É oportuno salientar que Kierkegaard compreende o ser humano não como um conjunto de sínteses estanques, mas parece enxergá-lo como uma síntese que pode ser vista e pensada sob diversos aspectos²⁴. Isto posto, a **existência é a ligação** – dialeticamente realizada pelo espírito – do infinito e do finito, do eterno e do temporal²⁵. A oposição **entre o finito e o infinito não é somente** tratada como ontologicamente fundamental. Ela também comanda a descrição que Kierkegaard fez da natureza humana e sua orientação básica²⁶. Aprofundando um pouco mais a reflexão, devemos ponderar que o que mais propriamente caracteriza o ser humano é justamente o imponderável, ou seja, o fato de que ele é capaz de transcender o “esquema” que o compõe. Ele é indeterminação e potencialidade. Ele é espírito, relação que se relaciona a si mesma e é justamente nesta dimensão antropológica que reside o indeterminado. Ser uma pessoa é existir no modo de vir a ser. Assim, a conexão entre os polos componentes do ser humano é realizada a partir da sua vontade, envolvendo responsabilidade neste processo.

Nesse sentido apresentado por Kierkegaard, a efetivação desta síntese é uma tarefa. Aliás, é a mais fundamental empreitada na vida de cada pessoa. As decisões são cruciais para tornar o ser humano um si-mesmo, que é a correta efetivação da síntese (o equilíbrio adequado entre seus elementos constituintes), posto que essa dualidade ou síntese por si só ainda não equivale à individualidade. A necessidade, enquanto elemento dialético constituinte do ser humano, imputa e ele algumas limitações, que podem ser físicas ou contingentes históricos dos quais ele não pode se eximir. Por outro lado, ideais e sonhos identificam-se com o elemento de possibilidade da sua estrutura. No *Pós-escrito*, Climacus compara os elementos da síntese a cavalos: a eternidade é infinitamente rápida como um corcel alado, e a temporalidade é um rocim terminal, sendo o existente o cocheiro²⁷. Diante disso, a tarefa de tornar-se si-mesmo efetivando corretamente a síntese não é simples, porque “o que alguém já é” inclui potencialidades que devem ser atualizadas para se tornar plenamente ele mesmo²⁸. É o trabalho constante de toda uma vida.

²⁴ ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 133.

²⁵ OLITIS, Hélène. **Le Vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Elipses Édition Marketing S. A, 2002, p. 21.

²⁶ GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 117.

²⁷ KIERKEGAARD, Søren A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**, v. II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 24.

²⁸ EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 51.

Diante da tarefa da existência que é tornar-se si mesmo o indivíduo não encontra apoio. Não há critérios objetivos para as decisões existenciais e viver é um risco a ser assumido. Elevando essa ideia ao máximo grau, o existencialismo do século XX chegou a considerar a vida humana como um absurdo e, uma vez que não podemos deixar de existir, estamos condenados a ser livres – famosa passagem do filósofo francês Jean-Paul Sartre. O conhecimento objetivo não oferece parâmetros para as decisões fundamentais da vida. Assim sendo, o caminho para efetivar corretamente a síntese e tornar-se si-mesmo envolve aposta e risco.

A falta de critérios decisivos faz lembrar a tradição cética. Grosso modo, para os céticos, todas as posições teóricas que poderiam sustentar as ações éticas se encontrariam no mesmo plano, dando-se assim a *isosthenia*, ou equipolência. Diante da impossibilidade de decidir, o cético suspende o juízo (*époche*) e, ao fazê-lo, descobre-se livre de inquietações. Sobrevém então a tranquilidade almejada (*ataraxia*)²⁹. A existência humana, como entendida por Kierkegaard, no entanto, está longe de alcançar a *ataraxia* dos céticos. Aliás, muito pelo contrário: a não previsibilidade, a falta da segurança de saber com precisão as consequências das nossas escolhas e o fato de não sabermos quem nos tornaremos diante delas provoca angústia, que, conforme será exposto, é o sentimento diante da pura possibilidade.

2.4 ANGÚSTIA E DESESPERO

Ser humano no mundo é estar angustiado. A investigação antropológica desde os primórdios empenhou-se em explicar as razões do estado do homem no mundo e do mal que ele experimenta – a angústia em si e o mal que angustia. Da caixa de Pandora saíram todos os males. Inclusive este é, para os gregos, o momento que marca a separação entre deuses e homens³⁰. Prometeu, que havia roubado uma centelha de fogo no Olimpo, fez o ser humano herdar, através do jarro de Pandora, todas as misérias que ele não conhecia antes: o nascimento por procriação, o cansaço, o trabalho árduo, as doenças, a velhice, a morte³¹ e a angústia. Na antropologia da religião grega, temos que

²⁹ MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 18.

³⁰ Esta separação é uma ideia presente e central nas mais variadas tradições religiosas (separação do Transcendente, de si mesmo, da natureza) e é de alguma forma correspondente ao conceito kierkegaardiano de desespero.

³¹ VERNANT, J. P. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 63.

O mito sacrificial de Prometeu vem para justificar uma forma religiosa em que o homem se encontra entre os animais e os deuses, não se identificando nem com uns nem com outros, mas, mais tarde, com o aparecimento de Pandora, veremos que ele, de fato, vai participar da natureza dos dois sem, entretanto, com eles se identificar.³²

A investigação sobre a angústia humana remonta, portanto, à própria noção e investigação sobre os elementos de sua constituição: na cultura grega, o ser humano é composto por um elemento divino e possui também elementos em comum com os animais.

2.4.1 Angústia na obra *O Conceito de Angústia*

Kierkegaard, sob o pseudônimo *Vigilius Haufniensis*, publicou em 1844 *O conceito de Angústia*, uma espécie de tratado sobre este sentimento universal humano. O filósofo de Copenhague tinha o hábito de publicar um discurso edificante assinado por ele mesmo para cada livro pseudônimo que publicava. Os livros assinados por ele representavam o ponto de vista religioso, enquanto os pseudônimos caracterizam a estratégia da comunicação indireta. Na obra sobre a angústia, concatenando conceitos e raciocínios num estilo filosófico com teor psicológico, o autor investiga a constituição do ser humano para compreender como é possível o pecado e como deve ser a liberdade humana para que se possa pecar³³. Nas palavras de Jackson,

Kierkegaard finalmente concede à psicologia a tarefa limitada, mas legítima, de investigar a possibilidade do pecado, ou, em outras palavras, perguntar o que há na estrutura do ser humano que torna possível que algo como o pecado (qualquer que seja o pecado) se torne uma realidade em sua vida. É essa possibilidade que ele define como objeto específico de *O Conceito de Angústia*. Não se trata do pecado como tal, mas das estruturas da psicologia humana que tornam possível ver o ser humano em termos de pecado.³⁴

O subtítulo do volume de 1844 é “uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”³⁵. Conforme explica o professor

³² HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 62.

³³ ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**: paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo: Editora Liber Ars, 2019, p. 34.

³⁴ JACKSON, Timothy. P. Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (org.). **The Cambridge Companion Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998, p. 228.

³⁵ KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010.

Álvaro Valls, “o conceito de angústia é livro de Filosofia, com um método dialético-existencial”. Define-se, portanto, como obra de Psicologia – é o que equivale atualmente à investigação reputada à antropologia filosófica³⁶.

O pensador dinamarquês investiga nessa obra a maneira como a liberdade se origina. Ela aparece com a angústia, uma percepção perturbada de algo irreal que pode ser real, situação repleta de possibilidade e responsabilidade que leva o indivíduo a uma vertigem espiritual³⁷.

O relato do Gênesis, apresentado pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis³⁸ em *O conceito de Angústia*, demonstra a situação de Adão: ele não conhece o pecado, por conseguinte não sabe o que poderá acontecer caso experimente a fruta da árvore que está no meio do jardim. Caso decida por comer do fruto proibido³⁹, a sentença é a morte. No entanto, ele também não sabe o que é a morte. A serpente apresenta para Eva uma outra versão para as possíveis consequências da desobediência: ela não morrerá e seus olhos se abrirão para conhecer o bem e o mal⁴⁰. Diante de tudo isso, Adão se angustia. Nesta interpretação, o primeiro homem sente angústia diante da possibilidade de pecar⁴¹. Esta é a experiência humana diante da possibilidade. Ele não possui certezas objetivas sobre a consequência de sua decisão. As palavras do Vigia do Porto⁴² relacionam a ordem enigmática de Deus a Adão à angústia:

³⁶ KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010, p. 178.

³⁷ GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 283.

³⁸ De acordo com o professor Ricardo Quadros Gouvêa, Vigilius Haufniensis “é um dos menos definidos dos personagens-autores de Kierkegaard, ele mal pode ser chamado de verdadeiro heterônimo, mas também não é exatamente um *nom-de-plume*. Seu estilo é muito peculiar, de um professor de dogmática”. GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

³⁹ De acordo com o catecismo da Igreja Católica, “a árvore de conhecer o bem e o mal evoca simbolicamente o limite intransponível que o homem, como criatura, deve livremente reconhecer e confiadamente respeitar. O homem depende do Criador. Está sujeito às leis da criação e às normas morais que regulam o exercício da liberdade”. CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000, p. 130.

⁴⁰ Cf. Gn 3.

⁴¹ Cf. ROOS, Jonas. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 6, p. 10-29, 2020, p. 13.

⁴² Conforme explica o professor Jonas Roos, o nome Vigilius Haufniensis pode ser traduzido como Vigia do Porto ou Vigia de Copenhague (em dinamarquês København significa porto de comércio). ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**: paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo: Editora Liber Ars, 2019, p. 34.

A inocência não pode, naturalmente, compreender esta palavra, mas a angústia recebeu, por assim dizer, sua primeira presa; ao invés de nada, ela obteve uma palavra enigmática. Assim, quando no Gênesis Deus disse a Adão: “Mas não comas os frutos da árvore da ciência do bem e do mal”, é óbvio que Adão propriamente não entendeu essas palavras, pois como haveria de entender a distinção entre bem e mal, visto que esta distinção só seguiria à fruição?⁴³

A angústia é despertada pela possibilidade decorrente das palavras de Deus. O que angustia o primeiro homem é mais precisamente a ignorância sobre o que ele se tornará após sua decisão. A ênfase aqui não é tanto sobre as consequências de sua decisão, até porque ele desconhece o significado da pena imposta caso ele decidisse desobedecer a ordem do criador.

Na antropologia de Kierkegaard, como foi exposto, o ser humano é espírito - síntese entre finitude e infinitude e seus correlatos. Ser espírito, no entanto, não é algo pronto e acabado. Trata-se de uma potência. Em *O Conceito de Angústia*, o pseudônimo Vigilius Haufniensis refere-se ao espírito do homem no estado de inocência como o espírito que está sonhando no homem⁴⁴, ou seja, o espírito está em potência, em possibilidade de efetivar-se. Isso implica uma ação, uma responsabilidade. Há elementos na composição do ser humano que não dependem dele. Contudo, efetivar-se, tornar-se ele mesmo envolve decisão e liberdade. Existir como espírito significaria (minimamente) ser caracterizado pela autoconsciência e pela liberdade; ser capaz de ação em um sentido decisivo e, portanto, responsável⁴⁵. E a angústia é justamente o sentimento diante da possibilidade de efetivar-se a partir de uma decisão livre.

Encontramos na referida obra de 1844 a descrição de Adão em estado gradativo de angústia. Ele tem diante de si uma decisão existencial e não sabe o que está por vir. Não sabe o que se tornará após decidir. A angústia aumenta progressivamente. Esse sentimento não impõe uma decisão a Adão sobre comer ou não do fruto proibido por Deus, mas diante da perspectiva de tornar-se diferente do que é, do desconhecimento do que ele se tornará, ele se angustia. O primeiro homem sente o profundo peso da possibilidade: “Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado

⁴³ KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010, p. 48.

⁴⁴ Ibidem, p. 45.

⁴⁵ JACKSON, Timothy. P. Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (org.). **The Cambridge Companion Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998, p. 321.

de acordo com sua infinitude. A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias.”⁴⁶

Nenhuma decisão está determinada. Nada obriga o homem a tomar um caminho ou outro. Haufniensis caracteriza a possibilidade como a mais pesada das categorias. O caminho que leva o homem a tornar-se ele mesmo passa inevitavelmente pela experiência da angústia. É o sentimento humano universal que espreita o homem a cada esquina de sua jornada.

A tradição existencialista reitera o peso da existência diante da falta de critérios objetivos e válidos para as decisões existenciais. A personagem principal do célebre romance de Jean-Paul Sartre, *A náusea*, de 1938, descreve em anotações⁴⁷ seu sentimento diante do mundo. É o retrato do homem do século XX: intencionalmente ou involuntariamente ele encontra-se desamparado e não há caminho seguro em que possa encontrar apoio. Sartre manifesta de maneira brilhante nesse romance sua convicção filosófica de que a vida é um absurdo. A imagem metafórica dessa situação desenvolvida no romance é a náusea, sentimento do homem diante do absurdo e da gratuidade da vida. Antoine Roquentin coloca neste parágrafo vários elementos do existencialismo do século XX:

Esse momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio âmago desse êxtase, algo de novo acabava de surgir; eu compreendia a Náusea, possuía-a. A bem dizer, não me formulava minhas descobertas. Mas creio que agora me seria fácil colocá-las em palavras. O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar aqui; os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos deduzi-los. Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita.⁴⁸

A consagrada personagem existencialista enfatiza a contingência e seu fardo. Além disso, critica a ideia da “invenção” de um ser necessário que explique e de certa forma dê sentido à contingência. A liberdade, como veio a ser entendida pelo filósofo francês, é uma condenação para o homem, uma condição inescapável. Dessa forma, de acordo com a célebre tese do filósofo francês, a existência precede a essência. O ser humano existe como a

⁴⁶ KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010, p. 169.

⁴⁷ Estilo recorrido pelo autor para apresentar o romance – narrado por Antoine Roquentin – e a relação entre as personagens principais.

⁴⁸ SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 158.

consciência de sua liberdade e vai se construindo através de suas escolhas. Tal condição é penosa e incômoda. Nada está dado e o homem tem, portanto, que construir seu projeto, decidir o que será o sentido de sua existência. E o sentimento que permeia todo esse itinerário é, como já vaticinara Kierkegaard, a angústia.

Adão, conforme apresentado em *O Conceito de Angústia*⁵⁰, vive num estado de ignorância em relação à diferença entre o bem e o mal. Esta condição é caracterizada como estado de inocência. Haufniensis afirma que “na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade”⁵¹. O primeiro homem, como todo ser humano, tem o espírito em potência. Mas esta sua situação *sui generis* é um estado de paz e repouso. Não obstante a isso, gera um sentimento igualmente peculiar para ele:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta, pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela⁵².

A angústia é o sentimento diante do nada. Não possui objeto. Adão pressente que algo está para acontecer, mas não sabe o que será, não sabe o que se tornará após a concretização do que está pressentindo. Não há um horizonte no qual se apoiar. Não há nada em que se amparar. É oportuno reiterar que o sentimento estabelecido neste estado não determina necessariamente nada que será decidido sobre e a partir do sentimento de angústia. Toda decisão existencial, pela falta de critérios objetivos válidos que sirvam de apoio, gera angústia.

Adão, como é óbvio, tem responsabilidade sobre a decisão que tomará diante da ordem de Deus. Apesar disso, o aumento do sentimento de angústia não determina a sua decisão. Algumas explicações sobre a queda propõem o conceito de concupiscência. Na descrição da situação de Adão por Haufniensis, há, com efeito, um crescimento gradativo da angústia. Trata-se de um aumento quantitativo. Para admitir a responsabilidade de Adão pelo ato de comer o fruto da árvore – e sustentar diversas teorias teológicas e filosóficas da própria

⁵⁰ O professor Jonas Roos explica que “a fim de esclarecer a questão filosófica da relação entre angústia e liberdade, e com isso tentar entender o processo pelo qual perdemos nossa liberdade, Kierkegaard recorre à narrativa bíblica de Adão no paraíso”.

⁵¹ KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010, p. 44.

⁵² *Ibidem*, p. 42.

tradição cristã⁵³ – é mister considerar uma mudança qualitativa. Apenas o aumento quantitativo do estado psicológico no qual Adão se encontra não implica uma transição do estado de inocência ao estado de culpa. Qualidade e quantidade são âmbitos distintos. No caput I de *O Conceito de Angústia*, em que se discute o pecado hereditário e a tradição teológica em torno dele, Haufniensis explica:

[...] é uma superstição quando na Lógica se pretende que com a continuidade de uma determinação quantitativa surja uma nova qualidade; trata-se de uma reticência imperdoável sempre que, ainda que não se esconda que as coisas não sucedem exatamente assim, se oculta, no entanto, a consequência disso para toda a imanência lógica, afirmando-o inclusive no movimento lógico, como o faz Hegel. A qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subitaneidade do enigmático.⁵⁴

Haufniensis conclui, considerando a angústia um sentimento desprovido de teor moral, que não há nada no indivíduo que conduza necessariamente a escolher pelo mal⁵⁵; ou em termos kierkegaardianos, em aferrar-se em um dos polos constituintes do ser humano (finitude, infinitude; necessidade, possibilidade). Ser si-mesmo, finalidade última da vida humana, é estabelecer a correta relação dos elementos da síntese. Uma tentativa fracassada de síntese, no entanto, é o que Kierkegaard chama de desespero.

2.5 DESESPERO

Kierkegaard, sob a pena de Vigilius Haufniensis, empreende uma análise psicológica da situação de Adão (que vale para todo ser humano) até o ponto anterior à desestabilização da síntese. A angústia é observada até o limite do salto que se segue à decisão. Todo ser humano é instado a enfrentar e resolver sua angústia. Esta é uma condição universal, ou seja,

⁵³ O Catecismo da Igreja Católica apresenta um breve bosquejo sobre a questão: “A doutrina da Igreja sobre a transmissão do pecado original foi definida sobretudo no século V, particularmente sob o impulso da reflexão de Santo Agostinho contra o pelagianismo, e no século XVI, por oposição à Reforma protestante. Pelágio sustentava que o homem podia, pela força natural da sua vontade livre, sem a ajuda necessária da graça de Deus, levar uma vida moralmente boa; reduzia a influência do pecado de Adão à de um simples mau exemplo. Os primeiros reformadores protestantes, pelo contrário, ensinavam que o homem estava radicalmente pervertido e a sua liberdade anulada pelo pecado das origens: identificavam o pecado herdado por cada homem com a tendência para o mal («concupiscência»), a qual seria invencível. A Igreja pronunciou-se especialmente sobre o sentido do dado revelado, quanto ao pecado original, no segundo Concílio de Orange em 529 e no Concílio de Trento em 1546”. CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000, p. 115-116, §406.

⁵⁴ KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010, p.32.

⁵⁵ Cf. ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 53.

vale para todos, já que sempre há importantes decisões existenciais e não há onde se segurar. Não há critérios seguros que auxiliem as deliberações fundamentais da vida. O grande desafio da condição humana é lidar bem com a angústia e tomar decisões que mantenham a síntese equilibrada⁵⁶. Todo ser humano pode, apesar disso, tomar decisões que desarticulam a síntese. A uma tentativa malsucedida de síntese, Kierkegaard denomina como desespero.

O pensador dinamarquês publicou em 1849, sob o pseudônimo Anti-Climacus, a obra *A Doença para a Morte*⁵⁷, frequentemente descrita como uma sequência a *O Conceito de Angústia*⁵⁸. Sobretudo nessas duas obras, Kierkegaard desenvolve sua antropologia, pedra fundamental de todo o seu pensamento. Encontramos nas duas obras a definição do homem como espírito. *O Conceito de Angústia* apresenta Adão ainda no estado de inocência. Em tal condição, o espírito está ainda em potência. Para ser espírito *em ato* é preciso que a síntese seja corretamente efetivada.⁵⁹ Em *A doença para a morte* Anti-Climacus apresenta o esquema antropológico de maneira mais elaborada (e complexa). Aí o espírito é o si-mesmo, que nesta obra é apresentado acrescido de um terceiro elemento: “uma relação que se relaciona a si mesma, e no relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro”⁶⁰. O *outro* é aquele que estabeleceu toda a relação. Conforme esclarece o professor Álvaro Valls⁶¹:

⁵⁶ Ibidem, p. 55.

⁵⁷ De acordo com o professor Stephen Evans, “um dos livros mais influentes de Kierkegaard é *A Doença para a Morte*. Embora o livro seja pseudônimo, atribuído a ‘Anti-Climacus’, ele vem do período posterior da autoria de Kierkegaard, quando as obras de Kierkegaard têm um caráter fortemente cristão e diferem marcadamente dos escritos pseudônimos anteriores que Kierkegaard rotula de ‘estéticos’”. Kierkegaard escreveu *A Doença para a morte* com a intenção de publicá-lo em seu próprio nome, mas relutou em fazê-lo, pois sentiu que os ideais cristãos que o livro personifica eram aqueles que ele pessoalmente não alcançava. A solução que encontrou foi a invenção de ‘Anti-Climacus’, uma espécie de cristão ideal, que, portanto, é de alguma forma o antípoda de Johannes Climacus, que afirma não ser cristão de forma alguma. Anti-Climacus é um verdadeiro pseudônimo no sentido de que ele incorpora um ponto de vista que não é o de Kierkegaard. No entanto, isso não significa que Kierkegaard discordaria dos pontos de vista encontrados no livro, mas apenas que o ponto de vista expresso no livro é aquele que ele está pessoalmente ‘se esforçando’ para alcançar”. EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 167.

⁵⁸ GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 298.

⁵⁹ O conceito de potência deve ser usado com reserva para evitar dar ao processo de tornar-se si mesmo um entendimento excessivamente mecânico. Talvez por isso Kierkegaard prefira falar do espírito como que sonhando. KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010, p. 44.

⁶⁰ KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar**. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

⁶¹ VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard cá entre nós**. São Paulo: Editora Liber Ars, 2012, p. 50-51.

A ideia é a seguinte: a síntese tem de ser feita, realizada, não está dada, tem de ser produzida. A síntese não é uma síntese, é antes uma sintetização, um desempenho, uma performance. O homem é uma performance, ele não é, ele se torna homem, assim como, dirá Kierkegaard, a gente não é cristão, a gente se torna cristão. Está incluído que para eu me tornar homem, para me tornar eu mesmo, tenho de me relacionar com Aquele que me pôs.

Esquadrinhando o ser humano, Kierkegaard, através de sua autoria, procura revelar qual é o caminho para a realização humana. E, embora tal investigação já fosse antiga na era de ouro da Dinamarca, quando viveu o nosso pensador, o que não o coloca numa posição exatamente original como precursor do tema, o que ele tem a oferecer de novo é justamente o elemento que está além da antropologia platônica, a qual se consagrou no pensamento cristão desde o período medieval e que apresenta o homem composto de corpo e alma. Em Kierkegaard, o que o homem é mais propriamente ele tem que buscar ávida e ativamente tornar-se. Ser espírito, ser si-mesmo, realizar-se plenamente é um trabalho para a vida inteira, ainda que a maior parte das pessoas prefira se apegar a formas de vida não autênticas procurando meios de fugir da angústia e do labor inerentes ao processo da construção do *eu* genuíno. Mas alcançar a meta maior da vida, que é tornar-se ele mesmo, o ser humano não pode sozinho. Necessita d'Aquele que pôs a síntese. O criador, no entanto, dotou o homem de liberdade e com isso ele pode escolher firmar-se em outras coisas que não Deus. Quando o ser humano tenta se firmar em algo diferente de Deus, a síntese dos elementos que o compõe se desintegra. A essa perda da individualidade ele chama de desespero⁶².

2.5.1 Formas de desespero

O desespero, que consiste na desarticulação da síntese, pode ocorrer de diversas formas, conforme o polo da síntese ao qual o ser humano vem a se aferrar (infinitude e finitude, temporalidade e eternidade, possibilidade e necessidade), justamente causando o desequilíbrio na relação entre os elementos dessa composição. Se por um lado a proposta de Kierkegaard para a correta efetivação da síntese é a fé tendo em mente o paradigma cristão, é dentro do próprio cristianismo de seu tempo que ele constata uma maneira nada autêntica de vida: aquela que não é protagonista das próprias decisões e procura irrefletidamente acompanhar o rebanho. Em *A Doença para a Morte*, sem perder de vista o horizonte cristão, Anti-Climacus empreende um mapeamento das formas de desespero.

⁶² EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 169.

O desespero não é algo ontologicamente necessário. Nada há no ser humano que o leve inevitavelmente a desestabilizar os elementos da síntese. No entanto o desespero é algo presente em todas as pessoas. Segundo Anti-Climacus, “assim como o médico pode dizer que provavelmente não vive uma única pessoa que seja completamente sadia, assim também se poderia dizer, se se conhece bem o ser humano, que não vive uma única pessoa na qual não haja um pouco de desespero”.⁶³

A partir da complexa cadeia conceitual do início de *A Doença para a Morte*, temos que o ser humano é um si-mesmo a efetivar-se. Isso significa que ele é a relação que se relaciona consigo mesma e é estabelecida por um outro. Uma tal relação derivada, estabelecida, é o si-mesmo do ser humano, uma relação que se relaciona a si mesma, e no relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro. Na sequência, Anti-Climacus acrescenta:

É por isso que pode haver duas formas para o desespero propriamente dito. Se o si-mesmo do humano tivesse estabelecido a si mesmo, então poderia se falar de apenas uma forma, a de não querer ser si mesmo, de querer livrar-se de si mesmo, mas não se poderia falar de desesperadamente querer ser si mesmo. Esta segunda fórmula é precisamente a expressão da dependência de toda a relação (do si-mesmo), a expressão de que o si-mesmo não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo, mas apenas no relacionar-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda a relação. Sim, esta segunda forma de desespero (desesperadamente querer ser si mesmo) está tão longe de meramente designar um tipo específico de desespero que, ao contrário, todo desespero pode por fim ser resolvido nela e reconduzido a ela.⁶⁴

Essa difícil passagem dá conta de que todo desespero é desesperadamente querer ser si mesmo e também é desesperadamente não querer ser si mesmo. Para Kierkegaard todo desespero é um deixar de fundar-se no poder que estabeleceu a síntese. Dessa forma, no primeiro caso a pessoa quer fugir do poder que estabeleceu a síntese e, no segundo, a pessoa não quer ir ao poder que estabeleceu a síntese, o que vem a dar no mesmo⁶⁵. O desequilíbrio da síntese pode instaurar basicamente dois tipos de desespero: desesperadamente não querer ser si mesmo, forma de desespero qualificada como *desespero-fraqueza*, e desesperadamente querer ser si mesmo, forma de desespero à qual o pseudônimo Anti-Climacus denomina *desespero-desafio*.

No *desespero-desafio* a pessoa busca tornar-se um si-mesmo, mas não exatamente o si-mesmo para o qual ela foi criada:

⁶³ KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 60-61.

Mas assim ele quer, afinal de contas, livrar-se de si mesmo, livrar-se do si-mesmo que ele é para ser o si-mesmo que ele mesmo inventou. Ser si-mesmo, como ele quer ser, seria para ele (embora, em outro sentido, igualmente desesperado), todo o seu prazer; mas ser obrigado a ser si-mesmo, o que ele não quer ser, isso é seu tormento, qual seja, que ele não pode livrar-se de si mesmo.⁶⁶

Se para a pessoa torna-se claro seu fracasso em se tornar um si-mesmo, então “o desesperado chega à consciência de porque ele não quer ser si mesmo, então há uma mudança, então há o desafio, e este é o caso justamente porque ele desesperadamente quer ser si mesmo.”⁶⁷

O *desespero-fraqueza* é a forma na qual a pessoa de se tornar o si-mesmo que ela deveria ser. Uma imagem utilizada por Anti-Climacus para ilustrar esta forma de desespero é o pai que deserda um seu filho: o *si-mesmo* não quer reconhecer a si mesmo depois de ter sido tão fraco. “A circunstância externa ajuda muito pouco, com isso ele não se livrou de seu filho, pelo menos não no pensamento⁷⁰”. Outra imagem é a do amante que amaldiçoa a pessoa que ele odeia, que no caso é a própria pessoa amada. Em vez de resolver ou pelo menos amenizar sua situação, o si-mesmo pode ficar mais aprisionado ainda. Essa forma de desespero é mais consciente e, portanto, mais ativa. Requer uma consciência do caráter espiritual do si-mesmo, a fim de se desesperar justamente por não ter conseguido se tornar um si-mesmo. Anti-Climacus sugere que essa forma de fraqueza é, na verdade, um tipo de egocentrismo orgulhoso⁷¹.

Em *A doença para a morte*, Anti-Climacus desenvolve uma análise do desespero sob o ponto de vista das polaridades constituintes do ser humano: finitude e infinitude; necessidade e possibilidade. As descrições das várias formas da doença para a morte⁷² são tipificadas pelo autor pseudônimo: o desespero do infinito é caracterizado pela falta de finitude, enquanto o desespero da finitude carece de infinitude. O desespero da possibilidade carece de necessidade, enquanto o desespero da necessidade carece de possibilidade. Curiosamente, não

⁶⁶ KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

⁶⁷ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, p. 58.

⁷¹ EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 60.

⁷² O título do livro faz referência à fala de Jesus sobre seu amigo Lázaro (Jo 11,4). Na introdução da obra, o autor desenvolve o argumento de que, humanamente falando, a morte é o fim de tudo; mas entendido do ponto de vista cristão, a morte não é o fim, mas apenas um evento menor diante da vida eterna. O desespero é apresentado como a doença para a morte eterna, a perdição. Nas palavras de Anti-Climacus: “Se se há de falar de uma doença para a morte no mais rigoroso sentido, tem de ser uma doença cujo fim último é a morte e em que a morte é o fim de tudo. E é isso exatamente o desespero.” KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

constam no livro as formas de desespero correspondentes à polaridade temporalidade-ternidade, embora esse par de elementos esteja naquela complexa exposição inicial dos elementos da síntese⁷³.

O desespero da infinitude é falta de finitude. O desespero só se define pelo seu contrário, já que o si-mesmo é síntese entre o finito (que o limita) e o infinito (que o estende). Por isso o desespero peculiar da infinitude seja o fantástico, o ilimitado. A carência da finitude ocasiona um si-mesmo que não firma os pés no chão. O problema da pessoa situada nessa forma de desespero é que a imaginação afasta a pessoa de si mesma em direção ao infinito, mas ela carece da relação concreta com o finito que lhe permite voltar a si mesma⁷⁴. Conforme ilustra Evans:

Com respeito à emoção, por exemplo, tal indivíduo se perde em sentimentos melancólicos e volatilizados que não se relacionam com sua vida real. Ele pode estar cheio de tristeza pelo sofrimento dos pobres, ou inspirado quando ele contempla a coragem da humanidade em face da morte. No entanto, tais sentimentos não o movem a fazer nada para aliviar a situação da pessoa pobre que ele encontra no caminho para o trabalho ou o movem a agir corajosamente quando ameaçado por algum mal. Suas emoções são tão abstratas que nunca envolvem nenhum objeto real em seu mundo⁷⁵.

Dessa forma a pessoa se perde no ilimitado, perdendo-se em sua imaginação e desprezando a concretude do mundo real. É como o caso da pessoa que sonha em ser médica, mas não procura dedicar-se aos estudos para passar no vestibular de medicina. Existem numerosos casos de pessoas que vivem num mar de imaginações calcadas apenas na fantasia, na imaginação, mas não procuram levar seus sonhos ao campo da prática.

O desespero da finitude equivale à falta de infinitude. Carecer de infinito comprime e limita desesperadamente. Nas palavras de Anti-Climacus, carecer de infinitude é desesperada limitação, mediocridade⁷⁶. O autor caracteriza esse desespero como aquele que dá valor infinito ao indiferente⁷⁷. Segundo ele, nesse tipo de desespero, as pessoas:

usam suas capacidades, ganham dinheiro, realizam empreendimentos seculares, contabilizam com astúcia, etc. etc. talvez sejam mencionados na história, mas si mesmos eles não

⁷³ EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 170.

⁷⁴ KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

⁷⁵ EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 171.

⁷⁶ KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

⁷⁷ Ibidem.

são; no sentido espiritual não têm um si-mesmo, nenhum si-mesmo em virtude do qual poderiam arriscar tudo, nenhum si-mesmo diante de Deus – por mais egoístas que de resto sejam⁷⁸.

Essa forma de desespero corresponde à preocupação de Kierkegaard com a falta de interioridade no mundo cristão de seu tempo. Aqui o sujeito

deixa como que surrupiar o seu si-mesmo “pelos outros”. Ao ver a multidão ao seu redor, ao ocupar-se com todo tipo de assuntos mundanos, ao adquirir esperteza sobre como andam as coisas no mundo, um tal sujeito se esquece de si mesmo, de como ele, na perspectiva divina, se chama, não ousa acreditar em si mesmo, acha que é arriscado demais ser si mesmo, muito mais fácil e seguro ser como os outros, tornar-se uma cópia, um número, uma parte da massa.⁷⁹

Ser si-mesmo envolve luta, decisão e responsabilidade. Nese tipo de desespero, porém, a pessoa abre mão de ser um si-mesmo pelo falso conforto de não precisar de muito envolvimento no caminho para realizar-se. Ela não ousa mergulhar a fundo na interioridade. Está na superfície dos assuntos frívolos que estão na ordem do dia.

O desespero da possibilidade equivale à carência da necessidade. Nessa forma de desespero, a necessidade é a restrição em relação à possibilidade. Nas palavras do autor,

A possibilidade parece então para o si-mesmo cada vez maior, ele se torna cada vez mais possível, porque nada se torna real. Finalmente parece que tudo é possível, mas isso se dá justamente quando o abismo engoliu o si-mesmo. Para se tornar realidade efetiva cada pequena possibilidade já necessita de algum tempo. Mas o tempo que deveria ser usado para a realidade efetiva se torna, por fim, cada vez mais curto, tudo se torna cada vez mais instantâneo.⁸⁰

Aqui o real é preterido em prol de uma busca contínua de um possível ilimitado remoto e abstrato. O autor ilustra este ponto com a história de um cavaleiro, um que de repente viu um pássaro raro e saiu a persegui-lo, e no começo parecia estar muito perto – mas então seguiu voando sempre, até chegar a noite. O cavaleiro se perdeu dos seus e acabou na solidão. “Ao invés de repor a possibilidade na necessidade ele corre atrás da possibilidade – e afinal não consegue encontrar o caminho de volta para si mesmo”⁸¹. O si-mesmo é necessidade porque possui elementos que estão postos; no entanto, é possibilidade porque possui a potência de realizar-se colocando em equilíbrio os polos da síntese que o constitui.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem.

O desespero da necessidade equivale à carência de possibilidade. Anti-Climacus compara essa forma de desespero com o balbuciar vocálico dos bebês. Segundo ele, carecer de possibilidade é como ser mudo. “O necessário é como puras consoantes, mas para pronunciá-las tem de haver também possibilidade”⁸². O mesmo pensamento é expresso pelo autor em outra imagem, em que a existência humana é comparada à respiração⁸³. Não se pode respirar sem oxigênio, mas também é impossível respirar oxigênio puro. A possibilidade é um tipo de oxigênio espiritual sem o qual uma pessoa não pode viver, mas também não se pode viver de pura possibilidade. “O si-mesmo do determinista não consegue respirar, pois é impossível respirar apenas necessidade, a qual só faz sufocar o si-mesmo humano”⁸⁴. O desespero da necessidade poderia ser descrito como uma espécie de fatalismo. Ilustrando didaticamente o ponto, Anti-Climacus acrescenta que “com a possibilidade é como quando se convida uma criança para brincar; a criança logo estará disposta, mas a questão é se os pais o permitirão – e tal como é com os pais, assim também é com a necessidade”⁸⁵.

Na obra *A Doença para a Morte*, o desespero é apresentado sem que se perca de vista a sua cura. As mais variadas formas de desesperar-se são como que um manual direto para que cada pessoa examine sua situação e encontre a cura dessa doença que leva terrivelmente ao caminho oposto do si-mesmo e da realização, do encontrar o sentido da existência e da grande aspiração cristã, que é a vida plena. Nesse horizonte, a liberdade é um ponto-chave para se pensar tanto a desarticulação da síntese quanto a rearticulação. Sendo o ser humano um si-mesmo em potência, possuindo os elementos necessários para efetivar-se, a liberdade é fundamental tanto para que ele efetive corretamente a síntese, mas também é a partir dela que eventualmente ele decide por abraçar e ancorar-se em um dos elementos da síntese em desfavor de outro.

A importância de apresentar aqui o conceito de desespero nas suas formas e estrutura é buscar compreendê-lo como uma relação incorreta no si-mesmo, uma doença pela qual o ser humano, como indivíduo, é responsável e, a partir desta compreensão, chegar à fé e, portanto, à liberdade.

No próximo capítulo será apresentada a correta efetivação da síntese, que significa a cura para a doença mortal. Nesse horizonte, veremos a fé como elemento que erradica o desespero e restabelece a síntese; a fé como sinônimo de liberdade e o indivíduo como sinônimo de liberdade.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem.

3 A CORRETA EFETIVAÇÃO DA SÍNTESE

Tendo lançado minimamente as bases para a compreensão do seu método e de seu propósito, a partir da antropologia kierkegaardiana – que dá um passo a mais em relação à compreensão da estrutura antropológica defendida por Platão, Aristóteles e Descartes – podemos compreender a construção da síntese que torna o homem um si-mesmo. Em outras palavras, a síntese que equilibra os elementos polares constituintes do homem. Em vez de compreender o ser humano pela metafísica do hilemorfismo, ou como uma alma encarnada, Kierkegaard entende o *eu* humano como uma relação entre alma e corpo, uma relação que se relaciona consigo mesma, ou seja, um espírito, uma relação que pode escolher tornar-se um agente autoconsciente com livre escolha⁸⁶.

Nesta perspectiva é fundamental situar o conceito de fé como cura para o desespero, tendo o ser humano como protagonista de sua escolha, tal como aponta o autor de *A Doença para a Morte*. É necessário, dessa forma, percorrer o caminho do autor na construção de sua singular noção desse conceito.

3.1 O CONCEITO DE FÉ

A tradição que remonta a Aristóteles procurou estabelecer definições claras sobre os conceitos. Toda pesquisa deve, a partir do legado do estagirita, procurar estabelecer com muita ponderação um trabalho de delimitação de seus conceitos fundamentais da forma mais precisa e inequívoca quanto for possível. Não obstante a isso, quando o estudo se refere a Kierkegaard, um grande esforço é necessário para realizar definições. É imprescindível demorar-se um tempo com o autor, quer seja saboreando suas ricas e belas narrativas, ou pelejando para decifrar as densas linhas das publicações onde se encontram os conceitos mais fundamentais do pensamento do dinamarquês. Ou ainda realizando o fino trabalho de apurar conceitos em seus diários, compondo as ideias ali presentes com aquelas expostas em sua obra publicada.

Na tentativa de circunscrever o conceito de fé em Kierkegaard, partimos das considerações feitas pela professora Julia Watkin:

⁸⁶ BEABOUT, Gregory R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 143-144.

Para Kierkegaard, a fé (*Troen*) tem a ver principalmente com a crença **religiosa** e o compromisso religioso, especialmente, é claro, no contexto do **cristianismo**. Em sua autoria, no entanto, ele explora o conceito de diferentes ângulos, inclusive no contexto da suposição popular de que a fé é de alguma forma inferior ao **conhecimento**. Kierkegaard pretende mostrar que a fé tem dois elementos importantes: o elemento subjetivo do compromisso pessoal com um determinado caminho na vida – esse caminho é indicado pelo conteúdo intelectual da ideia ou filosofia em questão; e o elemento objetivo apresentado pelo conteúdo da ideia ou filosofia. Kierkegaard mostra que a crença, no primeiro sentido de seguir um caminho na vida, não decorre necessariamente do compromisso intelectual com proposições sobre as coisas, por mais sincero que seja o compromisso com sua **verdade**.⁸⁷

No primeiro sentido esboçado pela professora Watkin, podemos compreender a fé no pensamento de Kierkegaard de maneira muito semelhante àquela definida pelo teólogo Paul Tillich. Para este, “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”.⁸⁸ Trata-se de uma exigência e preocupação incondicional, aquilo para o que concorre tudo o que uma pessoa realiza. Em outras palavras, a finalidade consciente e voluntária da vida de alguém. Kierkegaard não define a fé a partir da fórmula aristotélica. Talvez isto não corresponda ao seu método filosófico. De maneira existencial, contudo, procura construir o conceito de fé a partir da narrativa da história de Abraão, a quem, através do pseudônimo Johanes de Silentio⁸⁹, Kierkegaard consagra a bela e profunda obra *Temor e Tremor*, de 1843. No prefácio do livro, lemos: “Apesar de se encontrarem reunidas as condições para transpor todo o conteúdo da fé para a forma de conceito, tal não levou a que se entendesse a fé, a que se entendesse como se entrou na fé ou como a fé entrou em cada um.”⁹⁰

Em última análise, a fé como apresentada por Kierkegaard não pode ser reduzida a um conceito, nem tampouco abarcada totalmente de forma racional. Na proposta da publicação de Johanes de Silentio, a fé deve ser contemplada na figura de Abraão para ser interiorizada a

⁸⁷ WATKIN, Julia. **Kierkegaard**. Reed. London, New York: Continuum, 1997, p. 119-120, grifos do autor, tradução nossa.

⁸⁸ TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985, p. 5.

⁸⁹ De acordo com o professor Ricardo Quadros Gouvêa, o pseudônimo Johanes de Silentio (João no silêncio) “é um homem já de avançada idade, que esteve interessado em diferentes filosofias do seu tempo, mas percebe agora que foi iludido. Suas já antigas reflexões bíblicas e sobre Abraão o levaram a compreender a profundidade da vida de fé. Ele mesmo sente-se, ao menos na época em que escreveu o livro, incapaz de tornar-se um homem de fé como Abraão. Johannes vive no estágio chamado ético-religioso, ou da religiosidade A”. GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 311.

⁹⁰ KIERKEGAARD, Søren A. **Temor e Tremor**. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009, p. 52.

partir do maior de todos, o Cavaleiro da Fé⁹¹. A narrativa construída cuidadosamente sobre Abraão⁹² conduz o leitor cena a cena para a dramática situação do pai que é ordenado a sacrificar seu filho, conteúdo de sua vida, mostrando a grandeza do homem que esperou o impossível⁹³.

O ritmo empregado nas linhas do pseudônimo leva inequivocamente o leitor a envolver-se nas cenas, a colocar-se no drama infinito do pai que está disposto a abrir mão de tudo e sofre infinitamente em cada detalhe que transcorre até o desfecho. A angústia de Abraão é retratada em cada detalhe. O silêncio de Abraão é arrebatador. De *Silêncio*, com sublime recurso literário, completa o que a narrativa bíblica não revela. Descreve o transcurso das cenas apelando aos detalhes mais íntimos do coração de Isaac para fazer compreender o drama singular de seu pai.

A vida de Abraão, descrita nos pormenores em *Temor e Tremor*, é um paradigma de fé. Nela encontramos o estado descrito em *A doença para a morte*:

Mas o contrário de estar desesperado é ter fé; portanto também está totalmente correto o que foi afirmado acima como sendo a fórmula que descreve um estado no qual não há nada de desespero, e esta é igualmente a fórmula para a fé: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o si-mesmo repousa transparentemente no poder que o estabeleceu⁹⁴.

A situação de Abraão corresponde à descrição do estado no qual não há desespero. Ele abre mão da finitude, de Isaac, o filho da promessa, para paradoxalmente voltar à finitude. O Cavaleiro da Fé coloca-se numa relação absoluta com o Absoluto e assim alcança o si-mesmo, estado de equilíbrio entre finitude e infinitude. A fé, aliás, significa um novo sentido de dever para com o Absoluto, que não seria possível apenas no nível ético, patamar no qual estaciona o herói trágico. Tal dever supõe a categoria religiosa⁹⁵.

⁹¹ Abraão deu um passo a mais em relação ao herói trágico. Ele é o cavaleiro da fé por excelência porque acreditou que o Isaque sacrificado voltaria a ser o pai da nação que Deus prometeu. Assim, por um lado, Abraão abandona totalmente Isaque; por outro, ele acredita totalmente que Deus lhe devolverá Isaque. Ele crê na possibilidade onde a situação se mostra impossível. No esquema geral de *Temor e Tremor*, a resignação é um estágio de transição entre incrédulos superficiais e modelo heroico de fé contido na figura de Abraão.

⁹² A história de Abraão é narrada em *Temor e Tremor* a partir capítulo 11 do livro de Gênesis.

⁹³ KIERKEGAARD, Søren A. **Temor e Tremor**. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009, p. 66.

⁹⁴ KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

⁹⁵ GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a Relação Dialética entre a Razão e a Fé em *Temor e Tremor*. São Paulo: Fonte editorial, 2021, p. 348.

Abraão, o pai da fé, dá um passo a mais em relação ao herói trágico. Ele não pode apoiar-se na compreensão dos seus. Diante deles, não possui uma justificativa razoável para o sacrifício de Isaac. No *vocabulaire de Kierkegaard*, lemos:

Agamenon, Brutus ou Jefté, cada um em sua dupla dimensão privada e pública, são heróis trágicos em que o pai e o líder, o indivíduo e a coletividade colidem com igual legitimidade; o princípio da coletividade prevalece sobre o princípio individual, mas sem destruir esse princípio em seu fundamento. É por isso que há uma tragédia, nenhum dos dois princípios unidos em sua pessoa pelo herói trágico é condenado em benefício do outro e, no entanto, eles se envolvem em uma luta até a morte da qual nem um nem o outro não sairão vitoriosos. [...] Abraão, ao contrário, é constrangido, na realização de seu plano criminoso, a se excluir do grupo humano que é seu. Ele não pode ser compreendido por nenhum indivíduo humano (nem sua esposa, nem seu filho, nem qualquer outro).⁹⁶

A situação *sui generis* de Abraão aumenta profundamente o seu sofrimento, que é parte do processo pelo qual ele retomará seu filho e a alegria.

Muitos motivos poderiam levar Abraão a ancorar sua vida na finitude ou na infinitude. Isaac é o grande sonho de sua vida, motivo de sua alegria. Concreto, ele é a esperança de uma geração tão numerosa quanto as estrelas do céu. O filho do milagre poderia ter levado Abraão a não ceder à ordem de Deus e acabar por abraçar desesperadamente a finitude. Tendo uma relação direta com Deus, com quem conversava face a face, no entanto, o patriarca poderia encerrar sua vida na infinitude e preterir a vida concreta com seus rebanhos, sua esposa, servos e até mesmo seu filho concebido na velhice.

O duplo-movimento de Abraão compreende, em primeiro lugar, abrir mão da finitude. Numa relação absoluta com o Absoluto, Abraão tem esperança de receber de volta aquele a quem está pronto a sacrificar, conforme vemos no versículo 5 do capítulo 22 de Gênesis, em que Abraão diz a seus servos: “Permaneçam aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós.”⁹⁷ Abraão nutria esperança de trazer de volta o filho que conduzia ao sacrifício. Quando questionado pelo menino sobre onde estaria o cordeiro para o holocausto, Abraão, ainda que seja para amenizar o sofrimento do jovem, responde que Deus proverá o animal⁹⁸. O primeiro movimento consiste, portanto, em abrir mão de tudo – Abraão renuncia ao filho quando decide subir a montanha para sacrificá-lo. No entanto, como vimos, mantém esperança de reaver o filho. O segundo movimento trata-se do retorno paradoxal à finitude. O primeiro movimento ainda não é fé. Nesse ponto também chegaram os Heróis

⁹⁶ POLITIS, Hélène. *Le Vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Elipses Édition Marketing S. A, 2002, p. 28-30.

⁹⁷ Gn 22,5. BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, p. 61.

⁹⁸ Idem.

Trágicos⁹⁹. Abraão é diferente deles, pois não tem onde se apoiar. Não tem um povo a salvar com o sacrifício do filho. Não tem uma promessa ética a cumprir que justifique o sacrifício. Ele está um passo à frente. Não conta com a certeza objetiva da volta de Isaac. Essa condição traz uma profunda angústia. A esperança empenhada em Deus de que obterá de volta o conteúdo de sua vida, diante das circunstâncias postas, é paradigmática. Conforme ensina o professor Jonas Roos, “o duplo movimento da fé opera justamente a relação dessas polaridades no movimento de abandono, no sacrifício, por um lado, e na retomada, por outro”.¹⁰⁰

O desfecho do drama de Abraão é a retomada do filho com mais alegria do que antes. Aquele que aprendeu a abrir mão da realidade e, posteriormente, a ela retornou, tem muito mais deleite do que aquele que nunca aprendeu a abandoná-la.¹⁰¹

Com seu talento literário para o dramático, Johanes de Silentio mostra a fé como uma capacidade para o impossível. A fé atinge seu objetivo “na força do absurdo”. Não é por sua própria força que Abraão alcança a fé, mas por um misterioso poder que ele alcança nesse “segundo movimento”, estar totalmente pronto para o retorno do finito. Essa capacitação é de Deus, e “para Deus, todas as coisas são possíveis”¹⁰².¹⁰³

3.2 A FÉ COMO ELEMENTO QUE ERRADICA O DESESPERO E RESTABELECE A SÍNTESE

No sentido lato, poderíamos caracterizar a fé como uma maneira de viver que contém alegria, ou até a maneira de viver que contém a maior alegria possível. Poderíamos falar do valor divino do humano, ou que a graça supõe a natureza. No entanto, mais tecnicamente, no pensamento de Kierkegaard, a fé é o estado que restabelece a síntese, conforme o esquema exposto em *A doença para a morte* e discutido acima. Em *O conceito de Angústia*, no contexto da explanação sobre a angústia diante do mal, lemos:

⁹⁹ Jefté e Agamenon são heróis trágicos, apresentados em *Temor e Tremor* em contraponto ao Cavaleiro da fé, que é Abraão. O profeta não tem justificativa ética onde se amparar. Ele estabelece uma relação absoluta com o Absoluto.

¹⁰⁰ ROOS, Jonas. Religião e violência: um ensaio a partir do sacrifício de Isaac e alguns desdobramentos para pensar um conceito de religião. *Numen* – Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2018, p. 227-228.

¹⁰¹ ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 76.

¹⁰² Mt 19, 26. BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1739.

¹⁰³ MOONEY, Edward. F. **Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling**. Albany: State University of New York Press, 1991, p. 52.

A única coisa que em verdade consegue desarmar os sofismas do arrependimento é a fé, a coragem de crer que o próprio estado é um novo pecado, a coragem de renunciar sem angústia à angústia, o que só a fé consegue, sem que, contudo, com isso elimine a angústia, mas, ela mesma, sempre eternamente jovem, desvencilha-se do instante mortal da angústia. Disto só a fé é capaz, pois só na fé a síntese é possível, eternamente e a cada momento.¹⁰⁴

O ser humano não nasce com todas as suas potencialidades atualizadas, ou, em outras palavras, ele precisa tornar-se aquilo que ele é. Tornar-se si-mesmo, portanto, é um processo que envolve escolher ser si-mesmo, como já foi amplamente apresentado. Que uma pessoa possa escolher a si mesma significa tanto que ela tem uma natureza quanto que ela tem liberdade. Assim, dizer que uma pessoa se relaciona consigo mesma é dizer que a pessoa é um agente autoconsciente com liberdade que pode escolher cumprir sua natureza.¹⁰⁵ Em Kierkegaard, tornar-se si-mesmo é justamente este processo de, escolhendo ser si-mesmo, colocar em equilíbrio os polos da síntese constituinte do ser humano.

Kierkegaard indica que a cura do desespero é uma ação a partir da subjetividade. Esta ação é a fé. O conceito de fé, esclarecido pela ideia de duplo movimento, é o elemento que une, no terreno da subjetividade (ou seja, para além da mediação lógica), a finitude e a infinitude.

3.3 FÉ E AMOR

Kierkegaard, autor cristão, dedica uma importante parte da sua obra ao conceito de amor, especialmente ao amor cristão, fundamento da própria vida cristã que, como entendida pelo nosso autor, é o caminho no qual a vida humana encontra sentido, ou, em outras palavras, meio pelo qual o homem é ele mesmo, realizado no seu mais alto grau.

No início do célebre hino ao amor, escrito pelo apóstolo Paulo, lemos:

Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como bronze que soa ou como címbalo que tine. Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, nada seria.¹⁰⁶

¹⁰⁴ KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010, p. 127.

¹⁰⁵ BEABOUT, Gregory R. **Freedom and its misuses**: Kierkegaard on anxiety and despair. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 89.

¹⁰⁶ 1Cor 13, 1-2.

Essas palavras inspiradas dizem respeito a uma fundamental questão aos cristãos, mas não só a eles. Sem amor, não há nada. Não resta nada. Ainda que alguém possuísse muitas qualidades como as descritas pelo autor bíblico, caso faltasse o amor, não restaria nada. O amor cristão é a mais alta exigência possível da vida. É o constante desafio de, a partir da liberdade, alcançar, nas ações amorosas, o outro (o próximo) e a Deus. E é só no amor que nós somos nós mesmos.

Kierkegaard assina uma primorosa obra sobre o amor, ou, mais especificamente, sobre *As Obras do Amor*. Nela, explora o mandamento sobre o amor ao próximo, elaborando uma relevante discussão sobre quem é este próximo:

Quem é então meu próximo? A palavra é manifestamente formada a partir de “estar próximo”, portanto, o próximo é aquele que está mais próximo de ti do que todos os outros, contudo não no sentido de uma predileção; pois amar aquele que no sentido da predileção está mais próximo de mim do que todos os outros é amor de si próprio.¹⁰⁷

A relação para com o próximo não deve estar baseada em interesse de qualquer natureza. Não exige grande esforço nem há tanto mérito em amar alguém pelo que essa pessoa oferece. Kierkegaard ilustra este ponto lembrando a passagem do Bom Samaritano, que demonstrou que era o próximo daquele que fora agredido, mesmo não sendo humanamente próximo, ou seja, não possuindo predileção ou simpatia pelo judeu.¹⁰⁸

A língua dinamarquesa tem dois termos para amor: *Elskov* e *Kærlighed*, sendo o primeiro amor erótico e o segundo amor mais elevado, embora um não exclua necessariamente o outro¹⁰⁹. Em sua compreensão sobre o amor, Kierkegaard situa sua

¹⁰⁷ KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005, p. 36.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 37.

¹⁰⁹ A respeito da etimologia do termo, nos ensina o professor Álvaro Valls, tradutor de, entre outros títulos de Kierkegaard, *As Obras do Amor* para a língua portuguesa: “Quem aprendeu alguma coisa de dinamarquês logo percebe que este idioma possui duas expressões que traduzem nossa palavra latina ‘amor’: *Elskov* e *Kjerlighed*. Mas não convém se alegrar demasiado cedo, pensando que a distinção entre os dois sentidos de amor está definitivamente resolvida. É claro que *Elskov* tem uma dimensão erótica, sensual, natural e apaixonada, tem muito a ver com o enamoramento (*Forelskelse*). Mas o verbo *at elske* não tem sempre e necessariamente esta conotação sensual, uma vez que ele comparece até no mandamento bíblico, e que o Bom Samaritano também pode amar (*at elske*) o viajante injuriado sem estar apaixonado por ele... Por outro lado, *Kjerlighed* geralmente possui uma conotação mais abrangente e até mais elevada do amor, ainda que na boa literatura danesa se encontre a expressão *Kærlighedsaffære* para designar um caso amoroso que acaba em gravidez com a fuga do amante. Assim, não nos fiemos demais numa tradução mecânica deste binômio.” KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005, p. 13.

reflexão no quadro da religião luterana, embora nunca abandone suas raízes românticas. Em sua concepção, duas tradições se cruzam: a matriz religiosa-evangélica, por um lado, e seu esteticismo romântico e poético, por outro¹¹⁰.

No pensamento de Kierkegaard, então, o amor perfeito é totalmente altruísta e muito distante do amor próprio inicial com o qual o humano natural começa a vida.¹¹¹ A este respeito, nos instrui Valls:

Kierkegaard supõe o amor a si mesmo, o egoísmo imediato, como um dado, um pressuposto natural. O Cristianismo não pode nem quer ordenar o egoísmo, o amar imediatamente a si mesmo: pelo contrário, ele supõe que cada um já faz isso, de qualquer modo, e supõe que o amor a si mesmo é até, nos seus devidos limites, sinal de saúde natural. Quem não ama a si mesmo nem poderia ser cristão. (Mas quem se torna cristão tem de passar este amor próprio para a forma do dever, amando, porém, a si mesmo como a um próximo, e amando ao próximo como a si mesmo). O Cristianismo supõe que o indivíduo ama a si mesmo e então vem e lhe ordena, como mandamento, que ame ao seu próximo. E até lembra que quem não ama ao próximo que vê, não ama a Deus que não vê; isto tudo Kierkegaard sabe muito bem e até o analisa longamente. Mas o cristão ama ao próximo “por causa de Deus” e neste sentido seu amor não é imediato, não se baseia nas simpatias e inclinações.¹¹²

O amor ao próximo é o modelo do amor cristão. Superando as preferências e inclinações, nesse sentido, amar o próximo tal como ele se apresenta é a mais alta exigência, mas que oferece uma valiosa conquista: a liberdade. Só há como o amor tornar-se independente do objeto a partir de um fundamento que está além da mutabilidade. O próximo está além das qualidades que podem ora agradar e ora não mais satisfazer. O próximo não é a pessoa amada, o amigo não é alguém com quem se gostaria de passar um tempo ou aquele que abraça o coração pela afável presença. Kierkegaard mostra que o próximo é o igual. “Pois com o próximo tu compartilha a igualdade dos homens diante de Deus.”¹¹³

Na seção de *As Obras do Amor*, em que Kierkegaard enfatiza o imperativo “deves” na reflexão sobre o amor cristão, tal amor é relacionado à liberdade: “Somente quando é dever

¹¹⁰ ROSELLÓ, Francesc T. **Poética de la libertad**. Lectura de Kierkegaard. Madrid: 1998: Caparros Editores, p. 156.

¹¹¹ WATKIN, Julia. **Kierkegaard**. Reed. London, New York: Continuum, 1997, p. 200.

¹¹² VALLS, Álvaro L. M. **Entre Sócrates e Cristo**. Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 113.

¹¹³ KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005, p. 81.

amar, só então o amor está eternamente libertado em feliz independência.”¹¹⁴ Curiosamente, o dever de amar obriga e liberta:

Mas aquele amor imediato não era livre, não tem o amante justamente sua liberdade no amor? E por outro lado, seria a intenção deste discurso elogiar a inconsolável independência do amor de si, que permaneceu independente porque não teve coragem para se comprometer, e portanto, porque ficou independente por sua covardia; a inconsolável independência que paira no ar porque não encontrou nenhum refúgio, e é como “aquele que erra por aí, um bandido armado que se recolhe ali onde cai a noite”; a desoladora independência que independente não suporta as cadeias – pelo menos não as visíveis? Oh, longe disso, aliás no discurso anterior, nós lembramos que a expressão para a riqueza máxima consistia em ter uma necessidade; e assim também a expressão verdadeira da liberdade consiste em que haja uma necessidade no ser livre. Aquele, em quem o amor é uma necessidade, certamente se sente livre em seu amor, e justamente aquele que se sabe de todo dependente, de tal modo que tudo perderia se perdesse a pessoa amada, esse sim é o verdadeiramente independente.¹¹⁵

Como o apóstolo bem ensinou na primeira epístola aos Coríntios, se não tivesse amor, o ser humano nada seria. Se alguém se perde no caminho do amor cristão, se não abraça o árduo desafio de amar o próximo, torna-se algo distante de ser ele mesmo. No sentido aqui exposto, o poeta define: “O amor é um grande laço. Um passo pr’uma armadilha.”¹¹⁶ A armadilha do amor é a preferência, a tentação de permanecer no nível do amor erótico, natural, agradável e preferencial. O amor cristão está um passo além: ele determina amar o próximo, o feio, o desagradável, o que nada tem a oferecer em troca. Aí reside o esforço que liberta. Amar o próximo liberta o coração do apego. Amar o próximo purifica o amor e direciona ao outro, livrando o amante do risco de se ater à qualidade ou àquilo que atrai sem se aprofundar no amor à pessoa do outro.

Mais adiante, na mesma seção da obra, Kierkegaard desenvolve a questão dentro de seu esquema antropológico, fazendo uma importante distinção entre uma dependência efêmera, fora de si mesmo, e a verdadeira dependência: a do amor que submeteu à transformação da eternidade:

Logo que o amor, em sua relação com o seu objeto, não se relaciona na relação igualmente consigo mesmo, enquanto ele, contudo, é totalmente dependente, então ele é dependente num sentido não verdadeiro, então ele tem a lei de sua existência fora de si mesmo e é, portanto, dependente num sentido efêmero, terreno, temporal. Mas o amor que se submeteu à transformação da eternidade em se tornando dever, e ama porque deve amar,

¹¹⁴ Ibidem, p. 42.

¹¹⁵ Ibidem, p. 55-56.

¹¹⁶ FALTANDO um pedaço. Djavan. São Paulo: EMI Records, 1980.

é independente, tem a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno. Este amor jamais pode tornar-se dependente no sentido não verdadeiro, pois a única coisa de que ele depende é o dever, e o dever é a única coisa que liberta. O amor imediato torna um ser humano livre, e no instante seguinte dependente. O mesmo ocorre com o tornar-se homem de um homem; ao tornar-se, ao tornar-se um “si mesmo”, ele se torna livre, mas no instante seguinte está dependente desse si mesmo. O dever, ao contrário, torna um homem dependente e no mesmo instante eternamente independente. “Só a lei pode dar a liberdade.” Ai, tão frequentemente se acha que há liberdade, e que a lei seria aquilo que amarra a liberdade. Contudo é justamente o contrário; sem a lei a liberdade pura e simplesmente não existe, e é a lei que dá a liberdade. Também se acredita que é a lei quem faz diferenças, porque não há diferença nenhuma lá onde não existe lei. Contudo é o contrário; se é a lei que faz diferenças, então é justamente a lei que torna todos iguais diante da lei.¹¹⁷

A aparente contradição entre a lei a liberdade, em que só a lei pode fazer livre o ser humano, é uma valiosa reflexão que foge ao senso comum. Talvez, em nosso tempo, a liberdade tenha ganhado um sentido de fazer o que se quer, independentemente da orientação de tais atos. Ser livre, no entanto, é justamente estabelecer uma relação de obrigações que conduzem a ser si-mesmo, completo e livre.

Nesse sentido, o amor assegura contra o desespero, desestabilização do si-mesmo. E, somente quando amar é dever, o amor está salvo do desespero. Um pouco mais adiante, Kierkegaard indica que o desespero consiste em relacionar-se com algo de particular com infinita paixão. No entanto, quando se relaciona com paixão infinita só não é desespero se a relação for com o eterno. O amor que passou pela transformação da eternidade em se tornando dever jamais pode desesperar, justamente porque ele não é desesperado. Submeter-se a essa transformação do “tu deves” é uma segurança contra o desespero em direção ao si-mesmo.¹¹⁸

Mais uma vez nos ilumina Valls sobre o termo dessa transformação:

Se amamos por dever, é porque estamos convencidos, no paradoxo da fé, de termos encontrado um irmão, ou simplesmente (porém com maior precisão conceitual): “o próximo”. Aí começa e termina a “semelhança”, pois o ensinamento cristão é de amar o próximo, amar todo o gênero humano, todos os homens, até mesmo o inimigo, e não fazer exceção, nem a da predileção e nem a da aversão.¹¹⁹

¹¹⁷ KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005, p. 56.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 58.

¹¹⁹ VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard cá entre nós**. São Paulo: Editora Liber Ars, 2012, p. 80.

O estado de repouso no poder que estabeleceu a relação que se relaciona a si mesma supõe a prática do amor que expulsa o egoísmo e o desespero. Aqui temos a fé identificada ao amor e à liberdade.

3.4 AMOR, FUNDAMENTO DA LIBERDADE

Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard desenvolve o conceito de amor cristão como cura para o desespero e também relaciona conceitualmente o termo amor ao termo liberdade. O caminho do amor, que torna o homem quem ele deve ser, é o caminho da liberdade, mesmo estado onde ele alcança sua realização. A este respeito, observa Torralba:

O ser humano, na antropologia de Kierkegaard, não é apenas um ser *capax Dei*, mas *capax amoris* e *capax libertatis*. A liberdade constitui o movimento de realização do poder amoroso do ser humano. Ao longo de sua existência, o ser humano deve atualizar suas possibilidades existenciais. Nisto reside, precisamente, a encarnação da existência humana. O amor constitui a força motriz do ato livre e o amor, como a liberdade, não é um dom, mas um exercício que implica esforço, dor, abnegação, enfim, ascetismo. O ser humano nasce com a possibilidade de amar, nasce com a possibilidade de exercer a liberdade, mas só ele deve transformar essa possibilidade em atualidade, em efetividade. Esse é o desafio de existir.¹²⁰

Kierkegaard afirma que a expressão verdadeira da liberdade consiste em que haja uma necessidade no ser livre. É a necessidade daquele que se submete ao dever de amar e a necessidade do Absoluto que torna possível a relação.

O esquema antropológico exposto em *A Doença para a Morte* concebe o ser humano como uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade. Trata-se de uma síntese única vista sob várias perspectivas¹²¹. No início d'*As Obras do Amor*, Kierkegaard registra que “o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou.”¹²² Nessa lógica, o amor é *conditio sine qua non* para a correta efetivação da síntese.

Vale a pena ressaltar, no entanto, que o equilíbrio dos polos da síntese não é como uma linha de chegada, que, uma vez alcançada, se mantém conquistada de uma vez por todas. Tornar-se si mesmo é o trabalho de toda uma vida tanto no sentido que abarca todos os

¹²⁰ ROSELLÓ, Francesc T. **Poética de la libertad**. Lectura de Kierkegaard. Madrid: 1998: Caparros Editores, p. 156, grifos do autor.

¹²¹ ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 133.

¹²² KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005, p. 20.

campos da vida (e todos os elementos da síntese) quanto no sentido da extensão total de tempo que a vida dura. O próprio Kierkegaard não se vê como tendo conquistado o equilíbrio da síntese, ou, em outras palavras, como indivíduo. Em *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*, reconhece: “[...] por mim, não me tomo como tal, se bem que tenha lutado sem ainda ter lá chegado e lute, mas como homem que, todavia, não esquece que ser “o Indivíduo” é coisa que ultrapassa as forças humanas.”¹²³ Nesse sentido, sendo o amor este elemento que vincula temporal e eterno, viver amorosamente é condição para efetivar adequadamente a síntese. Viver amorosamente supõe, portanto, a sucessão da vida no caminho permanente de construção do si-mesmo. Supõe colocar constantemente em equilíbrio os elementos constitutivos do si-mesmo, tarefa que, como declara Kierkegaard, o homem não consegue alcançar apenas com seus próprios esforços.

Conforme fora apontado em *As Obras do Amor* e aqui também desenvolvido, viver amorosamente é realizar constantemente a correta efetivação da síntese. É, em outras palavras, ser si-mesmo. O amor cristão examinado nesta obra entrega àquele que aceita o desafio uma importante recompensa: a liberdade. Viver amorosamente, portanto, corresponde a ser livre.

Na próxima seção, a partir das premissas construídas até aqui, serão abordados alguns aspectos da liberdade: o si-mesmo como liberdade; liberdade, determinismo e amor; a angústia como “marca” da liberdade; o uso indevido da liberdade.

¹²³ Ibidem, p. 124.

4 LIBERDADE E SUAS CONSEQUÊNCIAS

A noção de liberdade está situada e sustentada numa complexa e perspicaz cadeia de conceitos ao longo da obra de Kierkegaard. O escritor dinamarquês se refere a essa questão em várias ocasiões, tanto em seus escritos pseudônimos quanto nos diários. No entanto, ele não dedica nenhum estudo monográfico, nem mesmo um capítulo inteiro, para elucidar o significado filosófico do termo liberdade. O tema aparece disperso em uma pluralidade de fragmentos desconexos, sem relação aparente. A questão percorre toda a obra, mas de forma subterrânea, e emerge intermitentemente à superfície, mas apenas casualmente.¹²⁴

Uma visão mais cuidadosa dos vários aspectos da liberdade pode ser encontrada em um exame da etimologia deste termo. O termo dinamarquês “friheden” compartilha a mesma raiz etimológica do termo inglês “liberdade”. O sentido etimológico primário do termo “livre” é “querido, amado”. As raízes do inglês “free” e do dinamarquês “fri” vêm do alemão antigo “fri” – , que deriva da raiz indo-europeia “prijos” (querido, amado) e está relacionado ao sânscrito “priyās” (querida) e “priyā” (esposa, filha). Da mesma forma, há uma conexão com o inglês antigo “frīgu” (amor) e “frēon” (amigo). O alemão e o céltico, que significam “aquele que não está em preso ou sob domínio de alguém” vem de chamar “queridos” (fri) aqueles membros de uma família conectados por laços de parentesco com o líder. Uma pessoa livre é como um amigo ou amado, alguém unido a outro em benevolência e intimidade mútuas. A raiz também está relacionada à antiga deusa nórdica Frigg, que corresponde a Vênus na mitologia nórdica. Ela é a esposa de Odin. Como Vênus, ela mitologicamente representa o amor e a devoção irrestrita.¹²⁵

Há uma outra etimologia que vale a pena notar, mencionada por Kierkegaard:¹²⁶ o termo dinamarquês “frie” significa “propor”, isto é, “fazer uma oferta de casamento”. Esta expressão dinamarquesa para noivado captura tanto o senso de livre escolha quanto o senso de amor harmonioso, além de remeter ao noivado interrompido de Kierkegaard com Regine

¹²⁴ ROSELLÓ, Francesc T. **Poética de la libertad**. Lectura de Kierkegaard. Madrid: Caparros Editores, 1998, p. 37.

¹²⁵ BEABOUT, Gregory R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 153.

¹²⁶ KIERKEGAARD *apud* BEABOUT, Gregory R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 153.

Olsen, fato que o inspirou muitas páginas de reflexão e uma vasta gama de teorias para os comentadores do pensador dinamarquês.¹²⁷

O significado básico de liberdade, a partir da etimologia do termo, inclui o conceito de amor e entrega a uma pessoa amada. Como um amado, a pessoa escolhe ser devotada e na devoção ela é livre. A escolha de se dedicar ao amado é feita em liberdade, ou seja, é uma escolha livre. A entrega ao amado é liberdade, isto é, a liberdade da correta relação.

A etimologia do termo liberdade possui relações, portanto, com os sentidos que Kierkegaard atribui a este conceito em seu pensamento. Tendo em conta essas considerações e, a partir dos pressupostos desenvolvidos até aqui, a ideia deste capítulo é procurar mostrar onde a noção de liberdade está situada na teia de conceitos que a sustentam ao longo da obra de Kierkegaard, explorando o tema desta pesquisa especialmente nas obras que foram mais trabalhadas nas seções anteriores. Portanto, o esforço em delimitar o conceito investigado nesta pesquisa situa-se entre os elementos fornecidos pelo autor particularmente nas obras *O Conceito de Angústia* e *A Doença para a Morte*, material que nos permite entabular uma articulação com a tradição teológico-filosófica relativa ao problema.

Cumprir ainda mencionar que a liberdade constitui, assim, um tema principal nas obras pseudônimas e assinadas de Kierkegaard. No entanto, a perspectiva de análise varia em um caso ou outro. O ponto de vista dos pseudônimos difere do ponto de vista pessoal de Kierkegaard. Naquelas que ele mesmo chama de obras estéticas, a liberdade é analisada do ponto de vista psicológico e estético, enquanto nas obras éticas a questão é tratada do ponto de vista moral e, por outro lado, nas obras religiosas, o tema liberdade é levantado à luz da fé.

4.1 ANTECEDENTES DO PROBLEMA

Kierkegaard, tendo em conta o objetivo de sua obra, refletiu sobre muitos temas humanos. Em muitos deles legou uma contribuição notavelmente original, fato que colocou o pensador dinamarquês no rol dos grandes pensadores e influenciou, por exemplo, os maiores nomes da importante corrente filosófica existencialista do século XX. A liberdade encontra-se entre as principais questões discutidas por estes intelectuais.

Kierkegaard está ciente do debate envolvendo liberdade e determinismo que atravessou o pensamento medieval e marcou a filosofia moderna. Tradicionalmente, o problema da livre escolha centra-se na tentativa de manter a responsabilidade moral

¹²⁷ BEABOUT, Gregory R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair.** Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 153.

individual enquanto leva em conta o determinismo causal científico. Uma ênfase equivocada na liberdade parece implicar arbitrariedade e o fim da ciência. Uma ênfase exagerada no determinismo causal parece implicar na queda da responsabilidade pessoal. Essa temática aparece em vários pontos da obra do dinamarquês e é discutida particularmente em *O Conceito de Angústia*, obra que se dedica a estudar filosoficamente o problema da liberdade¹²⁸.

Aparentemente, do ponto de vista histórico, a questão chegou a Kierkegaard a partir de duas fontes: Martensen e Leibniz¹²⁹.

A partir de apontamentos nos diários de Kierkegaard, é possível saber que, entre 1842 e 1843, algum tempo depois, portanto, do curso de Martensen, Kierkegaard estuda os *Essais de Théodicée*, de Leibniz. Entre os muitos apontamentos interessantes que a leitura de Leibniz deixou nos papéis de Kierkegaard, segundo Ferro, interessam em especial os dois seguintes textos: *Diferença entre necessidade e la raison du meilleur*: que uma completa liberdade indiferente é um sem sentido, são os dois pontos cardeais na *Theodicee* de Leibniz¹³⁰ e:

Uma completa vontade indiferente (*aequilibrium*) é um não-ente (*en Uting*), uma quimera; Leibniz mostra-o excelentemente em vários sítios e também Baile o admite (contra Epicuro). Em que relação está a vontade com o último ato do entendimento, se segue com necessidade o último conhecimento do entendimento.¹³¹

No contexto da filosofia de Leibniz, as ações humanas seriam perfeitamente compreendidas por Deus, que possui onisciência. Dessa forma, a abertura de alternativas sem causa prévia fora do agente, que é atrelada a alguns conceitos de liberdade, estaria ausente. O filósofo alemão se empenha em compatibilizar a presença de ações livres, que sirvam de base para a responsabilidade moral, com a completa inteligibilidade do mundo, acessível somente para o criador. A crítica de Leibniz à liberdade de indiferença é uma constante na *Teodiceia*, e, como será explorado mais adiante, Kierkegaard também rejeita tal noção.¹³²

Martensen, por sua vez, era um jovem teólogo dinamarquês que havia empreendido uma viagem de dois anos por Berlim, Heidelberg, Munique, Viena e Paris, onde travou contato com notáveis pensadores da época. Em 12 de julho de 1837, defendeu sua dissertação, intitulada *Sobre a autonomia da autoconsciência humana*. Sua defesa oral pública aconteceu

¹²⁸ ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard**. São Paulo: Editora Liber Ars, 2019, p. 43.

¹²⁹ FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 143.

¹³⁰ Ibidem, p. 145.

¹³¹ Ibidem, p. 145.

¹³² SOUZA, Andre Chagas F. de. **10 lições sobre Leibniz**. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 100.

na Faculdade Regensen, onde frequentemente ocorriam animadas discussões sobre suas lições entre seus alunos. Stewart comenta sobre a dissertação de Martensen:

Nessa obra, Martensen abordou criticamente os sistemas dos pensadores alemães Kant, Schleiermacher e Hegel. Ele argumentou que todas essas filosofias representavam sistemas de autonomia que, segundo ele acreditava, enfatizavam unilateralmente o poder do indivíduo. De acordo com Martensen, isso deixa de reconhecer a profunda dependência que os humanos têm de Deus. Com esse tópico pode-se dizer, em certo sentido, que Martensen antecipa o tema da ironia de Kierkegaard. Em ambos os casos, o que está em questão é o papel do indivíduo ou do sujeito diante da ordem objetiva das coisas. Tanto Martensen quanto Kierkegaard parecem estar de acordo que a subjetividade moderna ou até mesmo o relativismo tinha ido longe demais.¹³³ Kierkegaard, como estudante, foi orientado por Martensen e fez consideráveis anotações de suas palestras, tendo mencionado o teólogo muitas vezes em seus diários e artigos. Em alguns desses registros, encontram-se algumas referências à liberdade de indiferença, a propósito da polêmica entre Santo Agostinho e Pelágio.¹³⁴

4.2 AGOSTINHO E PELÁGIO

A noção de liberdade traz consigo uma querela antiga entre Santo Agostinho e Pelágio, da qual Kierkegaard estava ciente, como foi apontado a partir das aulas de Martensen. A origem da primeira aparição da liberdade em nossa tradição filosófica foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente de Paulo, e depois de Agostinho¹³⁵. O doutor da Igreja levantou a questão de um ponto de vista novo e original: em sua obra *Confissões*, parte de sua própria e profunda experiência existencial para colocar o problema:

Também eu queria fazer o mesmo, porém era impedido, não por grilhões alheios, mas por minha própria vontade férrea. O inimigo dominava-me o querer e forjava uma cadeia que me mantinha preso. Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia) mantinha-me ligado à dura escravidão. A nova vontade apenas despontava; a vontade de servir-te e de gozar-te, ó meu Deus, única felicidade segura, ainda não era capaz de vencer a vontade anterior, fortalecida pelo tempo. Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra

¹³³ STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard**: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 44-45.

¹³⁴ FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 143.

¹³⁵ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 154.

nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito.¹³⁶

Embora Agostinho estivesse intelectualmente convencido de que a vida religiosa era a melhor decisão, sua vontade não estava alinhada com a sua razão. Agostinho concebia a vontade como moldada por decisões habituais. De forma semelhante a Aristóteles, mesmo sem ser estudioso da obra do estagirita, intuiu que assim como nós pensamos na mente, como adquirindo memórias e crenças ao longo do tempo, uma vontade forjada com maus hábitos desde cedo pode encontrar-se nesta situação de escravidão descrita pelo bispo de Hipona em suas reflexões existenciais¹³⁷. Do ponto de vista da tradição, sobretudo as *Confissões*, *O livre arbítrio*, *A trindade* e os textos da controvérsia antipelagiana alteraram os dados do problema¹³⁸ e trouxeram-no para a interioridade. E é prioritariamente neste aspecto que encontramos o conceito de liberdade na obra de Kierkegaard.

Agostinho experimentou na existência o conflito entre a razão e a vontade. Na teologia de Paulo e no platonismo, Agostinho encontrou recursos para ajudar construir seu próprio pensamento, que se tornou muito influente no período medieval e na própria história do pensamento ocidental. Durante a Idade Média, predominou a ideia de que a Filosofia é *ancila* da Teologia. As construções teológicas do cristianismo em desenvolvimento naquela altura lançaram mão das grandes conquistas da Filosofia Clássica e do período do Helenismo para resolver as questões que emergiam naquele contexto. A questão da liberdade tem então uma nova perspectiva: o homem livre é aquele que está na posse total de si, independentemente da sua situação política. Desse ponto de vista, um escravo ou um senhor podem ser livres. Assim, a liberdade é essencialmente um estado interior que tem a ver com nossas fidelidades, compromissos e crenças. A liberdade não é tanto o que fazemos, mas o modo subjetivo com que o fazemos. É a boa ou má vontade, o motivo e a intenção.¹³⁹

O bispo de Hipona polemizou com Pelágio e seus seguidores, que sustentavam que a boa vontade e as obras eram suficientes para a salvação do homem, desprezando a necessidade da graça. O bispo de Hipona mostrou que a revelação cristã gira essencialmente em torno da necessidade da graça, ao contrário do que os pelagianos acreditavam. Sua tese prevaleceu no Concílio de Cartago em 417, e o papa Zósimo condenou o pelagianismo. A tese

¹³⁶ AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997, p. 122-123.

¹³⁷ McGRADE, A. S. (org). **Filosofia Medieval**. Tradução de André Oides. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 267.

¹³⁸ FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 146.

¹³⁹ POJMAN, Loius P. Kierkegaard on freedom and the scala Paradisi. **International Journal for Philosophy of Religion**, n. 18, 1985, p.142.

de Pelágio estava em sintonia substancial com as convicções dos gregos sobre a autarquia da vida moral do homem, enquanto a tese de Agostinho era de que o cristianismo subvertia aquela convicção.¹⁴⁰ O otimismo grego a favor do homem deu lugar à visão antropológica medieval submissa e necessitada de Deus. Em seu dicionário de filosofia, Abbagnano define pelagianismo como:

Doutrina do monge inglês Pelágio, que, no início do séc. V, ensinou em Roma e Cartago; em polêmica com S. Agostinho, sua doutrina dizia que o pecado de Adão não enfraqueceu a capacidade humana de fazer o bem, mas é apenas um mau exemplo, que torna mais difícil e penosa a tarefa do homem. S. Agostinho combateu essa tese em muitas obras, a partir de 412, defendendo a tese oposta: de que toda a humanidade pecara com Adão e em Adão e que, portanto, o gênero humano é uma única “totalidade condenada”: nenhum de seus membros pode escapar à punição a não ser por misericórdia e pela graça.¹⁴¹

O pecado dos primeiros pais, segundo o monge bretão e seus seguidores, não seria transmitido à sua descendência. Tendo o homem nascido sem pecado, conseqüentemente o seu livre-arbítrio o permitiria escolher seu destino. O homem atingiria a salvação por seus próprios esforços e méritos, não necessitando para tal fim a Graça de Deus. Tudo o que o homem precisava como orientação moral estava contido na Sagrada Escritura. A escolha estava em suas mãos: ou seguiria a doutrina moral revelada na Palavra de Deus, ou assumiria as profundas conseqüências de suas ações. A graça divina foi, segundo essa concepção, implantada no homem no momento da criação. É uma espécie de confirmação de Deus aos méritos humanos em uso de sua liberdade. Em outras palavras, a graça age como que indiretamente nos homens através de sua liberdade.

A solução de Agostinho para preservar a graça divina contra os postulados pelagianos encontra-se na tese segundo a qual a natureza humana encontra-se decaída pelo pecado original e agora está incapaz de erguer-se sozinha, necessitando, portanto, da graça de Deus. Ao introduzir a ideia de que o pecado original deteriora a natureza humana, Agostinho opera uma distinção entre liberdade (*libertas*) e livre-arbítrio (*liberum arbitrium*).

Ao contrário do que postularam Pelágio e seus seguidores, o doutor da Igreja afirma que a graça não anula a liberdade; pelo contrário, solidifica-a. É justamente a graça que confere liberdade ao homem. A este respeito, escreve Agostinho:

¹⁴⁰ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** patrística e escolástica, v. 21. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, p. 84.

¹⁴¹ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 749.

Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça.¹⁴²

A questão é ampla e abrangente, mas basicamente a solução agostiniana ao problema da conciliação entre graça e liberdade é baseada em uma concepção própria de liberdade, que envolve dois elementos: autodeterminação da vontade e orientação para o bem. O livre-arbítrio não é um valor absoluto e incondicionado. O homem tem uma liberdade inicial e radical (*liberum arbitrium*), para que possa chegar ao seu fim, Deus, e então ser plena e verdadeiramente livre (*libertas*). Nem a liberdade do homem é uma autonomia fortuita e aleatória nem tampouco a graça de Deus suprime a liberdade. O homem é livre quando serve a Deus, quando se abandona em Deus. A graça confere liberdade ao homem. É preciso apurar o conceito, ou seja, compreender o que significa *liberdade*. Na perspectiva de Agostinho, pela graça, o *liberum arbitrium* atinge a *libertas*.¹⁴³ A respeito de como Kierkegaard pensa esta distinção, explica Jackson:

Kierkegaard refere-se repetidamente a *liberum arbitrium* como uma “quimera”, algo “nunca encontrado” na vida real, uma “fantasia”, um “incômodo para o pensamento”; mas devemos ser cuidadosos para entender seu ponto. Se *liberum arbitrium* é definido como um absoluto incondicional que “pode igualmente escolher o bem ou o mal”, então é, de acordo com Kierkegaard, “uma revogação do conceito de liberdade e um desespero de qualquer explicação dele”. Pois bem e mal não existem em nenhum lugar fora da liberdade, uma vez que esta mesma distinção passa a existir por meio da liberdade. No entanto, a liberdade formal de escolha é pressuposta pela verdadeira liberdade. “A verdadeira liberdade” rapidamente assume uma conotação normativa em Kierkegaard, de modo que pareceria estranho chamar uma disposição viciosa de “verdadeira liberdade”, mesmo que fosse cultivada conscientemente. O erro está em procurar, ou insistir permanentemente, liberdade abstrata de escolha no lugar da verdadeira liberdade; o erro, isto é, está em focar no ideal *liberum arbitrium* totalmente independente das *libertas* existenciais. Kierkegaard não rejeita *liberum arbitrium* como tal, assim como não rejeita a verdade como “identidade de pensamento e ser”; em vez disso, ele observa sua abstração quando tomado isoladamente ou fora da existência.¹⁴⁴

¹⁴² AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **A graça (I)** – O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original. São Paulo: Paulus, 1998, p. 54.

¹⁴³ PEGUEROLES, Juan. **El pensamiento filosófico de San Agustín**. Barcelona: Editorial Labor, 1972, p. 127.

¹⁴⁴ JACKSON, Timothy. P. Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will. *In*:

Kierkegaard rejeita a liberdade de indiferença, como fica claro na citação acima. Para ele, a liberdade de escolha ou livre-arbítrio não pode ser um valor incondicionado. Admitir uma liberdade sem limites seria uma abstração à moda dos pensadores sistemáticos que o nosso autor critica. Admiti-lo, portanto, seria abolir o próprio conceito de liberdade. O pseudônimo Vigilius Haufniensis aponta, em *O Conceito de Angústia*, que a compreensão de *bem* e de *liberdade*, enquanto objeto do saber, atrapalha a análise. Tomar o conhecimento como ponto de partida para compreender o conceito de liberdade e sua relação com o bem é entrar num beco sem saída, numa situação que não explica nada.¹⁴⁵ Conforme explica o professor Nuno Ferro,

[...] o que é próprio do intelecto é a compreensão das possibilidades fora da relação que se pode estabelecer com elas, o que implica que ele apenas apreende possibilidades que se mantêm sem resolução, isto é, que admitem sempre a contrariedade, a possibilidade oposta, e que não atingem o contato com a realidade, que não contactam com ela.¹⁴⁶

O intelecto enquanto tal não produz nenhuma relação com as possibilidades que ele representa. A questão da liberdade, aliás, não se resume e nem pode ser reduzida a um conceito meramente intelectual.

Vale a pena sublinhar que lei (dever) e liberdade estão intimamente ligadas tanto no pensamento de Agostinho quanto no pensamento de Kierkegaard. N’*As Obras do Amor*, conforme exposto no segundo capítulo, nosso autor observa que o amor independente é aquele que se submeteu à transformação da eternidade em se tornando dever. O dever torna um homem dependente e, no mesmo instante, eternamente independente¹⁴⁷. Trata-se de, em liberdade, estabelecer a relação para com o amor como o fundamento, como o pressuposto para toda outra relação.

A condição humana é o ponto de partida para a noção de Kierkegaard de liberdade de escolha. A possibilidade de compreensão do conceito certamente não se dá pela cartilha aristotélica de definições. Kierkegaard cria, por meio de seus pseudônimos, uma atmosfera, um ambiente para, a seu modo, refletir e elaborar o conceito trabalhado. Em seu pensamento, aliás, a atmosfera determina o conceito e cada conceito possui uma atmosfera própria.

HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (org.). **The Cambridge Companion Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998, p. 249.

¹⁴⁵ FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 165.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 165-166.

¹⁴⁷ KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005, p. 56.

Em algumas obras, Kierkegaard, através de seus pseudônimos, toma a história de alguma figura humana e com uma análise das situações existenciais (às vezes extremas) por ela vivida cria uma ocasião de exame do conceito. Nosso autor personificava os problemas: sensualidade em Don Juan, dúvida em Fausto, desespero no Judeu errante, fé em Abraão, ser cristão em Paulo.¹⁴⁸ Em *O Conceito de Angústia*, o pseudônimo Vigilius Haufniensis investiga a questão da liberdade através da figura de Adão. A questão levantada é: como deve ser a liberdade humana para que se possa pecar?

4.3 O CONCEITO DE ANGÚSTIA

A questão do pecado hereditário foi discutida em *O conceito de Angústia* pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis. Para ele, em contrário a Agostinho, o pecado de Adão tem uma influência quantitativa. No entanto, o pecado é responsabilidade de cada pessoa e muda qualitativamente o seu estado. A compreensão desta distinção entre quantidade e qualidade é fundamental no desenvolvimento da investigação que o autor pseudônimo empreende na obra. Cada indivíduo tem a mesma posição de Adão quanto à inocência:

Quando se quer então afirmar que o pecado de Adão fez entrar no mundo o pecado do gênero humano, com isso ou se tem em mente algo de fantástico, com o que se elimina todo e qualquer conceito, ou se pode com o mesmo direito afirmá-lo de qualquer indivíduo que com seu primeiro pecado faz entrar a pecaminosidade. Arranjar um indivíduo que deve estar fora do gênero humano para inaugurar o gênero humano é um mito do entendimento, do mesmo modo que fazer começar a pecaminosidade de qualquer outro jeito que não pelo pecado. Com isso só se consegue retardar o problema, que naturalmente se voltará ao homem nº 2, ou melhor, ao homem nº 1, já que o nº 1, a rigor, passou a ser o nº 0.¹⁴⁹

Haufniensis denuncia que a tradição relativa ao problema do pecado hereditário buscou um desvio para explicar o pecado de Adão. Uma pressuposição fantástica que o coloca numa situação especial em relação a todos os outros homens. Nesse sentido, o primeiro homem goza da honra de ser superior a toda a humanidade ou da honra (duvidosa) de estar fora do gênero humano.¹⁵⁰ Ele foi colocado do lado de fora. Com esse artifício, conseguiu-se uma vantagem na explicação do pecado e suas consequências – e o debate histórico acerca da questão é fértil. No entanto, de acordo com o autor pseudônimo, obteve-se a vantagem

¹⁴⁸ KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010 p. 183.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 36.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 30.

esquecendo-se de questionar se tal estado fantástico de Adão realmente havia existido, o que seria o mínimo necessário para perdê-lo¹⁵¹. Nesse sentido, o empenho da reflexão histórica a respeito do tema não ganhou nada porque tirou conclusões de uma falsa premissa. Aquilo que explica Adão tem que ser explicação para o gênero humano e vice-versa.¹⁵²

Haufniensis explica que o pecado hereditário é na verdade o presente, a pecaminosidade. Esse ponto também é essencial. Adão é o único em quem a pecaminosidade não teria ocorrido, mas veio a ser por meio dele. Os homens posteriores a Adão não recebem o pecado sem terem uma responsabilidade sobre ele em termos qualitativos, ou seja, todo pecado incorre em responsabilidade. A pecaminosidade está no mundo desde o primeiro homem que pecou. Existe uma espécie de progressão quantitativa do pecado no mundo. Disso não resulta, segundo Haufniensis, que o homem participe do pecado de Adão de maneira a recebê-lo como uma pena. É necessário que haja o salto qualitativo do indivíduo, o salto que envolve decisão consciente. Conforme foi tratado anteriormente, trata-se de encaminhar mal a angústia e tomar uma decisão que altere o estado em que se encontra.

Para os conceitos tradicionais de primeiro pecado, segundo o autor de *O Conceito de Angústia*, o pecado de Adão condiciona a pecaminosidade como consequência. O pecado de qualquer homem pressupõe a pecaminosidade como condição. Na verdade, tanto para Adão como para qualquer homem, o primeiro pecado é a determinação qualitativa. O primeiro pecado é o pecado. Não há nada que determine o pecado. Cada um decide pelo salto, pela mudança qualitativa do não-pecado ao pecado, independentemente das circunstâncias. “A qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subitaneidade do enigmático.”¹⁵³ Admitir a determinação advinda do pecado de Adão para todos os seres humanos seria de certa forma limitar a liberdade humana. Com o primeiro pecado, o pecado entra no mundo. Isto vale tanto para Adão quanto para qualquer pecador. O pecado entra no mundo pelo salto, através da liberdade de quem decide cometê-lo. Como o primeiro pecado de Adão fez entrar nele a pecaminosidade, assim ocorre também com qualquer homem.¹⁵⁴ O autor de *O conceito de Angústia* conclui:

Já que a humanidade então não recomeça com cada indivíduo, a pecaminosidade do gênero humano adquire decerto uma história. Esta avança, entretanto, em determinações quantitativas, enquanto o indivíduo

¹⁵¹ Idem, p. 27.

¹⁵² KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010, p. 32.

¹⁵³ Ibidem, p. 32.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 35.

participa dela no salto qualitativo. O gênero humano não começa, portanto, do início com cada indivíduo - pois assim não haveria de maneira alguma o gênero humano -, porém cada indivíduo recomeça com o gênero humano.¹⁵⁵

Na condição particular de primeiro homem, Adão, ainda que não tivesse convivido com a pecaminosidade, em seu estado de inocência, encontra-se num estado de angústia. Neste estado, o espírito como que sonhando projeta sua própria realidade efetiva, que é nada. Trata-se de um sentimento que não se refere a nada.

Adão não pode compreender o que Deus diz quando anuncia a proibição e a consequência de uma possível desobediência. Mas nesse momento, como escreve Haufniensis, a angústia recebeu uma presa, foi alimentada. A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade, o que ele também não pode alcançar pela via do conhecimento. Ele não pode saber do que se trata. E a proibição o angustia progressivamente até o limite onde ele pressente que precisa encaminhar a angústia por um ato, um encaminhamento, ainda que não possa calcular ou prever com certeza as consequências da decisão. Trata-se do salto. De acordo com Roos,

o que está em jogo aqui não é apenas a pergunta sobre como o pecado veio a atingir o gênero humano, mas como o indivíduo particular veio a participar neste pecado. Em que medida pode-se falar em uma participação ativa do indivíduo no pecado? Ou então, extraindo implicações desta problemática, até que ponto pode ser-lhe atribuída responsabilidade no que diz respeito ao pecado original?¹⁵⁶

As questões discutidas nessa altura são cruciais para a compreensão do conceito de liberdade em Kierkegaard.

Confirmando o que Kierkegaard confessa sobre o objetivo de seu trabalho e o método que emprega para alcançá-lo, em que pese a escrita mais técnica e filosófica da obra, um dos principais objetivos de Kierkegaard ao publicar *O Conceito de Angústia* é o de provocar seu leitor a refletir sobre sua responsabilidade individual com relação ao problema ético-teológico do pecado original.¹⁵⁷

4.4 LIBERDADE DE ESCOLHA

¹⁵⁵ Ibidem, p. 36.

¹⁵⁶ ROOS, Jonas. Kierkegaard e antropologia entre angústia e desespero. **La Mirada Kierkegaardiana**, n. 1, 2008, p. 4.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 4.

Um dos sentidos do termo liberdade na obra de Kierkegaard é liberdade de escolha. Para os pensadores de tendência mais determinista, a liberdade de escolha é limitada. Por outro lado, outros intelectuais defendem a liberdade de indiferença, o que também suscita outras tantas questões. De acordo com Beabout,

uma ênfase exagerada na liberdade parece implicar arbitrariedade e o fim da ciência. Uma ênfase exagerada no determinismo causal parece implicar na queda da responsabilidade pessoal. A solução clássica para o problema da modernidade é a de Kant. Ele resolveu o problema dividindo o mundo em dois. O mundo da experiência é determinado cientificamente de acordo com as leis de causa e efeito. Mas no nível numênico, o self é livre. O efeito é que é possível ter um mundo determinado causalmente onde os indivíduos têm liberdade de escolha para que a responsabilidade moral seja salva, mas apenas separando o eu do mundo da experiência vivida.¹⁵⁸

Na filosofia transcendental de Kant, a liberdade não é mais passível de averiguação por parte das faculdades interiores e dentro da área da experiência interna do que pelos sentidos com os quais conhecemos e compreendemos o mundo.¹⁵⁹ De acordo com Arendt,

Kant salvou a liberdade deste duplice assalto através da distinção entre uma razão teórica ou “pura” e uma “razão prática” cujo centro é a vontade livre, pelo que é importante ter em mente que o agente dotado de livre-arbítrio, que é na prática importantíssimo, jamais aparece no mundo fenomênico, quer no mundo exterior dos nossos cinco sentidos, quer no campo da percepção interior mediante a qual eu percebo a mim mesmo.¹⁶⁰

Já Kierkegaard procura resolver o problema voltando ao seu esquema antropológico: o si-mesmo é dotado de paixões e desejos, com carne e facticidade, linguagem, memória e imaginação, está inserido no tempo, mas possui um aspecto de eternidade. A vida afetiva, e em particular a experiência de angústia, fornece uma visão da liberdade humana. É a atração simultânea e a repulsão de uma possibilidade futura que ainda não existe e não se pode prever. Essa angústia é a marca da liberdade humana.¹⁶¹ A respeito disto, afirma Beabout:

O eu humano está relacionado às possibilidades futuras na angústia, isto é, tanto pela atração quanto pela repulsão. Os humanos se afastam do desejável, mesmo quando se aproximam dele. Quando os humanos fogem do búfalo d’água, ou de qualquer coisa repulsiva, existe uma necessidade secreta de olhar para trás, de se aproximar. Essa angústia, a atração e repulsão simultâneas, é a marca de ser capaz. Nós nos aproximamos, embora

¹⁵⁸ BEABOUT, Gregory R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair.** Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 136-137.

¹⁵⁹ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 153.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 153.

¹⁶¹ BEABOUT, Gregory R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair.** Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

possamos nos virar. Nós fugimos, embora não precisemos. A angústia é a marca da possibilidade da possibilidade, que é a realidade da livre escolha.¹⁶²

Essa liberdade de escolha não é uma liberdade incondicionada. Alguém poderia pensar que a escolha é livre apenas se for arbitrária e totalmente imprevisível. No entanto, o fato de uma ação ser prevista, não significa que seja determinada causalmente. Nesse sentido, por exemplo, o fato de Jesus saber que Judas o trairia não significa que o discípulo não teve liberdade para agir. Da mesma forma, se o comportamento de alguém é totalmente imprevisível, isso não é necessariamente um sinal de que o comportamento é gratuito. Pode ser que as razões de suas ações ainda não tenham sido bem compreendidas pelo observador. O comportamento imprevisível de outra pessoa não é uma boa evidência de livre escolha. Em vez disso, o melhor acesso à liberdade de escolha é a autorreflexão fenomenológica. Uma escolha livre é aquela feita na angústia, isto é, quando a pessoa é atraída e repelida pela possibilidade futura. Desse modo, um dos significados de liberdade para Kierkegaard é ser capaz, possibilidade de possibilidade evidenciada pela angústia, ou seja, na visão do filósofo dinamarquês, o ser humano tem livre escolha.¹⁶³

Situado na raiz histórica do problema, Santo Agostinho opera uma distinção entre *liberum arbitrium* e *libertas*. A intuição do bispo de Hipona envolve obviamente uma apuração mais profunda, o que obviamente não é o escopo do presente trabalho. No entanto, tal distinção nos ajuda a compreender um dos sentidos em que o termo liberdade recebe na obra de Kierkegaard: quando o autor dinamarquês se refere à liberdade de escolha, o conceito se assemelha àquele que Agostinho chamou de *liberum arbitrium*. A este respeito, nos esclarece Jackson:

Apesar de todas as diferenças de Kierkegaard com Agostinho sobre razão e paixão, é crucial reconhecer que os dois homens falam de dois sentidos de liberdade. “Liberdade de escolha” (definida como a capacidade impessoal de fazer o contrário) é a condição formal do que Kierkegaard chama de “verdadeira liberdade” (definida como uma capacidade positiva, uma identidade pessoal, com conteúdo material real). A liberdade de escolha, o que Agostinho chama de “*liberum arbitrium*”, é um simples não constrangimento antes de escolher: a capacidade neutra de fazer X ou não fazer X. A verdadeira liberdade, que Agostinho chama de “*libertas*”, é a concretude moral que se adquire na e através da escolha de uma alternativa específica e, subsequentemente, vinculando-se a ela. A verdadeira liberdade é uma potência, “ser capaz”¹⁶⁴: um compromisso dinâmico para um fim

¹⁶² Idem, p. 139.

¹⁶³ Ibidem, p. 140-141.

¹⁶⁴ KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010, p. 48.

virtuoso, ao invés da indiferença formal como um meio inicial para esse fim.¹⁶⁵

O *liberum arbitrium* (livre-arbítrio) é identificado com a *indifferentia aequiliberi* (liberdade arbitrária ou indiferente), a liberdade do asno de Buridan¹⁶⁶. Essa seria a situação de toda pessoa diante da falta de critérios objetivos para garantir o bom resultado das decisões existenciais fundamentais. Conforme apontado muitas vezes neste trabalho, o conhecimento não é suficiente para ser parâmetro das escolhas realmente importantes da vida. Mesmo considerando a falta desses critérios e que toda decisão implique um salto, a liberdade incondicionada é uma ilusão e não pode ser encontrada em nenhum lugar do mundo. Kierkegaard rejeita a liberdade de indiferença. O conceito de liberdade deve ser pensado a partir da existência. Sempre há pressões, fatores emocionais e uma infinidade de circunstâncias que produzem tendências à ação. Na verdade, Kierkegaard não está interessado na liberdade em relação à ação externa¹⁶⁷, embora também haja menções desse sentido do termo na obra do danês. Em última análise, a liberdade, como escolha voluntária, acontece no eterno “agora” que irrompe no curso normal de determinada ação.¹⁶⁸

4.5 O INDIVÍDUO COMO SINÔNIMO DE LIBERDADE

O conceito de indivíduo é basilar no pensamento de Kierkegaard, que descreve a condição inicial do ser humano: é uma síntese de corpo físico, correspondente à finitude e alma, correspondente à infinitude, englobando o pensamento (tanto lógico quanto imaginativo), as emoções e a vontade (liberdade da vontade)¹⁶⁹. De acordo com Roos,

o conceito de indivíduo (*Den Enkelte*), ou indivíduo singular, é paralelo ao conceito de si-mesmo (*Selv*). A partir desse paralelo compreende-se que tornar-se um indivíduo significa exatamente efetivar a síntese de infinitude e

¹⁶⁵ JACKSON, Timothy. P. Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (org.). **The Cambridge Companion Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998, p. 247.

¹⁶⁶ De acordo com Abbagnano, Jean Buridan, mestre e reitor da Universidade de Paris na primeira metade do séc. XIV, foi discípulo de Ockham e é importante por algumas observações que antecipam o princípio de inércia da mecânica moderna. O caso do asno, que, posto entre dois feixes iguais de feno, morreria de fome antes de resolver qual dos dois comeria, não se encontra em suas obras. Encontram-se nela, porém, suas premissas. Buridan julga que a vontade segue, necessariamente, o juízo do intelecto. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 83.

¹⁶⁷ Para um aprofundamento do tema, ver Beabout, 1996, p. 151-158.

¹⁶⁸ POJMAN, Loius P. Kierkegaard on freedom and the scala Paradisi. **International Journal for Philosophy of Religion**, n. 18, p. 141-148, 1985, p. 142.

¹⁶⁹ WATKIN, Julia. **The A to Z of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham, Toronto e Plymouth: The Scarecrow Press, 2010, p. 284.

de finitude, do temporal e do eterno, de possibilidade e de necessidade, que constitui o ser humano. Todos nascemos humanos, mas temos de nos tornar um si-mesmo, ou seja, temos de nos tornar um indivíduo. Cada pessoa tem em sua existência vários elementos que não podem ser modificados (o polo da necessidade) e, ao mesmo tempo, tem possibilidades em aberto. O modo dessa relação é universal. Entretanto, o conteúdo da necessidade e da possibilidade é algo próprio de cada pessoa.¹⁷⁰

Tornar-se si-mesmo, tornar-se indivíduo e tornar-se subjetivo indicam ângulos diferentes de um mesmo processo, tal como finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, possibilidade e necessidade são aspectos da mesma síntese que constitui o ser humano.

No apêndice da obra póstuma *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*, Kierkegaard elabora algumas considerações sobre o conceito de indivíduo, opondo-o à noção de multidão, que vem a ser a mentira, enquanto que a verdade reside na interioridade de cada indivíduo. A multidão ou abstrações como “a humanidade” ou “os Indivíduos” são confusões que pretendem desprezar a condição de possibilidade de efetivar corretamente a síntese ou, em outras palavras, ser feliz, si-mesmo, amoroso e livre. Diz o autor dinamarquês:

Só é possível opor-se a esta confusão levando os homens, se possível, à consciência da sua individualidade - mas cada um de nós é certamente um homem individual! Todo o espírito um pouco sério instruído acerca do que é a edificação, toda a pessoa seja ela qual for, de elevada ou humilde condição, sábia ou simples, homem ou mulher, que se sentiu edificada e experimentou em si a presença de Deus, dar-me-á inteiramente razão de que é impossível edificar ou ser edificado *en masse*, mais ainda do que ser amado *en quatre* ou *en masse*: a edificação refere-se ao Indivíduo mais categoricamente ainda do que o amor. O indivíduo compreendido, não no sentido da distinção ou do talento especial, mas no sentido em que todo o homem, sem exceção, o pode e deve ser, deve pôr a sua honra em ser um Indivíduo, e nisso encontrará verdadeiramente a sua felicidade.¹⁷¹

A possibilidade de tornar-se indivíduo é universal e parte da própria constituição do ser humano. Cada pessoa é uma síntese e possui a dádiva (*gave*) e a tarefa (*opgave*) de pôr em equilíbrio sua síntese, trabalho que não pode ser transferido e nem dele se pode fugir, sob pena de consciente ou inconscientemente pender para um dos polos da síntese e instaurar o desespero. A noção de que o homem tem que tornar-se o que é, atualizando suas potencialidades, ou seja, a visão do si-mesmo, está presente em várias obras de Kierkegaard, embora os textos *O conceito de Angústia* e *A Doença para a Morte* estejam particularmente focados na natureza do si-mesmo, apresentando o esquema mais elaborado e esclarecedor do

¹⁷⁰ ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 132.

¹⁷¹ KIERKEGAARD, Søren A. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor** (Dois Tratados Ético-religiosos e O Indivíduo). Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 123-124.

conceito dentro da sua produção literária – até onde o estilo do danês pode ser esclarecedor – para, a partir deste núcleo, desenvolver suas relações com os fenômenos de angústia e desespero.

Em *A doença para a morte*, Anti-Climacus identifica o si-mesmo à liberdade. Ser livre, conforme expõe o autor, é alcançar o equilíbrio entre os polos da síntese que o constituem. No contexto dessa passagem da obra, o pseudônimo introduz a análise que fará das formas de desespero. Ser livre, aqui sinônimo de ser si-mesmo, é justamente não estar desesperado de forma nenhuma. Lemos no início da parte C do livro:

As formas do desespero devem poder ser determinadas de modo abstrato refletindo-se sobre os momentos dos quais o si-mesmo, enquanto síntese, se constitui. O si-mesmo é formado por infinitude e finitude. Mas esta síntese é uma relação, e uma relação que, embora derivada, se relaciona a si mesma, o que é liberdade. O si-mesmo é liberdade. Mas liberdade é o dialético nas determinações de possibilidade e necessidade.¹⁷²

A liberdade, no sentido de correta efetivação da síntese, ocorre quando o si-mesmo, ao escolher ser si-mesmo, assim se torna. Quando o si-mesmo abusa de sua liberdade de escolha, escolhendo ser algo diferente de si mesmo, o resultado é a desestabilização da síntese, e, conseqüentemente, o desespero.

De Silentio, autor de *Temor e Tremor*, desenvolve a ideia de que a fé deve ser uma forma inteiramente nova de interioridade. Como foi exposto, a fé autêntica pressupõe o movimento da infinitude, mas só se encontra além dele¹⁷³.

Dessa forma, talvez de maneira diferente do que parece pensar o senso comum, liberdade não é a capacidade de fazer o que se quer, mas, partindo de uma escolha livre, efetivar corretamente a síntese. Conforme explica Beabout:

O si-mesmo é liberdade no sentido de relação correta consigo mesmo, com os outros e com Deus. Esse tipo de liberdade não é meramente processual, como liberdade de escolha, mas é substantiva. Uma vez que o si-mesmo é autorreflexivo, social e religioso, a liberdade é ser si-mesmo, ou seja, assumir a responsabilidade por suas escolhas enquanto vive e age em relação correta com os outros e com Deus.¹⁷⁴

A liberdade de escolha é uma condição para ser si-mesmo. Cada um pode optar por simplesmente seguir o rebanho e não realizar o árduo esforço de refletir, de angustiar-se a

¹⁷² KIERKEGAARD, Søren A. **A doença para a morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

¹⁷³ GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a Relação Dialética entre a Razão e a Fé em Temor e Tremor. São Paulo: Fonte editorial, 2021, p. 351.

¹⁷⁴ BEABOUT, Gregory R. **Freedom and its misuses**: Kierkegaard on anxiety and despair. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 92.

caminho de tornar-se si-mesmo. Existem muitas formas de estar desesperado. No entanto, também a partir da condição baseada na liberdade, cada um pode decidir por ordenar sua vida no sentido de fazer o certo em oposição à ação errada fazendo surgir sua individualidade.

O esquema antropológico, que atravessa a obra de Kierkegaard e é um pressuposto para a explicação de muitos conceitos em seu pensamento, revela um aspecto do conceito de liberdade, a partir da polaridade possibilidade-necessidade, conforme explica Roos:

Quando a realização da síntese corretamente efetivada é vista sob a polaridade possibilidade/necessidade, ela é chamada de liberdade. Tornar-se livre obviamente não significa poder escolher qualquer coisa ou agir de qualquer modo; tornar-se livre é escolher a si mesmo, é escolher a realização da síntese, é assumir os elementos de necessidade que nos constituem e, ao mesmo tempo, relacionar-se com as possibilidades que estão em aberto. Liberdade, portanto, é uma relação, é a realização da síntese quando corretamente estabelecida. É nesse sentido que tornar-se um indivíduo é tornar-se livre.¹⁷⁵

Kierkegaard compreende que o ser humano tem liberdade de escolha. Todavia, à medida que alguém toma consciência da possibilidade de escolha, também toma consciência de que ser si-mesmo significa ser capaz de escolher e, a partir disso, escolher por efetivar corretamente a síntese. O fundamento existencial-filosófico da liberdade humana é, então, a possibilidade. Kierkegaard evita aqueles sistemas especulativos e teorias filosóficas que descrevem a vida do homem em termos de necessidade. O homem é livre, mas trata-se de uma liberdade relativa, finita e limitada, pois seu próprio ser é uma síntese de necessidade e possibilidade.¹⁷⁶

No pensamento de Kierkegaard, a vida humana, tal como ela é digna de ser vivida, é a vida que busca a liberdade de ser si-mesmo. Esta é a maior exigência da vida humana, no entanto, oferece a maior recompensa a quem opta pela aposta e o preço de percorrer o caminho de ser si-mesmo. As consequências da liberdade possuem vários nomes, de acordo com a perspectiva com que se olha: ser feliz, tornar-se si-mesmo, realizar-se, viver amorosamente. São vários aspectos do si-mesmo que se tornou aquilo para o qual ele foi feito, relacionando-se com O poder que estabeleceu a própria síntese com seus elementos e as implicações que derivam de suas possibilidades.

¹⁷⁵ ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 133.

¹⁷⁶ ROSELLÓ, Francesc T. **Poética de la libertad**. Lectura de Kierkegaard. Madrid: Caparros Editores, 1998, p. 41.

CONCLUSÃO

O problema da liberdade é um problema existencial. Trata-se de pensar o âmago da condição humana. Esta questão ocupou muitos filósofos ao longo da história, e Kierkegaard, de certa forma, está inserido na gama de filósofos que contribuíram para esta reflexão.

O esforço em compreender os conceitos cardeais do pensamento de Kierkegaard vem ocupando pesquisadores desde os primeiros tradutores alemães de sua obra e a partir das peculiaridades de seu contexto. A presente pesquisa mostrou alguns conceitos basilares das obras do autor que ajudam a sustentar e circunscrever o conceito de liberdade especialmente nas obras *O conceito de Angústia* e *A Doença para a Morte*, mas não somente. Outras obras publicadas e anotações pessoais do autor foram eventualmente citadas.

Em primeiro lugar, este trabalho procurou mostrar o método peculiar do autor dinamarquês, sua finalidade e seus caminhos. A partir daí, foi exposta a antropologia kierkegaardiana. Como consequência da condição humana, tal como entende o filósofo, foram expostos os conceitos de angústia e desespero. Este último é justamente a forma como a síntese que compõe o ser humano se desestabiliza, carecendo de uma resposta existencial que coloque em equilíbrio esta estrutura.

A seguir, foram exploradas as formas de restabelecimento da síntese, notadamente, fé e amor. A fé é o elemento que coloca a finitude e a infinitude na correta relação enquanto o amor é o vínculo entre finitude e infinitude, condição para que a síntese seja corretamente efetivada. Embora distintos, os conceitos de fé e amor são indissociáveis tanto no esquema teórico de Kierkegaard quanto na própria vida concreta.

O amor é o fundamento da liberdade. Tais conceitos também são basilares no corpo do pensamento de Kierkegaard e contêm o pavimento a partir do qual é possível compreender o conceito de liberdade como apresentado pelo autor.

Tal como aparece em Kierkegaard, tanto nas obras publicadas assinadas por ele, quanto nas obras pseudônimas e até nos Diários, o termo *liberdade* não é unívoco, apresentando, desse modo, mais de um sentido, conforme foi explorado.

A liberdade, condição que torna possível que o homem escolha se tornar um si-mesmo, equilibrando a síntese que o compõe, é condição de possibilidade do si-mesmo. No sentido mais próprio e fundamental, a liberdade é o próprio si-mesmo. Em outras palavras, o

ser humano livre é aquele que escolheu percorrer a árdua batalha de colocar seus elementos em correto equilíbrio, fundamentalmente relacionando-se com Aquele que pôs a própria relação, que é Deus, e alcançou este objetivo, na medida em que é possível, a partir de sua condição.

Evidentemente este esquema traz consigo muitas implicações e conseqüências conceituais, algumas das quais, conforme foi possível, no limite determinado pela presente tarefa, discutir e refletir.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **O livre arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **A graça (I)** – O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original. São Paulo: Paulus, 1998.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BEABOUT, Gregory R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA Sagrada. 141. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2001.

CAPPELØRN, Niels Jørgen *et al.* (ed.) **Kierkegaard's Journals and Papers** v. 6. NB11–NB14. Princeton University Press and Oxford: 2012.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1977.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FALTANDO um pedaço. Djavan. São Paulo: EMI Records, 1980.

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

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a Relação Dialética entre a Razão e a Fé em Temor e Tremor**. São Paulo: Fonte editorial, 2021.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

JACKSON, Timothy. P. Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will. *In*: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (org.). **The Cambridge Companion Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: A Formação do Homem Grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KIERKEGAARD, Søren A. **The journals of Kierkegaard**. Tradução de Alexander Dru. Oxford: Haepee Tobchbooks, 1959.

_____. **The Sickness unto Death**. Edição e tradução com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980b.

_____. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor** (Dois Tratados Ético-religiosos e O Indivíduo). Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Temor e Tremor**. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

_____. **O Conceito de Angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010.

_____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**, v. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**, v. II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **O Instante**: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial e Imutabilidade de Deus – Um discurso. Tradução de Álvaro L.M. Valls e Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: LiberArs, 2019.

_____. **A doença para a morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. No prelo.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

McGRADE, A. S. (org.). **Filosofia Medieval**. Tradução de André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

MONDIN, Battista. **O homem: quem é ele?:** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 1980.

MOONEY, Edward. F. **Knights of Faith and Resignation:** Reading Kierkegaard's Fear and Trembling. Albany: State University of New York Press, 1991.

PEGUEROLES, Juan. **El pensamiento filosófico de San Agustín.** Barcelona: Editorial Labor, 1972.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Ingrid Cruz de Souza Neves. Brasília: Editora Kiron, 2012.

POJMAN, Loius P. Kierkegaard on freedom and the scala Paradisi. **International Journal for Philosophy of Religion**, n. 18, p. 141-148, 1985.

POLITIS, Hélène. **Le Vocabulaire de Kierkegaard.** Paris: Elipses Édition Marketing S. A., 2002.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** patrística e escolástica, v. 21. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

ROOS, Jonas. Kierkegaard e antropologia entre angústia e desespero. **La Mirada Kierkegardiana**, n. 1, 2008.

_____. Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard. *In:* SPERBER, Suzi. (org.). **Presença do sagrado na literatura:** questões teóricas e de hermenêutica. Campinas: PUBLIEL, v. 4, p. 55-65, 2011.

_____. Religião e violência: um ensaio a partir do sacrifício de Isaac e alguns desdobramentos para pensar um conceito de religião. **Numen** – Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2018.

_____. **Tornar-se cristão:** paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo: Editora Liber Ars, 2019.

_____. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 6, p. 10-29, 2020.

_____. **10 lições sobre Kierkegaard.** Petrópolis: Vozes, 2021.

ROSELLÓ, Francesc T. **Poetica de la libertad.** Lectura de Kierkegaard. Madrid: Caparros Editores, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea.** Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Von. **Philosophical investigations into the essence of human freedom.** Tradução de de Jeff Love e Johannes Schmidt. New York: State University of New York Press, 2006.

SOUZA, Andre Chagas F. de. **10 lições sobre Leibniz**. Petrópolis: Vozes, 2015.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard**: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

VALLS, Álvaro L. M. **O que é ética**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Entre Sócrates e Cristo**. Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Kierkegaard cá entre nós**. São Paulo: Editora Liber Ars, 2012.

_____. **Kierkegaard não era um homem sério!** Sobre alguns alemães, sobre alguns discursos, e sobre a mãe do filósofo. São Paulo: Editora Liber Ars, 2019.

VERNANT, J. P. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WATKIN, Julia. **Kierkegaard**. Reed. London, New York: Continuum, 1997.

_____. **The A to Z of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham, Toronto e Plymouth: The Scarecrow Press, 2010.