

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Ana Alice Matiello Coelho

**A RELAÇÃO ENTRE PARADOXO ABSOLUTO E OS CONCEITOS DE PECADO,
FÉ, INDIVÍDUO E AMOR**

Filosofia da Religião e Dialética em Kierkegaard

Juiz de Fora

2014

Ana Alice Matiello Coelho

**A RELAÇÃO ENTRE PARADOXO ABSOLUTO E OS CONCEITOS DE PECADO,
FÉ, INDIVÍDUO E AMOR**

Filosofia da Religião e dialética em Kierkegaard

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora

2014

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

MATIELLO COELHO, ANA ALICE.

A RELAÇÃO ENTRE PARADOXO ABSOLUTO E OS CONCEITOS DE PECADO, FÉ, INDIVÍDUO E AMOR : FILOSOFIA DA RELIGIÃO E DIALÉTICA EM KIERKEGAARD / ANA ALICE MATIELLO COELHO. -- 2014. 108 p.

Orientador: JONAS ROOS

Coorientador: PAULO AFONSO DE ARAÚJO

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. FILOSOFIA DA RELIGIÃO. 2. DIALÉTICA. 3. PARADOXO ABSOLUTO. 4. PECADO E FÉ. 5. INDIVÍDUO E AMOR. I. ROOS, JONAS, orient. II. DE ARAÚJO, PAULO AFONSO, coorient. III. Título.

Ana Alice Matiello Coelho

**A RELAÇÃO ENTRE PARADOXO ABSOLUTO E OS CONCEITOS DE PECADO,
FÉ, INDIVÍDUO E AMOR**

Filosofia da Religião e dialética em Kierkegaard

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestrado

Aprovada em 25 de fevereiro de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jonas Roos (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Ilana Viana do Amaral

Universidade Estadual do Ceará

DEDICATÓRIA

Aos meus familiares e amigos por todo amor e carinho durante essa trajetória da minha vida.

À memória de meu pai

Ao Professor Jonas Roos pela compreensão e por nossas conversas, sendo determinante para a realização desse projeto.

AGRADECIMENTOS

Ao meu Senhor Jesus Cristo e a minha Nossa Senhora aos quais consagro o meu coração

A minha mãe e aos meus irmãos pelo amor que me fortalece integralmente.

Ao professor Jonas Roos pela amizade, sinceridade e por todo conhecimento transmitido.

Ao Murilo Rezende pelo amor, paciência, conversa e compreensão em todos os momentos.

Aos colegas do PPCIR Nicolay Andrade, Humberto Quaglio, Rômulo Gomes de Oliveira, Sueli Martins, Carol Bastos por toda a ajuda.

A Fapemig pelo incentivo da bolsa concedida viabilizando a efetivação desse projeto.

A todos que contribuíram para a realização desse projeto.

Esse esforço meu tem sido interpretado como ódio, como arrogância e orgulho monstruosos; eu creio, e sigo crendo, que isto é Cristianismo e amor ao próximo.

S. A. Kierkegaard

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PRIMEIRO CAPÍTULO: Johannes Climacus e o Paradoxo Absoluto	14
1. Johannes Climacus: a dialética da ironia e a ironia da dialética.....	14
2. Os projetos A e B: os conceitos do eterno e da verdade sob a perspectiva filosófica.....	17
3. Os projetos A e B: o conceito de pecado sob a perspectiva filosófica.....	19
4. O movimento dialético entre os projetos A e B.....	21
5. Climacus e Sócrates: a paixão paradoxal da inteligência.....	23
6. A não-verdade ou o pecado a partir da categoria da existência.....	26
7. O Amor como igualdade e compreensão.....	27
8. Climacus e o Paradoxo Absoluto: o escândalo e a fé.....	30
9. Climacus e o Instante: o eterno e o histórico.....	34
SEGUNDO CAPÍTULO: Pecado e Fé	38
1. Vigilius Haufniensis: A correspondência entre atmosfera e conceito.....	38
1.1 A angústia e o salto qualitativo.....	40
1.2 A síntese natural e espiritual do ser humano.....	41
1.3 Instante – a categoria da liberdade histórica e do espírito.....	44
1.4 O desfecho da angústia no indivíduo.....	45
2. Anti-Climacus: a síntese do ser humano e a sua desestabilização (desespero).....	47
2.1 A dialética entre desespero e pecado na categoria estético-ética.....	51
2.2 A dialética entre pecado e fé na categoria do espírito.....	52
3. Johannes de Silentio: Dialética negativa e paradoxo formal.....	54
3.1 Johannes de Silentio: A atmosfera da fé.....	55
3.2 A fé analisada pelas categorias estética e ética.....	57
3.3 O cavaleiro infinito (primeiro movimento) e o cavaleiro da fé (duplo movimento)....	60

3.4 Angústia, tribulação e paradoxo.....	63
3.5 A categoria do paradoxo demoníaco (pecado) e do paradoxo divino (em virtude do absurdo).....	65
TERCEIRO CAPÍTULO: Indivíduo e Amor.....	67
1 Anti-Climacus: o eixo das polaridades na síntese natural e na síntese do espírito.....	67
1.1 O eterno como base do desespero.....	68
1.2 O desespero refletido sobre os momentos da síntese – infinitude e finitude.....	70
1.3 O desespero refletido sobre os momentos da síntese – possibilidade e necessidade....	74
1.4 Absurdo, paradoxo e possibilidade de escândalo na realidade do tornar-se si-mesmo.....	81
2. O tornar-se si-mesmo e comunicação indireta em Climacus.....	86
2.1 A dialética da comunicação – a dupla reflexão.....	89
2.2 Tornar-se si mesmo: o esforço contínuo e a eternidade.....	92
3. O fundamento oculto do amor cristão.....	95
3.1 O dever de amar – diferença e igualdade.....	97
3.2 A Plenitude do Amor no Paradoxo.....	101
CONCLUSÃO.....	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106

RESUMO

A pesquisa em questão procura compreender a relação entre o Paradoxo Absoluto e os conceitos cristãos de pecado, fé, indivíduo e amor no pensamento de Kierkegaard. Analisar-se-á a conexão do Paradoxo Absoluto em correspondência com cada conceito específico para, em seguida, compreender os conceitos kierkegaardiano em articulações polares de modo a esclarecer a dialética que perpassa o seu pensamento e, ao esclarecer estes conceitos fundamentais do Cristianismo na perspectiva dialética, compreender-se-á o próprio conceito de Cristianismo em Kierkegaard.

Palavras-chave: *Filosofia da Religião, Dialética, Paradoxo Absoluto, Pecado, Fé, Indivíduo, Amor.*

ABSTRACT

This research seeks to understand the relationship between the Absolut Paradox and the Christian concepts of sin, faith, individuality and love in the thinking of Kierkegaard. The link of the Absolut Paradox to each concept will be analyzed, forming the basis for an understanding of Kierkegaard's concepts as a series of polarities. This will help to elucidate the dialectic that runs through all his thinking, producing a dialectical perspective on the cardinal concepts of Christianity that is by itself an understanding of the concept of Christianity in Kierkegaard's thought.

Keywords: *Philosophy of Religion, Dialectic, Absolute Paradox, Sin, Faith, Individual, Love*

INTRODUÇÃO

O Paradoxo Absoluto (Deus-homem) é o conceito chave desta pesquisa, antes de estabelecer qual é a sua relação com os conceitos cristãos: pecado, fé, indivíduo e amor; será analisado o que propriamente é o Paradoxo Absoluto a partir da obra *Migalhas Filosóficas* do pseudônimo Climacus. Este conceito em si é um grande desafio para a pesquisa, pois ao mesmo tempo em que ele se revela ele se oculta. No ponto de vista de Climacus, há um *novo modo* de conhecimento que implica na admissão dos limites de compreender o conceito quando se pretende analisá-lo a partir dos pressupostos meramente imanentes da razão humana. O Paradoxo Absoluto não é um conceito ao lado de outros conceitos, ou seja, ele não é uma quantidade que se acrescenta ao pensamento, mas uma nova qualidade que se introduz na realidade do ser humano ao fundamentar e perpassar toda uma nova estrutura de sentido à vida humana.

O pensamento dialético de Kierkegaard nos proporciona um saber aproximativo do Paradoxo, porque ele não se esgota em uma definição objetiva e direta, pois o conceito em si mesmo subentende a dupla reflexão ao unir duas realidades que não podem estar unidas como, por exemplo, Deus-Homem ou eternidade e temporalidade. Se o próprio Paradoxo é o sinal da contradição para o pensamento humano, então, os conceitos que são fundamentados por ele, também carregarão essa dupla reflexão ou essa nova qualidade. Desse modo, a conexão entre os conceitos de pecado e fé no Segundo Capítulo¹, e indivíduo e amor no Terceiro Capítulo², será analisada dialeticamente a fim de mostrar que o fundamento dos conceitos mantém a mesma estrutura paradoxal, o que equivale dizer que estes conceitos não devem ser compreendidos de modo direto e objetivo, mas igualmente pela dupla reflexão que pressupõe o salto qualitativo e a atmosfera adequada³.

Os pseudônimos de Kierkegaard ajudam a avaliar as diversas nuances dos conceitos por partirem cada um de um ângulo específico a fim de mostrar a dinamicidade e dialética dos conceitos. Farei uma analogia, um tanto arriscada⁴, utilizando-me de uma imagem que Kierkegaard utiliza no *Conceito de Ironia* a fim de tentar esclarecer a relação dos

¹ Os conceitos de pecado e fé serão analisados nas obras: *O Conceito de Angústia* de Haufniensis, *A Doença para a morte* de Anti-Climacus e *Temor e Tremor* de Johannes de Silentio.

² Os conceitos de indivíduo e amor serão analisados nas obras: *A Doença para a morte* e *Prática no Cristianismo* de Anti-Climacus e *As Obras do Amor* de Kierkegaard.

³ A Atmosfera adequada ou a disposição de ânimo corresponde ao conceito de *Stemming* de Kierkegaard. Esse conceito é crucial em seu pensamento porque introduz a diferença entre um pensamento filosófico que trabalha a partir de conceitos cristalizados metafisicamente, e um pensamento filosófico que trabalha a partir de conceitos que são compreendidos na dinâmica entre a realidade ideal e imutável e a realidade concreta e contingente.

⁴ Pois não se deve confundir de que se trata de duas realidades qualitativamente diferentes o paradoxo e a ironia.

pseudônimos com o Paradoxo Absoluto. Kierkegaard mostra como uma personalidade irônica é difícil de ser captada justamente por ser irônica. Ou seja, o exterior não está em unidade harmônica com o interior, desse modo, somente por este ângulo de refração é que pode ser compreendida. A fim de esclarecer isto, Kierkegaard faz alusão a uma gravura que representa a tumba de Napoleão, em suas palavras:

Duas altas árvores margeiam o quadro. Não se vê mais do que isto, e o observador superficial não enxerga nenhuma outra coisa. Entre as duas árvores há um espaço vazio; quando o olhar segue os contornos que delimitam o vazio, subitamente aparece deste nada o próprio Napoleão, e a partir de então é impossível deixar de vê-lo. O olhar que o viu uma vez o vê então sempre, com uma necessidade quase angustiante. Assim também com as réplicas de Sócrates. A gente ouve os seus discursos do mesmo modo como a gente vê as árvores, suas palavras significam aquilo que o som delas enuncia, assim como as árvores são árvores, não há nenhuma sílaba que nos acene com uma outra interpretação, assim como não há um único traço que indique Napoleão, e, contudo, este espaço vazio, este nada é o que esconde o mais importante⁵.

A analogia que me permito fazer aqui consiste no fato de que o Paradoxo Absoluto, que obviamente não é ironia, mas é uma relação de descontinuidade, não se torna passível de conhecimento pela imediatidade. Anti-Climacus, em *Prática no Cristianismo*, afirma que Deus-homem é o sinal da contradição, ou seja, pela via da imediatidade ou pela comunicação direta não se apreende o sinal que intrinsecamente contém a contradição em si mesmo⁶. O contato da descontinuidade da exterioridade e interioridade em Sócrates com a descontinuidade da realidade divina e da realidade humana em Cristo, não significa transformar a descontinuidade de Sócrates na descontinuidade de Cristo, mas em estar atento à crítica de Kierkegaard sobre as interpretações que pretendem compreender Sócrates em sua imediatez, pois não deixa de ser uma crítica indireta sobre as interpretações que pretendem compreender o Paradoxo Absoluto da mesma maneira. Kierkegaard sobre Sócrates nos diz: “nem os contemporâneos de Sócrates conseguiram captá-lo em sua imediatez⁷”. E Climacus sobre Cristo nos diz:

Só que ver esta forma exterior era uma coisa terrível: andar com ele como um de nós e a cada instante em que faltasse a fé ver somente a forma do servo. Assim, quando o mestre, morrendo, se afastar do discípulo, a memória poderá reproduzir sua forma, mas não é por isso que ele crê, mas sim porque

⁵ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia*: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução, Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 30-31.

⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 124-125.

⁷ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia*: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução, Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 25.

recebeu do mestre a condição, por isso ele revê o deus no quadro confiável da recordação. Assim é o discípulo que está ciente de que, sem a condição, nada teria visto, já que a primeira coisa que compreendeu foi que ele mesmo era a não-verdade⁸.

Esta descontinuidade é a razão pela qual Sócrates e Cristo não podem ser apreendidos diretamente. Em Sócrates porque a sua interioridade está separada da exterioridade, e em Cristo por que a divindade e a humanidade (Deus-homem) estão unidas. Portanto, como Kierkegaard atravessa as definições da personalidade de Sócrates pelo testemunho de seus contemporâneos e comentadores e encontra uma série de definições contraditórias a respeito de Sócrates, Kierkegaard nos mostra justamente o quanto estas definições são importantes para captar o ângulo de refração onde se encontra a ironia.

Neste sentido também procuro mostrar como cada pseudônimo de Kierkegaard estão dialeticamente articulados em suas abordagens negativas, formais, positivas e ideais do Paradoxo Absoluto, e que, portanto, ajudam a captar o ângulo de refração onde ele se encontra em cada conceito específico.

⁸ Kierkegaard, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 95.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Johannes Climacus e o Paradoxo Absoluto

“A conexão secreta é mais forte do que a aparente”

Heráclito

1. Johannes Climacus: a dialética da ironia e a ironia da dialética.

Kierkegaard nos diz que Hegel é um Climacus, pois não invade os céus como os gigantes empilhando montanhas sobre montanhas, mas sobe até eles por meio de silogismos⁹. Esta ideia alude ao próprio nome de Johannes Climacus, pois ele é uma referência a João da Escada (século VI), um monge no mosteiro do Sinai¹⁰, cuja obra propõe instruir cada passo na escada de Jacó para o crescimento na vida espiritual. No entanto, Evans nos diz que Climacus e João da Escada são diferentes na medida em que Climacus não realiza em sua existência a ascensão espiritual¹¹.

Na obra *Migalhas Filosóficas* Climacus se propõe, então, apenas responder estas três questões iniciais: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna”? “Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente”? “Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico”? A questão que está implícita aqui é certamente *o como* estabelecer uma relação entre duas instâncias opostas, neste caso, eternidade e temporalidade.

Climacus discute com a tradição socrático-platônica, a respeito da relação entre eternidade e temporalidade, quando intenta realizar um novo projeto que lhe seja oposto. No entanto, Climacus não discute apenas com a tradição do pensamento grego, mas também com o idealismo alemão que marcou a tendência do espírito moderno. Como aponta Roos:

Climacus constrói um projeto de pensamento que se opõe ao socrático/platônico. A polêmica traçada nas entrelinhas de *Migalhas*

⁹ KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7 Index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78. (versão eletrônica). p. 2.209 (II A 335).

¹⁰ João da Escada é o autor da obra: *The Ladder of Divine Ascent*. New York: Harper, 1959. Ibidem, p. 2.572.

¹¹ EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. p. 8-9.

Filosóficas, no entanto, não se refere apenas ao platonismo. Climacus está convencido de que o idealismo hegeliano é continuação do platonismo¹²

O alvo de Climacus, desse modo, não é somente a tensão com o pensamento socrático-platônico, mas o problema de interpretar o Cristianismo como uma continuação da cosmovisão grega. Assim, Climacus chama de projeto A a cosmovisão grega que relaciona as polaridades da realidade de modo a, em última análise, dissolver o temporal no eterno – poderíamos também ali incluir os seus reflexos no idealismo. Por isso, é preciso saber realizar a distinção destas cosmovisões quando se trata do Cristianismo, pois com ele entra no mundo um novo modo de relação entre as polaridades, e que, portanto, se não se faz a correta distinção, não se pode esclarecer corretamente sua conceituação.

Neste sentido, Climacus elabora o projeto B em oposição ao projeto A. Por outro lado, é necessário esclarecer a ironia de Climacus ao estabelecer a oposição entre projeto A e projeto B quando, na verdade, não se trata de uma oposição lógica, mas de uma *distinção qualitativa* entre os projetos. Esta afirmação se mostra com mais fundamento quando analisamos os conceitos do *eterno* e da *verdade*.

No projeto A, a relação entre eterno e temporal é diferente do projeto B. No pensamento socrático-platônico o temporal não tem uma qualidade decisiva na aquisição da verdade, ele é apenas uma ocasião para descobrir a verdade que já estava no indivíduo *desde toda a eternidade*. Quando Climacus realiza a passagem para o projeto B, ele diz que a aquisição da verdade deverá então ter uma qualidade decisiva no tempo e na eternidade. “O instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser neste instante”¹³.

Quando Climacus diz que: “porque o eterno, que antes não existia, vem a ser neste instante”, parece haver contradição com a afirmação de que no projeto A a verdade está presente desde toda a eternidade. Por outro lado, não é contraditório se compreendermos que agora Climacus assume um novo paradigma do eterno, e este novo paradigma é o que outrora não existia no projeto A. Sendo assim, não se trata de uma contradição lógica entre o eterno A e o eterno B, mas de, na qualidade do Instante, onde o novo paradigma do eterno é posto,

¹² ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a Existência sob Juízo e Graça em Søren Kierkegaard*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007. p. 89.

¹³ KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p 32.

recolocar-se a relação polar entre eternidade e temporalidade *de um novo modo*, onde agora o temporal ganha qualidade decisiva na aquisição da verdade dada pela eternidade.

O conceito de verdade, deste modo, é afetado nesta nova relação, mas da mesma maneira que não há uma contradição lógica entre o eterno A e o eterno B, assim também sucede com a verdade. Não se trata de pensá-la em oposição à cosmovisão grega, mas em dar-se conta de que agora ela recebeu uma nova qualidade dada no Instante.

Observa-se a ironia de Climacus ao querer num primeiro momento definir a oposição lógica entre os projetos, mas, num segundo momento, buscar ele mesmo se esquivar da oposição, de modo a não nos dar nenhum elemento de mediação entre um e outro. Ou seja, o oposto do projeto A não é o não-A, mas B, de modo que B recebe uma nova qualidade que se diferencia da mera oposição lógica entre o projeto A. Quando não se esclarece esta diferença qualitativa entre A e B, pode-se correr o risco de compreender o projeto B como uma oposição lógica ao projeto A. No entanto, quando Climacus mostra a sua auto-contradição, ou seja, aquilo que ele faz (estabelece a oposição entre A e não-A) é diferente daquilo que ele fala (a oposição é B), chega-se no limite da ideia, pois não se pode deduzir B se só tem acesso a A e não-A. Então, a ironia consiste no fato de que Climacus constrói o projeto B em oposição ao projeto A, mas ao mesmo tempo ele mostra indiretamente a contradição que há nisto. Observa-se:

Aí está, pois, o meu projeto! Mas talvez alguém diga: ‘é o mais ridículo de todos os projetos, ou melhor, tu és o mais ridículo de todos os fazedores de projeto; pois se alguém projeta uma tolice, pelo menos continua verdadeiro o fato de que foi ele que a projetou; (...)’¹⁴.

Não é esquisito que haja algo assim, a respeito do qual cada um que o conhece sabe ao mesmo tempo que não foi ele que o inventou, sem que este “passe-adiante” se interrompa ou possa interromper-se, ainda que se perguntasse a todos os homens? E no entanto esta singularidade me encanta ao máximo, dado que ela faz a prova da correção de minha hipótese e a demonstra¹⁵.

Quando percebemos as notícias que Climacus nos fornece sobre a sua obra e sobre a sua própria intenção nela, não é difícil notar que ele reverte a acusação em defesa de si mesmo. Assim, do fato de que ninguém pode assumir que este projeto B é um invento próprio de qualquer homem, segue-se que, mesmo compreendido, ele não foi inventado e neste *não é meu e nem seu*, Climacus aponta para a contradição do que ele mesmo está fazendo.

¹⁴ Ibidem, p. 42.

¹⁵ Idem.

Com isto, Climacus sinaliza ao leitor que o projeto B não é uma oposição lógica ao projeto A, senão qualquer um poderia inventá-lo, pois basta pisar com o pé direito onde Sócrates pisa com o esquerdo e vice-versa. No entanto, se assumimos que se trata de uma *diferença qualitativa* assumimos que ela não se deixa mensurar. Esta *diferença qualitativa* do projeto B será analisada a partir de dois conceitos que são, no limite, correspondentes: o do Paradoxo Absoluto e do Instante.

Sendo assim, eu irei analisar a diferença qualitativa entre os projetos a partir de duas perspectivas. A primeira abordagem consiste no aspecto filosófico de cada projeto, a partir de um paradigma socrático-platônico e a partir de um paradigma cristão, no sentido de como Climacus chega até ele através do Paradoxo. Ambos os paradigmas discutem o fundamento último da realidade e os meios possíveis e necessários de acesso a esse fundamento.

A segunda abordagem consiste no aspecto existencial, em outras palavras, analisar *o que* dentro do indivíduo compreende que não compreende, como também, *o que* dentro do indivíduo compreende a si mesmo naquilo que compreende. Nesta segunda abordagem eu recorro ao Sócrates irônico de Kierkegaard na obra *O Conceito de Ironia*, pois o problema da verdade não é mais abordado a partir de um problema abstrato, especulativo, como um gigante ajustando montanhas sobre montanhas, mas a partir da *paixão paradoxal da inteligência*. Por isso o Sócrates de Kierkegaard nos ajuda a compreender o estado do problema. Mesmo que Climacus não realize a distinção, no instante do paradoxo do conhecimento ele claramente aborda Sócrates como portador deste problema crucial que o particulariza ao invés de abrangê-lo numa linha de pensamento como antes.

Iniciamos, então, com o aspecto do pensamento filosófico.

2. Os projetos A e B: os conceitos do eterno e da verdade sob a perspectiva filosófica

No que diz respeito ao conceito da *verdade*, a partir do ponto de vista filosófico, Climacus se refere a uma questão propriamente socrática: “Em que medida pode-se aprender a verdade¹⁶”. E a “proposição polêmica” socrática constitui-se no seguinte:

É impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar. Sócrates resolve a dificuldade explicando que todo aprender,

¹⁶ Pergunta socrática: “Em que medida pode-se aprender a virtude?” Kierkegaard, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 27.

todo procurar, não é senão um recordar, de sorte que o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que sabe. A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele. Sócrates desenvolve então esta idéia, e nela se concentra propriamente o *patos* grego, já que ela se torna uma prova da imortalidade da alma, prova retrógrada, bem entendido, isto é, uma prova da preexistência da alma¹⁷.

Este é o projeto A, onde o instante do aprendizado da verdade significa a *ocasião*, pois o mestre apenas ajuda o discípulo a *relembrar* a verdade que desde toda a eternidade já estava presente nele. Desse modo, Climacus afirma que Sócrates foi uma parteira, não porque ele tinha o *positivo*, mas “porque se dava conta de que esta relação é a mais alta que um homem pode ter com outro¹⁸”. Isto significa que no instante em que o discípulo aprende a verdade ele se ocupa com ela e não com o mestre que auxiliou no seu nascimento¹⁹. Em analogia a isto nota-se que a felicidade eterna do pensamento socrático-platônico, referido por Climacus, não é baseada no histórico – uma vez que ele representa a ocasião – mas na própria eternidade, dado que a verdade estava lá, no discípulo, *desde toda a eternidade*. Assim o histórico está escondido no eterno e a tensão entre tempo e eternidade é, de certo modo, resolvida.

No entanto, quando Climacus define o novo discípulo como a *não-verdade*, em oposição ao discípulo socrático-platônico (que é a verdade), ele busca mostrar a cisão entre eterno e tempo no momento em que o novo discípulo em seu estado de *não-verdade*, não consegue encontrar em nenhuma espécie de ascese intelectual a verdade ou o eterno dentro de si. Além do mais, se o discípulo é a *não-verdade*, deve faltar a ele também a condição de se perguntar pela verdade, “pois sucede com a condição para se compreender a verdade o mesmo que com o poder perguntar sobre ela: a condição e a pergunta contêm o condicionado e a resposta”²⁰.

Assim o mestre no projeto B deve ir além de Sócrates, pois o mestre não somente revela que o discípulo é a *não-verdade*, mas também trás consigo a condição para o discípulo aprendê-la, e isto nenhum homem pode fazer pelo outro, pois todo ensinamento pressupõe que a condição para aprender já está presente no discípulo. Doravante, trata-se de recriar o

¹⁷ Ibidem, p. 27 - 28.

¹⁸ Ibidem, p. 29.

¹⁹ Como elucidava Roos: “A relação com Sócrates ou quem quer que seja o mestre é contingente. Tomando a analogia socrática, o mais importante no parto não pode ser a parteira, mas é a criança que nasce, e a ninguém ocorreria o absurdo de pensar que foi a parteira que gerou a criança. Seria um mal entendido tragicômico se, uma vez feito o parto, a mãe se ocupasse mais com a parteira do que com a criança que veio à luz. A contingência do mestre é inerente à maiêutica”. ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a Existência sob Juízo e Graça* em Søren Kierkegaard. São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2007. p. 93.

²⁰ Kierkegaard, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 34.

discípulo para, a partir de então, ensinar-lhe a verdade e isso é algo que só o deus poderia fazer. E logo veremos que Climacus chamará a não-verdade de pecado.

3. Os projetos A e B: o conceito de pecado sob a perspectiva filosófica

Neste momento, Climacus salta sutilmente do movimento de oposição ao projeto A para a mudança qualitativa envolvida no pecado. Quando Climacus denomina a não-verdade de pecado ele introduz um novo elemento na antropologia humana que é radicalmente diferente da antropologia do pensamento socrático-platônico, na qual cada indivíduo possui a verdade desde toda a eternidade e tem igualmente a condição para conhecê-la. A não-verdade, de Climacus, implica na ausência da própria condição para compreender a si mesmo como não-verdade ou pecado. Somente aquele que se colocou como culpado, isto é, virou as costas para a verdade colocando-se sob uma outra condição, precisa receber da própria verdade a correta condição para compreendê-la.

O mestre é então o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a este estado (o de ser a não verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*²¹.

Desse modo, a mudança qualitativa não se dá por *força de oposição*, pois se isso fosse possível qualquer pensador, pela via da oposição ao projeto socrático-platônico, conscientizar-se-ia do pecado. A partir de então as categorias do projeto B não nascem simplesmente da oposição com o projeto A, pois envolvem o próprio Paradoxo. Seus traços característicos consistem agora, em primeiro lugar, no estado da não-verdade ou pecado como condição posta pelo próprio aprendiz, e não pelo deus ou por mero acaso e fatalidade do destino, uma vez que se considera a verdade como a condição essencial ao indivíduo.

Isto não pode ter acontecido por parte do deus (pois seria uma contradição), nem por uma casualidade (pois seria uma contradição que o inferior pudesse sobrepor-se ao superior); é preciso, então, que isto tenha acontecido por causa do próprio aprendiz²².

Além disso, uma vez posto no pecado ou na não-verdade, não é possível libertar a si mesmo desta condição, pois aquilo que o discípulo tem em mãos para se libertar é aquilo

²¹ Ibidem, p. 35.

²² Ibidem, p. 34.

mesmo que o aprisiona. Desse modo, o projeto B implica que o mestre não somente traga a verdade e a condição para aprendê-la, mas que ele seja um *salvador, libertador e reconciliador*.

Agora, como devemos chamar esse mestre que lhe dá novamente a condição e, com esta, a verdade? Vamos chamá-lo um *salvador*, pois ele salva o aprendiz da não-liberdade, salva-o de si mesmo; um *libertador*, pois liberta aquele que se tinha aprisionado a si mesmo, e ninguém, em verdade, acha-se tão terrivelmente cativo, e de nenhum cativo é tão impossível evadir-se como daquele no qual o indivíduo mesmo se mantém (...) pela não liberdade ele se tornara culpado de alguma coisa, e se aquele mestre lhe dá a condição e a verdade, então ele é justamente um *reconciliador*, que retira a cólera que paira sobre a culpa²³.

E cabe ao discípulo se *converter, arrepender e renascer*.

Ao receber, no instante, a condição, seu caminho tomou a direção oposta ou se inverteu. Vamos chamar a esta mudança de *conversão*. (...) Na medida em que se encontrava na não-verdade por sua própria culpa, esta conversão não pode suceder sem ser admitida na sua consciência, ou sem que ele se torne consciente de que aquilo era por sua própria culpa. E com esta consciência despede-se de seu estado anterior. Mas como é que a gente se despede, senão com a tristeza na alma? Entretanto, aqui esta tristeza é por ter ficado tanto tempo no estado anterior. Vamos chamar esta tristeza de *arrependimento*. (...) Na medida em que era a não-verdade e agora, graças à condição, recebe a verdade, opera-se nele uma mudança, como a do não-ser para o ser. Mas esta passagem do não ser para o ser é a do nascimento. Mas o que existe não pode nascer, e contudo ele nasce. Chamemos de *renascimento* esta passagem pela qual o discípulo vem ao mundo uma segunda vez²⁴.

A partir destas novas categorias de compreensão, Climacus começa a nos dar notícia dos limites de sua própria compreensão. Assim, o que o preocupa é que de fato o indivíduo venha a perceber que há *uma diferença* com a qual a compreensão tem de lidar. Em suas palavras:

Mas quem é, afinal de contas, que deverá pensar isto? É evidente que tem que ser o renascido, pois se o não renascido o fizesse, isto seria certamente um absurdo; e não seria bastante ridículo que esta idéia ocorresse ao homem que não é renascido?²⁵.

²³ Ibidem, p. 37.

²⁴ Ibidem, p. 39.

²⁵ Ibidem, p. 41.

Neste sentido a verdade do projeto B é analisada a partir do ponto de vista do não-renascido, e por tal razão, Climacus se escusa de responder a pergunta *do que* ele compreende buscando discutir apenas o que são essas categorias em seu âmbito conceitual.

4. O movimento dialético entre os projetos A e B

A dialética de Climacus, desse modo, se detém onde ele mesmo se deteve. Por isso, qualquer um que procura por uma resposta positiva sobre a relação entre eternidade e tempo há de notar que Climacus não compreende esta relação senão pela dialética negativa. Climacus sabe que a dialética é o poder vital do projeto B, ou ainda, em sua roupagem histórica, do Cristianismo²⁶, mas também a dialética é uma aproximação do problema eternidade e tempo e não a sua resolução última.

Se não estivesse claro que a dialética é uma *aproximação*, ela poderia ser tomada como o resultado último do problema. Sendo assim, qualquer pensador dialético resolveria a contradição entre eternidade e tempo, mas isso já não poderia ser chamado de projeto B, pois nele a relação unidade e diferença encontra-se unida de forma intrínseca e tal é insustentável no pensamento dialético.

Desse modo, é através da dialética negativa que Climacus dialoga não apenas com a entrada da dialética e da ironia no mundo grego, mas também com a dialética do idealismo alemão na sua pretensa sistematização positiva do problema da relação entre eternidade e tempo.

O problema que Climacus observa na dialética do mundo moderno consiste na tentativa de compreender a questão especificamente dada a partir da vinda do eterno-no-tempo através das abordagens do pensamento socrático-platônico. A relação entre eternidade e tempo no projeto B recebe uma nova notícia nunca encontrada nos gregos, uma vez que ali a eternidade estava sempre presente, mas não no tempo e sim na reminiscência que esconde o temporal no seio do eterno. No projeto B, a finitude existe no seu sentido mais radical, porque, no instante em que a eternidade invade o tempo com toda a sua força absoluta e

²⁶ Como Climacus assume no Pós-Escritos: “Como bem se sabe, o Cristianismo é o único fenômeno histórico que, apesar de sua historicidade – de fato, precisamente através dela – desejou ser o único ponto de partida para a consciência eterna do indivíduo, que desejou, mais do que interessá-lo pela história, em fundamentar sua felicidade na relação com um evento histórico. Portanto, dentro da tradição histórica o que está em jogo é o Cristianismo. E, em acordo com isso, o assunto diz respeito ao Cristianismo.” KIERKEGAARD, S. A. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Ed. e trad. Com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. v. I. New Jersey: Princeton University Press, 1992. (KW XII-I). p. 15.

infinita, acaba que um reforça o outro na tensão oposta, *e esta relação é a entrada de um novo movimento no espírito humano.*

Quando Climacus, em nota de rodapé, discute a dialética espinosiana, o que ele pretende mostrar é exatamente que o pensamento dialético, ao escapar da tensão, acaba por preferir um pólo ao outro. Ao realizar isto, este *novo movimento do espírito* é potencialmente ocultado, ou ainda, o pensamento que não enfrenta a tensão prejudica a orientação do indivíduo rumo a esta *nova relação*.

Assim, diz Climacus que Espinosa afirma a essência ou o necessário (ser ideal) em detrimento do ser de fato,

O princípio de Espinosa está, portanto, totalmente correto, e a tautologia está em ordem; mas também é certo que ele se esquivou completamente da dificuldade; pois a dificuldade consiste em chegar a compreender o ser de fato, e introduzir dialeticamente a idealidade de Deus na esfera do ser de fato²⁷.

Podemos observar que o pensamento dialético que pretende resolver suas contradições para que se obtenha um sistema unificado, mas que, por outro lado, escamoteia o aspecto ambíguo que permeia a própria realidade do pensamento, é uma característica marcante do espírito moderno. E essa característica não passa despercebida quando se pretende introduzi-la no Cristianismo, por isso, Climacus demonstra como toda a compreensão do Cristianismo se desmorona se ele é dialeticamente mal construído. Em outras palavras, quando a dialética confunde os momentos de tensão que constituem o Paradoxo Absoluto a fim de enquadrá-lo positivamente nos moldes do pensamento, ela acaba por não fazer justiça a nenhuma de suas partes constituintes. Neste sentido, há um esvaziamento substancial de suas categorias, donde se segue que os conceitos tornam-se apenas uma sombra ou representação de um pensamento unilateral. Assim, há um escamoteamento do sentido concreto do Cristianismo.

Em consequência disto, Climacus polemiza com *o grande sistema* de sua época ao não fazer a devida distinção dialética, e sobre isto diz Roos:

Para Kierkegaard, o modo da cultura dinamarquesa se relacionar com o cristianismo, não seria algo desconectado da explicação do cristianismo pela especulação hegeliana em seu sistema filosófico. A especulação sistemática teria, para Kierkegaard, embaçado o paradoxo do cristianismo. A força da razão teria explicado no nível do conceito a verdade bíblica colocada em

²⁷ Kierkegaard, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 67.

forma de imagens e símbolos. Ao mesmo tempo, a cristandade dinamarquesa estaria, grosso modo, concebendo um cristianismo sem paradoxalidade, sem juízo e sem graça, sem condenação e sem cura²⁸.

Quando procuramos então respostas positivas, a partir de Climacus, sobre o que é o Paradoxo Absoluto, não as encontramos, ou ainda, encontramos seus aspectos polares sendo afirmados separadamente. Segundo Barrett, duas linhas de pensamento contraditórias podem ser encontradas dentro do texto de *Migalhas*, uma agostiniana e a outra pelagiana. Para Barrett, Climacus não advoga por nenhuma delas. De fato, às vezes a ênfase de Climacus no fato de que Deus precisa dar a condição da fé aponta em direção ao ponto de vista Agostiniano da predestinação. Em outro momento, a atenção de Climacus no salto como característica da fé parece tender muito mais para a defesa de Pelágio da vontade livre e da responsabilidade humana²⁹.

Para Barrett, não é acidentalmente que a linguagem do paradoxo da fé (graça e obras) esteja presente no texto de Climacus³⁰, pois, de um modo breve, o autor nos diz que teólogos constroem teorias para integrar liberdade e graça dentro de um sistema lógico que acomode aparentes enigmas e paradoxos. Ao contrário, Climacus não pensa ser possível uma solução teórica da totalidade da interação de Deus com a humanidade³¹.

5. Climacus e Sócrates: a paixão paradoxal da inteligência

A partir de então a dialética negativa de Climacus se detém naquilo que ele denomina a paixão paradoxal da inteligência, pois nenhum pensamento pode apurar a realidade do Paradoxo Absoluto pelo desdobramento dialético. Por outro lado, quando o Paradoxo Absoluto se revela ao pensamento ele se revela com toda a paradoxalidade que lhe é própria, provocando assim a paixão paradoxal. A categoria da existência, desse modo, ajuda a compreender a comunicação do pensamento com este outro absolutamente diferente dele, pois a existência é a única capaz de responder o que dentro do indivíduo compreende o que não compreende (ironia), como também o que dentro do indivíduo compreende a si mesmo naquilo que compreende (fé).

²⁸ ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a Existência sob Juízo e Graça em Søren Kierkegaard*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007. p. 89.

²⁹ BARRET, Lee. The Paradox of Faith in Kierkegaard's Philosophical Fragments: Gift or Task?. In: PERKINS, Robert L. (Ed). *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1994. (International Kierkegaard Commentary, v. 7).p. 263.

³⁰ Ibidem, p. 264.

³¹ Ibidem, p. 267.

Tanto Sócrates quanto Climacus se detêm no limite da ideia. No entanto, Sócrates se choca diante do paradoxo do seu auto-conhecimento a ponto de não mais saber se “ele mesmo [o conhecedor do homem] não seria um monstro mais estranho que Typhon ou um ser mais amável e simples, que por sua natureza participava de algo divino”³², e este choque não é o mesmo do projeto B, porque este se caracteriza pela *consciência do pecado*. A consciência do pecado, segundo Evans, é a verdadeira colisão entre os projetos porque se realiza com a auto-revelação de Deus. No entanto, Climacus vê algo de importante em Sócrates³³.

Analisaremos com cuidado este ponto socrático para esclarecer a diferença entre os dois discípulos. A máxima socrática: “Conhece-te a ti mesmo”, é interpretada por Kierkegaard, na obra *O Conceito de Ironia*, como: “separa a ti mesmo do outro”³⁴. Sócrates, desse modo, se separa do outro, ou seja, de toda determinação ou substancialidade do Estado grego. “Ele tinha se encontrado a si mesmo fora do outro [ou seja, na perspectiva grega: do Estado]; mas em compensação ele também não podia reencontrar-se a si mesmo dentro do Estado”³⁵.

No momento da separação Sócrates descobre a subjetividade e com ela as contradições da exterioridade que até então orientavam o destino dos homens.

Que a vida está repleta de contradições, a consciência imediata simplesmente não o percebe, na medida que confiadamente se apóia sobre aquilo que recebe de uma época anterior como um tesouro sagrado. Em compensação, a reflexão o descobre prontamente. Descobre que aquilo que deveria ser o absolutamente certo, o determinante para os homens (as leis, os costumes etc.) põe o indivíduo em contradição consigo mesmo, e descobre ao mesmo tempo que tudo isto é algo de exterior ao homem, coisas que ele não pode aceitar como tais³⁶.

É quando é apreendida a contradição pela ironia que a máxima “Conhece-te a ti mesmo” está em pleno acordo com a ignorância socrática, pois a subjetividade irônica coloca em suspenso tudo o que é tomado como certo. No entanto, Sócrates permaneceu na tensão, ou seja, ele não buscou resolver o problema da contradição, “polaridade”, dialeticamente. É neste

³²Kierkegaard, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 61.

³³EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington & Indianápolis. Indiana University Press, 1992. p. 78.

³⁴KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia*: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução, Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 140.

³⁵Ibidem, p. 141.

³⁶Ibidem, p. 159-160.

sentido, por exemplo, que diz Kierkegaard: “Sócrates chegou à idéia da dialética, mas não possuía de jeito nenhum a dialética da idéia”³⁷.

Sócrates destoa da resolução dialética sofista, porque esta desliza do negativo para o positivo conforme o seu prazer, pois o negativo torna tudo vacilante e o positivo coloca qualquer discípulo aplicado em condições de tornar tudo firme novamente³⁸. Outro modo de buscar a unidade está no caráter metafísico das Ideias de Platão. Como define Reale a respeito do sistema platônico, “o verdadeiro conhecimento consiste em saber uni-ficar a multiplicidade numa visão sinótica que reúne a multiplicidade sensorial na unidade da Idéia da qual depende”³⁹. Mas não é nenhum desses lugares que Sócrates ocupa, pois ele não tem o positivo arbitrário dos sofistas e nem o positivo dialético de Platão.

Se Climacus vê algo de importante em Sócrates é porque existe também este momento do Sócrates irônico que representa a paixão paradoxal da inteligência e não apenas uma linha de pensamento positivo. A ironia é a categoria que tem a função de captar no objeto a sua contradição, tensão e ambiguidade sem pretender resolvê-las.

Assim, Sócrates se detém no paradoxo do seu auto-conhecimento e Climacus se detém no paradoxo do eterno-no-tempo (Paradoxo-Absoluto). Neste sentido a ironia tem como função a percepção do absurdo que é uma afirmação unilateral quando o indivíduo ignora a ambiguidade do próprio conhecimento.

Desse modo, quando Climacus se detém no Paradoxo-Absoluto ele esvazia tudo o que até então se concebia substancialmente. Climacus não quer uma saída, seja sofística, platônica ou dos sistemas do idealismo alemão, ou seja, de qualquer linha de pensamento que afirme possuir o positivo em si. No entanto, quando Climacus insere a paixão paradoxal da inteligência, ele não está falando apenas da contradição que a ironia apreende no auto-conhecimento, mas de algo absolutamente diferente da inteligência em si. Há, desse modo, uma diferença do paradoxo do projeto A para o B, pois no paradoxo do auto-conhecimento de Sócrates é a inteligência que se choca contra ela mesma.

Por sua vez, a inteligência que se choca com o Paradoxo Absoluto, compreende que existe uma outra unidade que foi perdida, não meramente a unidade da inteligência humana quando a reflexão apreende a ambiguidade e a contradição, mas uma outra unidade que estabelece um vínculo do eterno naquilo que há de mais incerto e ambíguo.

³⁷Ibidem, p. 135.

³⁸Ibidem, p. 160.

³⁹REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. v.II, 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 74.

Analisaremos, desse modo, a mudança qualitativa entre os paradoxos nos dois projetos. No princípio, Climacus compreende a percepção da contradição como a paixão paradoxal do pensamento, “pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre”⁴⁰. *O desconhecido* com o qual a paixão paradoxal da inteligência se choca e que perturba o seu auto-conhecimento, Climacus o chama de *o deus*, pois não pode ser o homem ou qualquer coisa que o homem conhece, uma vez que o homem sabe o que é o homem (tal como Sócrates pensava saber a respeito de si mesmo até o momento em que se chocou com o desconhecido). Assim, *o desconhecido*, *o deus*, Climacus chama-o também de *o limite*:

O que é então o desconhecido? É o limite, ao qual se chega constantemente, e enquanto tal, quando substituímos categoria do movimento pela categoria do repouso, é o que difere, o absolutamente diferente. Mas o diferente absoluto é aquele para o qual não se tem signo distintivo.⁴¹

Há, desse modo, essas duas espécies de *limite*. O primeiro o pensamento dialético apreende, por isso a categoria do movimento e a categoria do repouso são duas categorias complementares. Por outro lado, o Absolutamente-Diferente não é uma contraposição, mas aquilo que não tem um signo distintivo.

6. A não-verdade ou o pecado a partir da categoria da existência

Quando, portanto, Climacus define o limite, o deus, o desconhecido como o Absolutamente-Diferente, ele já ultrapassou o ponto onde Sócrates se deteve, pois Sócrates se deteve na ignorância do que sabia não saber. Por isso Sócrates não podia descobrir que o desconhecido é o Absolutamente-Diferente, pois a inteligência não sabe o que é o diferente dela sem que de certo modo se torne essa própria diferença. “Assim, se a diferença não se deixa apreender, por falta de sinal distintivo, ocorre com a diferença e a igualdade como com todos esses contrários dialéticos: são idênticos”⁴². Como bem nota Evans, esta é uma auto-ironia do entendimento, pois confundir o si-mesmo com a diferença é não saber o que é um si-mesmo⁴³.

⁴⁰ Kierkegaard, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 61.

⁴¹ *Ibidem*, p. 71.

⁴² *Ibidem*, p. 72.

⁴³ EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. p. 72.

Desse modo, a inteligência humana não pode conceber o diferente e, por isso, ele tem que se revelar, mas ele se revela como o Absolutamente Diferente:

Mas se o deus deve ser absolutamente diferente dele, isto não pode ter seu fundamento naquilo que o homem deve a deus (pois sob este aspecto ele até lhe está aparentado), mas sim no que deve a si mesmo ou naquilo de que se tenha feito culpado. Em que consiste, pois, a diferença? Sim, em quê senão no pecado, já que da diferença, da absoluta, é o homem mesmo o culpado?⁴⁴

No entanto, na medida em que o indivíduo recebe a consciência do pecado, a sua inteligência se detém, pois ele não tem nenhum sinal distintivo que o possibilite pensar e compreender o Absolutamente Diferente, haja visto que, a sua inteligência se choca com algo qualitativamente diferente dela mesma. Assim, a inteligência é chamada a ir mais longe, mas ir mais longe nesta relação é a sua própria ruína.

A inteligência decerto não o pensa; não pode sequer ocorrer-lhe tal idéia, e quando o paradoxo é anunciado, ela não pode compreendê-lo, e apenas sente que ele será a sua perdição. A este respeito, a inteligência tem bastante que objetar-lhe, e contudo, por outro lado, a inteligência quer mesmo, em sua paixão paradoxal, a sua própria perdição. Mas esta perdição da inteligência é também o que quer o paradoxo, e dessa maneira estão de acordo; mas este acordo só está presente no instante da paixão⁴⁵.

Este é o ponto onde Climacus deseja que todos os seus leitores se detenham⁴⁶, para que nenhuma atividade intelectual escape da paixão paradoxal da inteligência e, igualmente, para que a inteligência não se torne ingênua demais por acreditar descobrir o Cristianismo e, por isso, acreditar-se capaz de mediar toda a sua compreensão, quando, na verdade, é o Cristianismo que descobre o novo homem quando se revela o Absolutamente-Diferente.

7. O Amor como igualdade e compreensão

Como foi mostrado, o Absolutamente-Diferente é aquele que não tem sinal distintivo, mas que, por outro lado, deseja ser compreendido. Porém, para que seja possível a

⁴⁴Kierkegaard, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 73-74.

⁴⁵Ibidem, 74-75.

⁴⁶“Mas agora alguém dirá: ‘És um caçador de quimeras, disso estou convencido, mas decerto não acreditas, de modo algum, que me passe pela cabeça preocupar-me com uma tal quimera, tão estranha ou tão ridícula que jamais terá ocorrido a alguém, e sobretudo tão absurda que seria necessário esvaziar minha consciência de todo o seu conteúdo para achá-la’. Com toda segurança é isto o que tu tens de fazer; mas será justificável querer conservar todos os pressupostos que tens na consciência e ainda querer achar que pensas sobre a tua consciência sem pressupostos?”. Ibidem, p. 73.

compreensão, é preciso a igualdade, mas “só no amor o diferente se iguala, e só na igualdade e na unidade há compreensão”⁴⁷.

O amor não tem, em Climacus, uma concepção sentimentalista, pois ele é a força que impulsiona o deus eterno e imutável a transformar-se no amado. Em sua definição conceitual, o amor é *a decisão eterna que se realiza no tempo*. Nesta definição está implícita a encarnação do Eterno no mundo em busca da igualdade e da compreensão com o amado, sem, no entanto, que a ocasião equivalha à decisão e que haja um elemento de necessidade do Eterno na busca da igualdade, “pois o amor justamente não tem a satisfação do desejo fora dele, mas em si mesmo”⁴⁸.

No entanto, ao mesmo tempo em que o amor move o Eterno para que sejam possíveis igualdade e compreensão, ele também é infeliz, pois o Eterno e o homem “são tão diferentes um do outro! E aquilo que parece tão fácil, que o deus tenha de ser capaz de fazer-se compreender, não é tão fácil assim, uma vez que ele não deve anular a diferença”⁴⁹.

Assim, o amor infeliz do deus não tem comparação ao que humanamente se concebe como amor infeliz. Mesmo que Climacus tenha uma analogia para isto, ele mesmo afirma que é precária quando comparada com a infelicidade do amor do deus, pois o Eterno sabe que sempre existe a possibilidade de ser incompreendido em seu amor.

Esta aflição é afinal infinitamente mais profunda que aquela da qual as pessoas falam; pois uma tal infelicidade visa ao coração do amor e fere para a eternidade, ao inverso da outra, que não nos atinge senão no exterior e por um certo tempo. (...) E este sofrimento, infinitamente mais profundo, pertence essencialmente ao homem superior, porque apenas ele compreende ao mesmo tempo a incompreensão; não pertence, para falar propriamente, senão ao deus, pura e exclusivamente, porque nenhuma relação humana pode fornecer dele uma analogia válida, por mais que queiramos aqui esboçar uma comparação, para despertar o espírito e levá-lo a compreender o divino⁵⁰.

Climacus afirma, desse modo, também o limite de percepção do amor do Eterno-no-tempo, pois nenhum ser humano pode pressupor, a partir de si mesmo, a ideia desse amor, como também, a ideia do seu sofrimento por não ser compreendido. Assim, com o intuito de provar esse argumento, Climacus desenvolve duas hipóteses que poderiam narrar o amor do deus. A primeira hipótese busca a unidade através de uma subida, ou seja, elevando o

⁴⁷ Ibidem, p. 47.

⁴⁸ Ibidem, p. 46.

⁴⁹ Ibidem, p. 47.

⁵⁰ Ibidem, p. 48.

discípulo. A segunda hipótese busca a unidade através de uma descida, ou seja, o deus se igualando ao discípulo. A primeira eliminaria o paradoxo e a segunda o manteria.

Ao estabelecer as duas hipóteses, Climacus demonstra como a primeira não condiz com o amor do deus e, sim, com o amor natural no qual o inferior só ama aquele que lhe é superior. Assim, se o amor ocorre a partir deste paradigma, o deus, para buscar a unidade, deve operar uma mudança no discípulo de modo que ele esqueça a sua situação anterior e pense que é amado porque agora está preenchido de glória, “mas o amor não transforma o amado, mas se transforma a si próprio”⁵¹. No entanto, se a unidade deve ser obtida de outra maneira, o deus tem de se fazer igual ao discípulo, mas mostrar-se igual ao discípulo é mostrar-se igual ao menor de todos.

Mas o menor de todos é, como se sabe, o que tem de servir aos outros, e por conseguinte o deus deve mostrar-se sob a figura do *servo*. Mas esta figura do servo não é uma coisa sobreposta como o manto de mendigo do rei, que por isso mesmo esvoaçava solto e traía o rei; não é, também, sobreposta como o leve manto de verão de Sócrates que, embora feito de nada, esconde e revela; não, ela é sua figura verdadeira; pois aí reside o insondável do amor: em querer, não como brincadeira mas seriamente e em verdade, ser igual à pessoa amada; (...) ⁵².

A partir da primeira hipótese, então, Climacus mostra que é impossível o deus revelar-se de modo direto, pois o discípulo, ao ser elevado e igualado na glória, deve esquecer-se da sua realidade de não-verdade e pecado. O modo direto implica a anulação do *instante decisivo* e tudo o que nele significa renascimento, salvação, libertação, reconciliação e paradoxo na existência singular. E o insondável do amor consiste justamente nisto, que seriamente o indivíduo *compreenda a si-mesmo na unidade com o Absolutamente-Diferente*.

Pode-se dizer que esta primeira hipótese é o amor atuando sem a *condição*, pois se a *condição* é a graça que o indivíduo recebe para compreender a si-mesmo diante do Absolutamente-Diferente, então o amor, atuando solitariamente, só pode manter a igualdade na elevação ou pela via direta, mas não no rebaixamento ou pelo sinal da contradição. Como Climacus clama na voz do deus, “então tu só amas o onipotente que faz milagres, e não aquele que se rebaixou igualando-se a ti”⁵³.

A segunda hipótese, por sua vez, deve assumir o modo indireto para não eliminar a possibilidade livre da relação entre eles. Essa hipótese pressupõe a *condição* e o amor como o

⁵¹Ibidem, p. 56.

⁵² Ibidem, p. 55.

⁵³ Ibidem, p. 57.

eixo fundamental da comunicação entre ambos. Assim, o deus busca a unidade igualando-se verdadeiramente ao menor dos discípulos de modo que, o discípulo ao olhar para a figura do servo humilde, *tenha a possibilidade de ver naquele que é o seu igual* – o deus.

E a relação da compreensão, como é espantosa! Pois é menos espantoso cair com o rosto no chão quando as montanhas tremem à voz do deus do que estar sentado junto dele como ao lado de um igual, e no entanto esta é afinal de contas a preocupação do deus, sentar-se justamente desta maneira!⁵⁴.

É por esta razão que se ilumina na consciência do amado a entrada de uma nova relação na alma, a saber, o paradoxo do amor, pois o mais elevado é o rebaixado e não há nada no rebaixamento que comunica ao amado outra coisa senão o amor redentor. O deus não se revela vantajoso, muito pelo contrário, ele se mostra até prejudicial a todo sentido mundano.

8. Climacus e o Paradoxo Absoluto: o escândalo e a fé

Através do paradoxo do amor o indivíduo não vê apenas um reflexo de si mesmo no joguete das suas polaridades, pois *um terceiro* quer a ele se unir, e assim ele se solta ou se desprende de si mesmo quando se relaciona com *o outro*. Analisaremos, então, o lugar que ocupa *a condição* dada pelo Paradoxo Absoluto, assim como o lugar que o escândalo ocupa nessa nova relação.

O Paradoxo-Absoluto é a unidade do tempo e da eternidade sem eliminar a distinção no ato mesmo da unidade. Por isto, ver o deus naquele que se tornou o igual é algo irrealizável sem *a condição*. Climacus, no capítulo IV, nomeia a condição de fé. Desse modo, há duas formas de compreensão no Instante decisivo: a compreensão feliz (fé) e a infeliz (escândalo)⁵⁵. O escândalo e a fé não são um *acontecimento deste encontro*, mas uma *ação nele*, ou seja, entram na existência com o Paradoxo. Segundo Climacus:

(...) como a verdade é *index sui et falsi* (critério dela mesma e do falso), o paradoxo também o é, e o escândalo não se compreende a si mesmo, mas é compreendido pelo paradoxo (...) Mas se o paradoxo é *index* e *judex sui et*

⁵⁴Ibidem, p. 58.

⁵⁵ “Se o paradoxo e a inteligência toparem um com o outro na compreensão mútua de sua diferença, este encontro será feliz (...) Se o encontro não se dá na compreensão, então a relação é infeliz e este, se me permitem chamá-lo assim, amor infeliz da inteligência (...) poderíamos caracterizá-lo mais precisamente como: o escândalo”. Ibidem, p. 75-76.

falsi (critério e juiz de si mesmo e do falso), então o escândalo pode ser tomado como uma prova indireta da correção do paradoxo (...)»⁵⁶.

Desse modo, o escândalo e a fé não pertencem à inteligência, mas cada um se relaciona com ela de um modo específico. O escândalo não é o que choca a inteligência, pois ele é somente o que é devido ao Paradoxo. Neste sentido é o próprio escândalo que recebe o choque⁵⁷. Assim, a inteligência se escandaliza não porque ela é capaz de produzir o escândalo, mas por se decidir por ele ao invés de se relacionar com a fé.

Isto significa que há uma diferença entre a inteligência que se choca consigo mesma na sua auto-contradição, e a inteligência que se choca com o Paradoxo Absoluto. No primeiro caso há uma tendência do pensamento de sustentar a polaridade através da arbitrariedade (sofistas), da ironia (Sócrates), e do universal abstrato (Platão). O mesmo se dá em certas tendências da modernidade como o dualismo cartesiano e a sistematização do universal do idealismo alemão. Já no segundo caso, a inteligência tem a possibilidade de retornar a si mesma de forma escandalizada ou num estado de compreensão mútua com o Paradoxo.

Com isso, inteligência e escândalo estão certos em afirmar que o paradoxo é absurdo, “pois, afinal o paradoxo é o paradoxo *quia absurdum*. O escândalo mantém-se exterior ao paradoxo e se agarra à verossimilhança, enquanto que o paradoxo é o que há de mais inverossímil”⁵⁸. A diferença entre escândalo e inteligência consiste, desse modo, no fato de que o escândalo sempre irá manter-se fora do Paradoxo, enquanto que a inteligência tem a possibilidade de permanecer nele. Assim, o escândalo, por não aceitar a *diferença*, pode carregar consigo muitas outras inteligências. Aproprio-me, neste contexto específico, das palavras de Climacus: “Uma regra que nunca falha é: que um bobo, quando passa, leva muitos outros consigo”⁵⁹.

O escândalo não quer, sobremaneira, ser o padecente⁶⁰, mas o positivo, e o mesmo ocorre com a inteligência que se liga ao escândalo, ela não quer ser aquilo que é diante do Paradoxo Absoluto, ela quer possuí-lo em si mesma na ilusão de que o possui. Assim, na paixão escandalizada, ela quer resolvê-lo justamente porque pensa possuí-lo⁶¹.

⁵⁶ Ibidem, p. 78.

⁵⁷ “não é o escândalo o que choca, mas sim o escândalo é o que recebe o choque, portanto passivo, ainda que tão ativo que é ele mesmo que o toma”. Ibidem, p. 77.

⁵⁸ Ibidem, p. 80.

⁵⁹ Ibidem, p. 30.

⁶⁰ “(...) ele pode expressar-se do jeito que quiser, continua padecente, mesmo quando festeja com maligna satisfação o triunfo da insensibilidade espiritual” Ibidem, p. 77.

⁶¹ “As mesmas coisas ocorrem com o escândalo. Tudo o que ele diz do paradoxo, foi dele que o aprendeu, ainda quando, aproveitando-se de uma ilusão acústica, pretenda havê-lo inventado ele mesmo”. Ibidem, p. 81.

Por isto retoma-se a importância do problema do Sócrates irônico, pois este não instaurou nenhuma positividade quando alcançou o limite da ideia. Assim, Climacus arremata uma crítica a todos cuja inteligência deseja o positivo na relação com Paradoxo:

Quando a inteligência quer compadecer-se do paradoxo e ajudá-lo a encontrar a explicação, decerto o paradoxo não se sente bem aí, mas considera natural que a inteligência o faça; pois acaso não é para isso que existem nossos filósofos, para tornar triviais e cotidianas as coisas sobrenaturais?⁶².

Qualquer forma de compreender o Cristianismo sem levar em conta o *instante decisivo* é fazer dele um auto-conhecimento de si e por si⁶³. Por outro lado, Climacus afirma que o mérito do escândalo é o de notar mais nitidamente *a diferença*⁶⁴. É importante notar o fato de que Climacus não usa mais o conceito de *diferença absoluta*.

O próprio Paradoxo Absoluto fornece os sinais de comunicação para que haja a possibilidade de compreensão, pois tal possibilidade não existe na diferença absoluta. Só quando na diferença absoluta há a igualdade absoluta, é possível receber um sinal distintivo da compreensão. Desse modo, amor, fé e escândalo são os conceitos abordados por Climacus que possibilitam essa via de comunicação.

O escândalo, segundo Climacus, é uma má compreensão do Paradoxo ou do Instante, ou seja, não é apenas uma má-compreensão que a inteligência escandalizada tem sobre si mesma, mas uma má-compreensão própria em sua relação com o Paradoxo. No entanto, a fé é justamente a condição que estabelece a compreensão mútua. Analisar-se-á então, a partir das definições chave de Climacus, como esta relação de compreensão mútua se estabelece.

Num momento diz Climacus que é na paixão paradoxal que a inteligência deseja sua própria ruína. No entanto, a inteligência, uma vez despedida, não produz a fé assim como não pode a vontade, pois ambas as categorias devem se relacionar de uma nova forma no interior da nova condição, e sem esta nada mais seriam para o indivíduo do que um retorno sobre si mesmo. Observa-se nessas duas citações:

⁶² Ibidem, p. 80-81.

⁶³ “Mas para o discípulo a nova do dia não é ocasião de nenhuma outra coisa, nem mesmo ocasião de aprofundar-se em si mesmo, com toda honestidade socrática. Não, ela é o eterno, o começo da eternidade. (...) Se o deus não desse também a condição para compreender isso, como poderia ocorrer ao discípulo uma tal idéia? Mas, que o próprio deus dá junto a condição, isso já expusemos anteriormente como a consequência do instante, e mostramos que o instante é o paradoxo, e que sem ele nós não ultrapassamos a Sócrates, mas sim voltamos a ele”. Ibidem, p. 86-87.

⁶⁴ “Mas o escândalo tem pelo menos um mérito: o de fazer ver mais nitidamente a diferença; pois de fato, naquela paixão feliz, à qual ainda não demos um nome, a diferença está num bom entendimento com a inteligência”. Ibidem, p. 82.

Vê-se, pois, facilmente (se é que de resto se precisa demonstrar o que implica a despedida da inteligência) que fé não é um conhecimento; pois todo conhecimento é ou bem o conhecimento do eterno, que deixa excluídos o temporal e o histórico como indiferentes, ou bem o conhecimento puramente histórico; e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico⁶⁵.

Vê-se, pois, facilmente (se é que de resto se precisa demonstrar o que decorre da despedida da inteligência), que a fé não é um ato de vontade; pois todo querer humano só é capaz de alguma coisa no interior da condição. Se deste modo eu tiver a coragem de querê-lo, compreenderei o socrático, isto é, compreenderei a mim mesmo, porque, do ponto de vista socrático, estou de posse da condição e portanto posso querê-lo. Mas, se não estou de posse da condição (e isto é o que admitimos, afinal, para não voltarmos ao socrático), todo o meu querer não serve, em suma, de nada, se bem que, uma vez que a condição seja dada, volte a valer novamente o que era válido no ponto de vista socrático⁶⁶.

A partir dessas definições Climacus busca manter sempre firme o instante decisivo ao manter a diferença, pois dela depende o terceiro, ou seja, a compreensão. Quando a fé ou a condição entra em cena, a inteligência que queria sua própria ruína de fato renuncia a si mesma, mas essa renúncia ou esse perder-se é diferente de estar fora do Paradoxo, como ocorre com o escândalo, pois é um perder-se na relação com o paradoxo. “A diferença é necessária para que se unam num terceiro termo; porém a diferença está precisamente em que a inteligência renuncia a si mesma e que o paradoxo se abandona (*“halb zog sie hin, halb sank er hin”*)⁶⁷”⁶⁸.

Tanto o Paradoxo quanto a inteligência, desse modo, se abandonam, efetuam a negação de si mesmos⁶⁹, mas essa negação não é a negação da negação como acontece, por exemplo, em Solger⁷⁰. O positivo, para Climacus, não surge na multiplicação da negação,

⁶⁵ Ibidem, p. 91.

⁶⁶ Ibidem, p. 92.

⁶⁷ “Em parte o atraía, em parte o deixava cair”, de “o pescador”, de Goethe. Tradução e Nota de Álvaro Valls.

⁶⁸ Ibidem, p. 82.

⁶⁹ O deus que se torna homem para tornar-se igual ao menor de todos os homens, e o indivíduo que renuncia o critério de si-mesmo.

⁷⁰ Em *O Conceito de Ironia*, Kierkegaard afirma que o negativo se torna visível com o positivo, mas em Solger o negativo domina sozinho, de modo que não há uma determinação positiva para se orientar. “O negativo tem, com efeito, uma dupla função, em parte ele infinitiza o finito, em parte finitiza o infinito. Quando então não se sabe em qual corrente se está, ou melhor, quando se está ora numa, ora na outra, então tudo fica confuso”. KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia*: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução, Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 265-266. Sobre encontrar o positivo, ou a verdadeira afirmação a partir apenas da negação, diz Kierkegaard: “Em todo este estudo, parece que o que Solger vislumbra é aquela negação da negação, que contém em si a verdadeira afirmação. Mas como todo este processo teórico não chegou a se desenvolver, cada negação passa erradamente para outra, e daí não resulta a verdadeira afirmação”. Ibidem, p.270.

porque no próprio Paradoxo já há o negativo e o positivo, por isso, “em parte o atrai, em parte o deixa cair”, o negativo que expressa o abandono ou o rebaixamento do deus para tornar-se igual ao menor de todos os homens e o positivo que dá a condição para ver no igual o diferente.

Por isto o Paradoxo que *se abandona* é capaz de dar a condição (o positivo) ao amado. Se ele fosse apenas negativo, ele não poderia resgatar o amado, pois o positivo ou a fé provém do próprio Paradoxo de modo que o que vale para a fé vale também para ele. “Mas, então, a fé é tão paradoxal quanto o paradoxo? Corretíssimo; senão como teria seu objeto no paradoxo e como poderia ser feliz em sua relação com ele? A própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé”⁷¹.

9. Climacus e o Instante: o eterno e o histórico

O Instante decisivo “une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade”⁷². É, então, de suma importância compreender a distinção que o conceito de Instante ou de Paradoxo estabelece no conceito de histórico. Pois se há uma contradição sobre a qual se move a unidade e há uma unidade sobre a qual se move a contradição, então o histórico não pode mais ser concebido como uma *certeza cíclica* (como no projeto A), mas tão somente como incerteza.

Sendo assim, será exposta a relação que Climacus estabelece entre o Paradoxo Absoluto e este novo salto no ser, ou seja, a partir de uma nova realidade que é tão possível quanto incerta. Assim, com o objetivo de distinguir o histórico e o eterno, Climacus inicia uma distinção entre o devir e o necessário. O devir é um padecer, ele é a passagem da possibilidade para a realidade. Possibilidade e realidade não são, desse modo, diferentes em essência, mas no ser.

Por outro lado, o necessário “é” e, neste sentido, não pode padecer. Assim, ele é uma essência absolutamente diferente do devir, pois ele exclui o *vir-a-ser* do devir. A passagem de algo possível à realidade efetiva é essencialmente diferente de toda a necessidade, e tudo o que se realiza na existência do real não é necessário, mas simplesmente advém da possibilidade. Nas palavras de Climacus, “o real não é mais necessário do que o possível, pois o necessário é absolutamente diferente dos dois”⁷³. Disto se conclui que a passagem do

⁷¹ KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p.95.

⁷² Ibidem, p. 91.

⁷³ Ibidem, p. 107-108.

possível ao real não se efetiva por necessidade, mas por *liberdade*, não por *razão de*, mas por uma causa livremente atuante.

Desse modo, segundo Climacus, o histórico é o passado, pois o passado é real e imutável, mas ao mesmo tempo ele se relaciona dialeticamente com o presente e futuro que são, por sua vez, o possível e o vir-a-ser. Ser dialético em relação ao tempo implica, no sentido mais estrito do histórico, que o devir “pode incluir em si uma reduplicação, isto é, uma possibilidade de devir no interior de seu próprio devir”⁷⁴.

A questão importante que se deve compreender aqui é a distinção que Climacus realiza entre o necessário metafísico e a imutabilidade histórica, pois desta distinção depende a compreensão do conceito de Instante ou Paradoxo. Em relação a isso esclarece Roos que:

Se Kierkegaard pensa sempre o Cristianismo em conexão com a existência e se a existência é entendida como um processo que se realiza na finitude e temporalidade, toda essa concepção está amarrada a um conceito de temporalidade que é radicalmente crítico à introdução da necessidade no processo histórico⁷⁵.

Climacus se atenta ao fato de que não se pode conceber o necessário metafísico dentro das determinações da história, senão, toda a história se transforma num desdobrar metafísico, e isto é problemático quando o Cristianismo se apresenta como decisão para cada indivíduo, o que pressupõe, desse modo, que o indivíduo não tem a certeza objetiva que o introduz necessariamente ao Cristianismo. Por isso, a necessidade metafísica não pode ser confundida com a imutabilidade histórica, porque esta é pura e simplesmente histórica, isto é, o que ocorreu não é passível mais de mudança, mas isso, por sua vez, não elimina a liberdade histórica que consiste justamente no fato de que o que deveio poderia ter vindo a ser de outro modo. Conforme Climacus:

O histórico propriamente dito é sempre o passado (...) e tem realidade enquanto algo passado; pois é certo e garantido que aconteceu. Mas isso, que ele tenha de fato acontecido, é justamente, por sua vez, sua incerteza, que impedirá de conceber-se o passado como se este tivesse sido assim desde toda eternidade. É só nesta contradição de certeza e de incerteza, que é o *discrimen* do que veio a ser e assim também do passado, que se compreende o passado; compreendido de outro modo, a concepção do passado se engana sobre si mesma (que ela é uma concepção) e sobre seu objeto (que algo deste gênero pode tornar-se objeto de concepção)⁷⁶.

⁷⁴ Ibidem, p. 110.

⁷⁵ ROOS, Jonas. *Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do Anúncio da Morte de Deus*. Palestra cedida pelo autor Jonas Roos.

⁷⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 113-114.

É essencial então apreender a imutabilidade e a mutabilidade no conceito do histórico. Ele é imutável em relação à mudança da qual resulta, ou seja, quando se torna real ou efetivo. No entanto é ao mesmo tempo mutável em relação à mudança que ocorre em si mesmo, ou seja, porque *deveio* ele se relaciona com o incerto. Segundo Roos:

Se for verdadeiro que o que veio a ser aconteceu como aconteceu por liberdade e não por necessidade, isso que veio a ser nunca poderá ser conhecido em uma necessidade, que, aliás, não possui. Todo o fato histórico só pode ser conhecido em sua contingência. Nada do que é histórico conduz a uma certeza necessária⁷⁷.

Sendo assim, o histórico não pode ser objeto do conhecimento necessário, pois ele contém em si a *ambigüidade* que é própria do devir, a saber, onde o mais seguro torna-se duvidoso. Desse modo, qual é o objeto do histórico? Ver-se-á que o histórico já em muito se distanciou de ser o objeto das categorias objetivas do conhecimento. Então qual é a categoria que corresponde adequadamente ao objeto ambíguo?

Pelo menos uma coisa é clara: que o órgão para o histórico tem de ter sido formado em conformidade ao seu objeto, tem de ter em si aquela correspondência pela qual não cessa de abolir em sua certeza a incerteza que corresponde à incerteza do devir, que é dupla: o nada do-que-não-está-sendo e a possibilidade anulada, que é, ao mesmo tempo, a abolição de toda outra possibilidade⁷⁸.

Para Climacus a fé e a dúvida são as duas categorias que se relacionam adequadamente com a ambigüidade, justamente por não serem um conhecimento. A base desta ideia se encontra entre os cétricos gregos⁷⁹, pois neles a dúvida não é um ato do conhecimento, mas da vontade, uma vez que não duvidaram do conhecimento imediato, mas da possibilidade de indução de qualquer visão de mundo coerente a partir dele e, por isso, o desfecho é ambíguo. Segundo Climacus:

O cétrico grego não nega a verdade da percepção e do conhecimento imediato, mas, diz ele, o erro tem uma razão inteiramente diversa; vem da

⁷⁷ ROOS, Jonas. *Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do Anúncio da Morte de Deus*. Palestra cedida pelo autor Jonas Roos.

⁷⁸ Ibidem, p. 117-118.

⁷⁹ “A percepção imediata e o conhecimento imediato não podem enganar. Compreender isto é importante para se compreender a dúvida e para, por intermédio desta, indicar outra vez à fé o seu lugar. Ora, encontra-se esta idéia na base do ceticismo grego, por mais estranho que isso possa parecer”. Ibidem, p. 119.

conclusão que eu tiro. Basta que eu consiga abster-me de concluir, e jamais serei enganado⁸⁰.

Do outro lado segue a fé como uma paixão oposta a dúvida⁸¹. A fé também enxerga a incerteza que advém da certeza. No entanto, ela suprime a incerteza. Isto está de acordo com o fato de que o deus não se manifesta de modo direto, a entrada do eterno na história é o sinal da contradição e, por isso, da ambiguidade e incerteza. Desse modo, “a percepção imediata, o conhecer imediato não têm noção da incerteza com que a fé se aproxima de seu objeto, mas também nem imagina a certeza que se desenvolve da incerteza”⁸²

Há, deste modo, dois movimentos da fé que abordarei separadamente apenas a título de clarificação conceitual, pois ambos atuam concomitantemente. Primeiro, *a fé cujo objeto é o devir* (neste sentido pode-se dizer que a fé é oposta à dúvida). E, segundo, *a fé cujo objeto é o Eterno* (neste sentido pode-se dizer que a fé é oposta ao escândalo). O objeto da fé, o Paradoxo Absoluto (Eterno-no-tempo) não leva à dúvida de que a eternidade veio a ser no tempo, como também não traz o escândalo quanto à presença do Eterno no tempo.

Agora há uma nova consciência no ser que passa a existir na consciência humana, ou seja, a consciência histórica, pois não há mais uma ordem fixa, mas tão somente narrativas. No que concerne ao próprio Cristianismo, são narrativas de cada indivíduo em sua relação histórica perante o absoluto, de modo que o que ele realiza no tempo reverbera na eternidade.

Compreende-se, desse modo, que se Sócrates instaura a subjetividade no mundo, o Paradoxo Absoluto instaura a interioridade. A diferença entre uma e outra consiste justamente no fato de que na subjetividade o indivíduo compreende a si mesmo, enquanto que na interioridade o indivíduo compreende a si mesmo na relação com o Paradoxo.

Mas o que significa compreender a si mesmo na relação com o Paradoxo? O que significa ser um indivíduo histórico e eterno? Climacus esclarece a estrutura paradoxal, porém pela dialética negativa muito se oculta. Por isso, analisar-se-á o desenvolvimento conceitual dos outros pseudônimos com o objetivo de capturar os novos ângulos de refração à unidade última do Paradoxo Absoluto.

⁸⁰ Ibidem, p. 120.

⁸¹ “A fé é o oposto da dúvida. Fé e dúvida não são duas espécies de conhecimento que se deixam determinar no prolongamento uma da outra; pois nenhuma das duas é um ato de conhecimento, e elas são paixões opostas. A fé é o sentido que capta o devir, e a dúvida, o protesto contra toda a conclusão que quer ir além da percepção imediata e do conhecimento imediato”. Ibidem, p. 123.

⁸² Ibidem, p. 118.

SEGUNDO CAPÍTULO

Pecado e Fé

*De muito longe, ou de muito alto,
todos os homens da planície parecem imóveis,
e não passa dum rebrilho da paisagem baixa e distante
o que realmente é agitação de guerra,
as legiões enchendo com seu clangor tôda a terra,
seus estrépidos e estrondos ecoando até às estrêslas!*

Lucrécio

1. Vigilius Haufniensis: A correspondência entre atmosfera e conceito

O pseudônimo Haufniensis apresenta a sua obra, *O Conceito de Angústia* (1844), logo após Climacus publicar *Migalhas Filosóficas*. Porém é através da reflexão psicológica sobre a angústia que Haufniensis procura compreender *o como* possível do pecado original no gênero humano. Como observamos em Climacus, o pecado é o que estabelece a diferença qualitativa do indivíduo do projeto B, mas o pecado já é posto como a *conditio sine qua non* do novo experimento teórico sem a deliberação *do como* possível no gênero humano, ou seja, compreenderemos agora o pecado a partir da análise psicológica sobre o conceito de angústia, não no sentido de que a angústia explica o pecado, mas no sentido de que “A atmosfera da Psicologia é a da angústia descobridora e em sua angústia ela copia os contornos do pecado”⁸³. A importância de compreender, então, a análise antropológica e ontológica de Haufniensis, reside na apresentação com grande nitidez do salto qualitativo, que é a característica crucial do pecado. Assim, o salto qualitativo ou a diferença qualitativa, já posta por Climacus, conquista o seu status de sentido paradoxal também em Haufniensis.

Desse modo, Haufniensis proporciona um novo ângulo de refração do paradoxo ao estabelecer a angústia como determinação intermediária entre o estado de inocência e o pecado, sem, por outro lado, explicá-lo. Segundo Roos, “a angústia não explicará a queda, o

⁸³ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 17.

pecado, mas descreverá a sua possibilidade. E a queda não pode ser explicada, porque o pecado não pode ser objeto de qualquer ciência, não encontra lugar na especulação”⁸⁴.

No limite, a própria dogmática explica o pecado pressupondo-o e, por isso, o conceito de pecado deve ser compreendido em sua atmosfera adequada, uma vez que nenhuma categoria humana é capaz de inferi-lo a partir de si mesma, o que anui com a concepção de Climacus de que a consciência do pecado deve ser dada pelo deus, uma vez que nenhuma categoria do projeto A seria capaz de pressupô-lo.

Assim, quando o pecado é tratado na Estética, tem-se uma atmosfera de leviandade ou de melancolia, pois a categoria em que aí se situa o pecado é a da contradição, e esta é ou cômica ou trágica. A atmosfera fica, por conseguinte, alterada; pois a atmosfera que corresponde ao pecado é a da seriedade. Também o seu conceito fica alterado, porque, quer se torne cômico, quer trágico, o pecado se torna um subsistente ou algo que não é superado senão de maneira não essencial, ao passo que o seu conceito exige que seja *efetivamente* vencido. (...) Quando o pecado é tratado na Metafísica, a atmosfera fica sendo a da equidade e do desinteresse dialéticos, que analisam o pecado como aquilo que não consegue opor resistência ao pensamento. (...) Quando o pecado é tratado na Psicologia, então a sua atmosfera fica sendo a tenacidade observadora, (...) O conceito se transforma num outro, pois o pecado se torna um estado⁸⁵.

Em relação à ética, o pecado só lhe pertence “na medida em que é nesse conceito que ela encaixa, mediante o arrependimento”⁸⁶. Pois se a ética tenciona acolher o pecado, a idealidade sucumbe, já que o pecado é um pressuposto que recai sobre cada indivíduo, ou ainda, ele é uma realidade concreta e não meramente ideal⁸⁷. Neste sentido é a Dogmática a ciência inversa à ciência estritamente ideal, pois ela principia a partir da realidade efetiva para, então, elevar o pecado ao ideal.

Desse modo, Haufniensis vai esgotando todas as possibilidades de compreender o que não pode ser compreendido categoricamente, de modo que nem a própria psicologia pode ocupar-se da tarefa explicativa, apesar de poder analisar a possibilidade de que o pecado se efetive no gênero humano.

⁸⁴ ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a Existência sob Juízo e Graça em Søren Kierkegaard*. São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2007. p. 26.

⁸⁵ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 17.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁸⁷ Haufniensis aborda uma segunda categoria de ética. A primeira é aquela que ignora o pecado, ou terá sua idealidade derrocada. A segunda-ética seria a atmosfera propícia, uma vez que ela inclui a realidade efetiva do pecado em seus domínios.

O que pode ocupar a Psicologia, e aquilo com que ela pode ocupar-se é: como o pecado pode surgir, e não: que ele surge. Ela pode em seu interesse psicológico levar a coisa tão longe que é como se o pecado já existisse; mas o ponto seguinte, quer dizer, que ele esteja aí, é qualitativamente diferente disso⁸⁸.

A psicologia, assim, através da análise da angústia, pode discursar sobre a possibilidade do pecado no gênero humano, mas ela não pode deduzir a existência efetiva do pecado da sua possibilidade. Não há, portanto, nenhuma mediação necessária do possível para a realidade efetiva do pecado, justamente porque o pecado é marcado pelo *salto qualitativo*.

1.1 A angústia e o salto qualitativo

O salto qualitativo do estado de inocência para o primeiro pecado é tão dialético que a análise psicológica da angústia possibilita compreender a determinação intermediária entre estes estados. A definição ambígua da angústia no estado de inocência consiste no fato de que ela “*é uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*. Vê-se facilmente, penso eu, que esta é uma determinação psicológica num sentido inteiramente diferente daquela da *concupiscentia*”⁸⁹.

Aquele que se tornou culpado por se angustiar é inocente, mas, por outro lado, é culpado, pois se aprofundou na angústia que tanto amava quanto temia. Esta ambiguidade é a única explicação psicológica sobre o gênero humano, porque a passagem de um estado para o outro jamais pode ser objeto de explicação.

De que modo entrou o pecado no mundo, qualquer homem entende única e exclusivamente a partir de si mesmo; se quiser aprendê-lo de outrem, *ipso facto* equivocar-se-á a respeito. A única ciência que pode fazer alguma coisa é a Psicologia que, contudo, confessa espontaneamente que ela não o explica, e não *pode* nem *quer* explicar mais além⁹⁰.

Assim, não se explica o salto qualitativo de Adão na passagem do estado de inocência para o pecado, como também não é possível explicar como pelo pecado hereditário cada

⁸⁸ Ibidem, p. 24.

⁸⁹ Ibidem, p. 46.

⁹⁰ Ibidem, p. 55.

indivíduo singular realiza o salto qualitativo. Neste sentido, Haufniensis elimina a possibilidade de explicá-lo tanto por uma causa acidental quanto por uma causa necessária⁹¹.

No entanto, pela análise da angústia consegue-se discernir dois movimentos inerentes ao pecado. Assim, há a angústia objetiva (gênero humano) ao mesmo tempo em que há a angústia subjetiva (posta no indivíduo)⁹². Conforme McCarthy, a angústia subjetiva descreve a condição que surge em cada indivíduo quando descobre o pecado, porém, a liberdade não é extinta e nem a angústia desaparece, pois a possibilidade de permanecer ou não no pecado é mantida⁹³. Analisaremos, então, de que modo a angústia aparece na tensão da síntese humana.

1.2 A síntese natural e espiritual do ser humano

Segundo Haufniensis cada indivíduo é ele mesmo e o gênero humano, ou seja, na existência singular o pecado é tão concreto quanto universal. Assim, o pecado é posto numa relação objetiva e subjetiva, como também, universal e particular. Qualquer tentativa de explicar o pecado, por uma via ou outra, e não assumir a relação das duas vias num único ponto, perde a própria dialética paradoxal do pecado e, com ela, o conceito.

A razão mais profunda de tal impossibilidade está naquilo que é o essencial da existência humana; que o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano⁹⁴.

Neste sentido afirma Barrett que a história de um pecador (Adão) é suficiente para declarar que o pecado é uma possibilidade do indivíduo. Adão, deste modo, é mais um arquétipo do ser humano do que uma explicação determinista da pecaminosidade da natureza

⁹¹ “O pecado entrou no mundo por meio de um pecado. Se não fosse assim, o pecado teria entrado como algo de casual, que seria melhor não tentar explicar. A dificuldade para o intelecto constitui precisamente o triunfo desta explicação, sua consequência lógica profunda está em que o pecado se pressupõe a si mesmo, que ele entra no mundo de tal maneira que, ao ser, já é pressuposto. O pecado entra, portanto, como o súbito, isto é, pelo salto; mas este salto põe ao mesmo tempo a qualidade; mas, quando a qualidade é posta, no mesmo instante o salto está voltado para dentro da qualidade e é pressuposto pela qualidade, e a qualidade pelo salto. Isto é um escândalo para o intelecto, *ergo* isto é um mito”. Ibidem, p. 34.

⁹² “Tal e qual como era em Adão, a angústia não retornará jamais, pois por meio dela veio a pecaminosidade ao mundo. Sobre esta base, aquela angústia encontrou duas analogias: a angústia objetiva na natureza e a angústia subjetiva no indivíduo. Esta última contém um mais e a primeira, um menos, com respeito à angústia de Adão”. Ibidem, p. 65.

⁹³ MCCARTHY, Vincent A. Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall. In: PERKINS, Robert L. (Ed.) *The Concept of Anxiety*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8). p. 107.

⁹⁴ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 30.

humana e, portanto, a sua história é a história de qualquer um⁹⁵. Mas se o universal e o ato particular são interiores e possíveis a qualquer homem, de que modo então o homem deve ser constituído para que seja possível o pecado?

Segundo Haufniensis, “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo com um terceiro. Este terceiro é o espírito”⁹⁶. Mas no estado de inocência o espírito não é posto efetivamente, porém está como que sonhando.

Por sua vez, o terceiro da relação, ou seja, o espírito, mantém uma relação ambígua com os termos da síntese, pois, por um lado ele perturba os termos, por outro, ele é amistoso, já que o espírito é aquilo que deve ser efetivado, mas que ao sê-lo perturba continuamente a relação entre alma e corpo ao apontar para possibilidades ainda desconhecidas ao mesmo tempo em que reconstitui a relação.

Na medida em que Adão se angustia diante da possibilidade ele pode ou não efetivá-la. Não é, desse modo, a proibição de comer o fruto proibido o motivo da queda de Adão, e nem a angústia de realizar algo desconhecido que lhe acompanha, pois o salto continua inexplicável, ainda que a angústia nos revele um contorno, pois a angústia é presença na medida em que o nada se dirige às possibilidades indeterminadas, ou seja, é *ser-capaz-de*.

Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, *a posteriori*. A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de*⁹⁷.

A liberdade, neste estado, não poderá ser, então, a escolha entre o bem e o mal, mas em *ser-capaz-de*. No entanto, se o ser humano é espírito e, por isso, se angustia, a determinação intermediária não é a necessidade e tão pouco o acaso, mas justamente a angústia em sua ambiguidade “que tão pouco explica o salto qualitativo quanto o justifica eticamente”⁹⁸.

⁹⁵ BARRETT, Lee. Kierkegaard's "Anxiety" and the Augustinian Doctrine of original Sin. In: PERKINS, Robert L. (Ed). *The Concept of Anxiety*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8). p. 55-58.

⁹⁶ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 47.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 53.

A determinação intermediária significa que a angústia não poderia ser nem uma determinação da liberdade e nem da necessidade, mas uma relação entre ambas, “ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma”⁹⁹. Não se pode esquecer que, por isso, o pecado não entra no mundo necessariamente, pois seria uma contradição, e nem por um *ato abstrato* da liberdade, pois seria um absurdo. Planejar explicar a entrada do pecado, então, é tão mais ilógico e absurdo do que pressupô-lo no salto qualitativo que efetiva um novo plano de realidade.

No mais, uma vez posto o pecado no mundo, a angústia continua presente após o salto.

A angústia significa, pois, duas coisas. A angústia na qual um indivíduo põe o pecado, por meio do salto qualitativo, e a angústia que sobrevive e sobrevém com o pecado e que, portanto, também entra no mundo determinada quantitativamente, a cada vez que o indivíduo põe o pecado¹⁰⁰.

Desse modo, a angústia objetiva configura advento do gênero humano e a angústia subjetiva se relaciona com o indivíduo que realiza o salto para esta nova qualidade. Isto não significa que a partir de então há uma transição quantitativa para o indivíduo, pois o objeto da angústia continua sendo o nada da *possibilidade livre*.

O indivíduo posterior tem um mais em relação a Adão, e por sua vez um mais ou menos em relação a outros indivíduos, mas não obstante vale o essencial, que o objeto da angústia é um nada. Se o seu objeto é um algo tal que, visto essencialmente, i. é, visto no sentido da liberdade, significa algo, não temos um salto, mas uma transição quantitativa que confunde todo e qualquer conceito¹⁰¹.

Com a desestabilização da síntese, então, há *um mais* em relação ao estado de inocência. Isto significa que há um mais na tensão da angústia e não no conteúdo do pecado, senão cada pecado não seria um novo pecado, mas uma consequência necessária do primeiro pecado, de modo que se eliminaria com isso a angústia ou a possibilidade de *ser capaz de*.

Em analogia a isso, Anti-Climacus, na obra *A Doença para a Morte*, mostra como o desespero não é uma consequência necessária da primeira desestabilização da síntese, justamente porque ela se relaciona com o espírito. E é por se relacionar com o espírito que a síntese humana tem *a possibilidade* de se desestabilizar ou não. Por isso, a tensão da angústia se intensifica em relação ao estado de inocência, pois o indivíduo vê novas possibilidades de

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 59.

¹⁰¹ Ibidem, p. 83.

efetivar a síntese, mas só uma delas é a correta maneira de se efetivar com o espírito, a saber, a fé. A fé, desse modo, não é uma possibilidade entre outras, mas a única que salva o indivíduo de todas as possibilidades que levam ao desespero, como também, a única que salva o indivíduo de compreender o seu pecado deterministicamente. É, portanto, a única que salva o indivíduo de se angustiar diante das possibilidades infinitas ou da pura necessidade.

1.3 Instante – a categoria da liberdade histórica e do espírito

Em Climacus foi analisado como o Instante, entrada do Eterno no tempo (Paradoxo), realiza uma distinção na compreensão do histórico e do eterno em relação aos gregos e também ao idealismo alemão. Haufniensis trabalha na mesma perspectiva, no entanto, a polaridade entre eternidade e tempo é também uma expressão da própria síntese do ser humano enquanto corpo e alma. “O homem era, portanto, uma síntese de alma e corpo, mas também uma *síntese do temporal e do eterno*”¹⁰². Mas não uma síntese de dois termos (temporal e eterno), pois, “não havendo um terceiro, não há a rigor nenhuma síntese, pois uma síntese que é uma contradição, não se pode completar como síntese sem um terceiro”¹⁰³.

Eterno e tempo no ser humano implicam, desse modo, que um terceiro estabeleça a síntese. Este terceiro é o espírito. Os termos da síntese (corpo e alma) se relacionam, então, com o espírito, mas o terceiro é *um outro* que não se traduz nem na passagem necessária (Hegel), nem na sucessão cíclica (gregos). Por isso, o salto qualitativo não é objeto de explicação, e quando o pecado é posto, os termos são desestabilizados e a síntese não consegue restabelecê-los através da própria desestabilização.

Neste sentido, a categoria da liberdade histórica sustenta o salto qualitativo em oposição aos pressupostos quantitativos. “Na esfera da liberdade histórica, a passagem é um estado. Contudo para bem entendê-lo, não se deve esquecer que o novo surge com o salto”¹⁰⁴. Com a categoria da liberdade histórica, então, a passagem de um estado ao outro se efetiva com o salto qualitativo, ou seja, o ser humano agora tem a consciência de que ele é espírito, o que equivale a dizer que ele não é apenas uma polaridade entre corpo e alma, mas que ele é uma síntese entre eternidade e tempo *sustentada pelo espírito*. Se o espírito é posto corretamente, tem-se o Instante.

¹⁰² KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 92.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem.

A concepção do Instante, então, não poderia ser compreendida pelos gregos, uma vez que eles não poderiam pressupor o Paradoxo Absoluto (Climacus) e o Espírito (Haufniensis). Espírito e Paradoxo, desse modo, correlacionam-se um ao outro, porque a consciência de que o ser humano é espírito equivale à consciência de que ele tem como critério de si mesmo, não a primeira síntese, mas o Paradoxo. Na linguagem de Haufniensis – ele tem como critério de si mesmo o Eterno.

Mas o eterno deve ser “compreendido” como se “compreende” o Paradoxo. “Mas aquele que não entendeu corretamente o eterno, ou seja, de modo totalmente concreto, carece de interioridade e de seriedade”¹⁰⁵. O espírito deve ser compreendido, então, como aquilo que é absolutamente temporal e absolutamente eterno.

A síntese do anímico e do somático deve ser posta pelo espírito, mas o espírito é o eterno, e por isso a síntese só ocorre quando o espírito põe a primeira síntese junto com a segunda, a do temporal e a do eterno. Enquanto o eterno não estiver posto, não haverá o instante, ou apenas o *discrimen* “limite”¹⁰⁶.

1.4 O desfecho da angústia no indivíduo

No paganismo, onde não há a consciência de que o ser humano é espírito, a angústia se traduz de outra forma, mas isto não significa que não há a angústia. Segundo Haufniensis, o nada da angústia é o destino, que é a unidade entre necessidade e causalidade. “Ele não pode entrar numa relação com o destino, pois, assim como neste mesmo instante o destino é o necessário, no instante seguinte o destino é o contingente. E, contudo, ele está numa relação com o destino, e esta relação é a angústia”¹⁰⁷.

Do outro lado, a falta de espírito (a-espiritualidade) é a estagnação do espírito e, neste sentido, o paganismo é preferível, pois este se dirige ao espírito, enquanto que a a-espiritualidade se afasta. Ao se afastar do espírito a a-espiritualidade se afasta da angústia, mas disto não se segue que ela deixa de existir, pois, “a angústia não deixa de estar aí, apenas que latente”¹⁰⁸. A angústia, desse modo, não é radicada nem no destino e nem no afastamento

¹⁰⁵ Ibidem, p. 159.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 98.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 105.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 103.

do espírito, de outro modo, o ser humano conseguiria se livrar do eterno que fundamenta a síntese pela mera inconsciência dele.

Haufniensis mostra também como a angústia é ambígua na existência humana, pois, “aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude”¹⁰⁹. A a-espiritualidade, então, tende a enganar a possibilidade e a liberdade da síntese com o afastamento do espírito, mas isto significa nunca chegar a ter uma verdadeira compreensão de si-mesmo, ou seja, de que há possibilidades infinitas que angustiam. Sem a formação da angústia, então, o indivíduo “nunca chega à fé”¹¹⁰. Pois somente a fé, segundo Haufniensis, consegue renunciar sem angústia à angústia. A fé é, desse modo, a antítese do pecado, pois “com o auxílio da fé a angústia ensina a individualidade a repousar na Providência”¹¹¹, ao invés de perder-se nas possibilidades infinitas onde o pecado a cada instante é possível.

Por isso, nem a determinação do arrependimento ético pode eliminar a angústia e, com ela, o pecado, pois o arrependimento reconcilia o indivíduo moralmente com a vida, mas disto não se segue que ele reconciliou-se consigo mesmo em sua relação com o espírito, ou seja, que a cada instante ele vence a angústia ou a possibilidade de efetivar um novo pecado. Conforme Dupré, nenhuma escolha ética pode estabelecer o espírito ou o si-mesmo em sua verdade eterna e, sim, a ideia de que diante de Deus estamos sempre no erro¹¹². Nas palavras de Haufniensis,

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, se desvencilha do instante mortal da angústia. Disto só a fé é capaz, pois só na fé a síntese é possível, eternamente e a cada momento¹¹³.

A inadequação, então, das categorias humanas para compreender os conceitos que emergem do salto qualitativo, também é tema central em *Anti-Climacus* e em *Johannes de Silentio*. Em *Anti-Climacus* desespero e pecado só são vencidos mediante uma correta relação

¹⁰⁹ Ibidem, p. 164.

¹¹⁰ Ibidem, p. 166.

¹¹¹ Ibidem, p. 170.

¹¹² DUPRÉ, Louis. Of Time and Eternity. In: PERKINS, Robert L. (Ed). *The Concept of Anxiety*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8). p. 114.

¹¹³ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 125.

com Deus que se fundamenta no paradoxo; e Johannes de Silentio mostra, a partir de uma concepção formal do paradoxo, como o “repousar na Providência” da fé ou, em Anti-Climacus, o “repousar transparentemente em Deus”, não se realizam sem angústia, tribulação e paradoxo.

2. Anti-Climacus: a síntese do ser humano e a sua desestabilização (desespero)

Segundo Kierkegaard, Anti-Climacus é um cristão num nível extraordinariamente alto¹¹⁴, por isso, a sua abordagem sobre a natureza humana tem uma preocupação direta com o problema do tornar-se cristão. Analisar-se-á, desse modo, a estrutura antropológica e ontológica de Anti-Climacus, na obra *A Doença para a Morte* (1849), através da dialética do desespero ao pecado, tendo em mente que é com a clarificação dos conceitos de desespero e pecado que se esclarece também o salto qualitativo do meramente humano para o indivíduo que recebe a consciência de que está diante de Deus pela fé.

A definição ontológica (do salto qualitativo) e antropológica (da síntese) de Anti-Climacus mantém a mesma estrutura já estabelecida por Haufniensis. Segundo Anti-Climacus:

O ser humano 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 consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessário, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo¹¹⁵.

Anti-Climacus mantém, desse modo, a mesma distinção fundamental já estabelecida por Haufniensis e Climacus, ou seja, a distinção entre o homem natural e o cristão. Este segundo modelo antropológico (síntese e espírito) e ontológico (salto qualitativo) não surge por desdobramentos noéticos, mas pelo impacto da revelação que introduz uma nova

¹¹⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7 Index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78. (versão eletrônica). p. 6.177 (X.1 A 530).

¹¹⁵ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 13.

consciência de que o ser humano é chamado a tornar-se si-mesmo. Por outro lado, há um modo certo de tornar-se si-mesmo, e este modo não se traduz somente pela consciência de que existe um si-mesmo, mas na entrada de uma nova relação no si-mesmo que modifica o modo operante de relacionar-se consigo mesmo e com o seu fundamento.

Desse modo, o si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma e não uma relação entre as polaridades, pois, no primeiro caso, o indivíduo descobre algo sobre si mesmo, mas não sobre si mesmo na relação com o espírito. A primeira síntese não é necessariamente desespero, mas pode vir a sê-lo, porque ela tem a possibilidade de se relacionar incorretamente consigo mesma.

Desespero é a relação mal-sucedida na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma. Mas a síntese não é a relação mal-sucedida, ela é apenas a possibilidade do insucesso, quer dizer, na síntese está a possibilidade de a relação falhar. Se a síntese fosse a relação mal-sucedida, então o desespero absolutamente não existiria, então o desespero seria algo que estava na natureza humana como tal, ou seja, não seria desespero; (...)¹¹⁶.

Ou seja, a síntese natural do ser humano contém a possibilidade do desespero, mas quando o espírito é posto então se tem a consciência de que se é ou não desespero. Porém a ignorância do desespero, como no caso do paganismo, não significa que ele não exista, porque a síntese pode estar desestabilizada, mas sem que haja a consciência da base em relação a qual se perdeu a síntese. Por outro lado, há a inconsciência de que se é desespero mesmo em relação ao espírito, como é o caso da a-espiritualidade, e isto é pior do que a ignorância pagã, porque, do mesmo modo que sucede com a angústia, o paganismo, apesar de tudo, se dirige para o espírito, enquanto que a a-espiritualidade quer negá-lo. Por isso, compreende-se que o desespero é a base da articulação da primeira síntese em relação ao espírito (segunda síntese). Segundo Anti-Climacus:

Se desespero é errar o caminho então estar inconsciente dele apenas reforça o erro. A relação entre ignorância e desespero é como a relação entre ignorância e angústia (Cf. *O conceito de angústia de Vigilius Haufniensis*); a angústia da a-espiritualidade é conhecida precisamente pela segurança a-espiritual. Mas a angústia ainda está na base, assim como o desespero está na base, e quando cessa o encantamento da ilusão, quando a existência começa

¹¹⁶ Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 15-16.

a vacilar, então o desespero imediatamente também se mostra como aquilo que estava na base¹¹⁷.

Neste sentido, somente se desespera aquele que já é desesperado. As forças circunstanciais podem trazer à tona a consciência do desespero, mas disto não se segue que em sua inconsciência ele já não estivesse presente. A diferença da inconsciência para a consciência do desespero consiste no fato de que o ser humano está apenas mais distante da verdade e da salvação, pois ele se ilude a cada instante quando se situa na a-espiritualidade, uma vez que o desespero ou a negatividade não são refletidos nas determinações da síntese do espírito.

Além da inconsciência do desespero há outras duas formas de desespero que correspondem ao fato de que ele é a má relação da síntese com o espírito e não a má-relação em si-mesma. A primeira consiste em desesperadamente não querer ser um si-mesmo e, a segunda, consiste em desesperadamente querer ser um si-mesmo.

Se o si-mesmo humano tivesse estabelecido a si mesmo, então poderia se falar de apenas uma forma, não querer ser si mesmo, querer livrar-se de si mesmo, mas não poderia falar de desesperadamente querer ser si-mesmo. Esta [última] 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 relacionando-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda a relação¹¹⁸.

A diferença qualitativa, então, caracteriza a entrada desta nova relação que não pode ser efetivada por razões e vontades da primeira síntese, uma vez que ela se desestabiliza não em si-mesma, mas *na relação com o espírito*, por outras palavras, somente pela primeira síntese não há como saber se ela é ou não desestabilizada, pois não há um outro critério que a transcenda, ou ainda, que a fundamente sem ser por ela fundamentado.

É neste sentido que se diz que apenas por um lado pode-se dizer que o homem natural é desespero, porque de fato não há a reconciliação com o espírito, e por outro lado, o espírito ainda não foi posto. Esse desespero tem, assim, a mesma realidade que a angústia, isto é, são realidades que se compreendem na vida humana de outro modo. O pecado, por sua vez, não pode ser igualado à condição do desespero e da angústia, pois diferentemente deles, o pecado

¹¹⁷ Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 44.

¹¹⁸ Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 14.

é a consciência de que *se está desesperadamente diante de Deus* (não o deus natural do paganismo), e sim do Eterno que se revela no tempo.

O pagão e o homem natural têm o *si-mesmo* meramente humano como critério. Portanto, a partir de um ponto de vista mais alto, pode estar correto considerar o paganismo como imerso em pecado, mas o pecado do paganismo era essencialmente ignorância desesperada de Deus, de existir diante de Deus; paganismo é “estar sem Deus no mundo”. Portanto, a partir de outro ponto de vista, é verdade que no sentido mais estrito o pagão não pecava, pois ele não pecava diante de Deus, e todo pecado é diante de Deus¹¹⁹.

Na *Divina Comédia*, Dante proporciona uma imagem interessante a respeito dos pagãos que antecederam a revelação. No Limbo seus semblantes não reluziam nem tristeza e nem alegria. Não há desespero nem sofrimento, mas por sua vez, também não há a alegria e a promessa da bem-aventurança que só o Cristianismo descobre.

Disse-me o bom mestre: “Não perguntas que espíritos são estes? É bom que os conheças, antes de seguir adiante. Não pecaram, mas embora possuindo méritos, para entrarem no Céu, faltou-lhes o batismo, umbral da fé em que acreditas. Viveram antes do Cristianismo, portanto não tributaram a Deus a adoração devida. Eu sou um dos que, por este modo, penam. Por tal motivo, e não por qualquer defeito, perdemos o Paraíso. A nossa pena é simplesmente esta: arder em desejo, sem a esperança de saciá-lo”¹²⁰.

A partir disto analisaremos de que modo a determinação *diante de Deus* necessita da própria revelação de Deus, por justamente estabelecer uma mudança qualitativa na relação com a primeira síntese. Ainda que Anti-Climacus não estabeleça uma *diferença absoluta* entre Deus e o ser humano, mas uma infinita diferença, a diferença qualitativa em relação à primeira síntese é mantida, porque esse salto, já tão marcado por Haufniensis, estabelece um novo plano de sentido cujas categorias correspondem ao decisivamente dialético, ou seja, à categoria do espírito onde o Paradoxo é o critério do si-mesmo.

É neste sentido que Hannay afirma que a determinação *diante de Deus* mantém a diferença qualitativa já proposta em Climacus, pois a consciência do espírito não é encontrada no paganismo, o que demonstra que humanamente o sujeito não tem como saber que tem Deus como origem de suas potencialidades, e assim, o que faltava ao paganismo era a definição de espírito, de um si-mesmo. Como a crença pagã encontra deus na natureza, os

¹¹⁹ Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 81.

¹²⁰ DANTE, Alighieri. *A Divina Comédia*. São Paulo: Abril Cultura, 1979, p. 35.

pagãos careciam de uma relação com Deus, mas esta relação deve ser entendida como é descrita por Climacus, ou seja, como um rompimento com a imanência¹²¹.

Por isso, uma vez posto o espírito, o si-mesmo, o pecado não poderá ser compreendido pelas categorias de compreensão da primeira síntese, senão o pecado teria como antítese os arranjos destas mesmas categorias (estético-ético), e não a fé que é tão paradoxal quanto o Paradoxo. Analisaremos então os limites das categorias da primeira síntese perante as categorias do espírito ou do Paradoxo.

2.1 A dialética entre desespero e pecado na categoria estético-ética.

Anti-Climacus repete duas vezes a classificação do pecado: “*diante de Deus, ou com a noção de Deus, em desespero não querer ser si-mesmo ou em desespero querer ser si-mesmo*¹²²”. Na primeira vez, a determinação *diante de Deus* parece apenas colocar uma roupagem religiosa sobre o desespero que passa a ser chamado agora de pecado. Mas não é isto exatamente o que faz uma existência poética ou estética?

O poeta pode ter um desejo religioso muito profundo, no entanto, a sua concepção de Deus é retomada em seu desespero. Ou seja, o poeta não pode viver sem uma *ideia abstrata* de Deus, pois o que ele mais deseja é se tornar um si-mesmo diante de Deus e, por outro lado, ele não quer perder o seu si-mesmo *em fé* para tornar-se um si-mesmo diante de Deus. Assim, Deus é a ideia pela qual uma existência poética pode vivenciar seu desespero. Ele ama a Deus acima de tudo, como ama também o seu tormento. Por isso, sob o ponto de vista cristão, desespero é pecado.

No segundo momento, Anti-Climacus aborda a determinação *Diante de Deus* no nível da consciência ética, ou ainda, de um si-mesmo teológico. Desse modo, o que faz com que o pecado seja tão terrível é que ele é *diante de Deus*. Segundo Anti-Climacus essa definição pode parecer espiritual demais, *mas o pecado é uma determinação do espírito* e assim, se o pecado é apenas considerado a partir de determinações morais (assassinato, roubo, fornicções, etc), esquece-se que todas essas coisas, em certa medida, podem estar em ordem,

¹²¹ HANNAY, Alastair. Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). *The Sickness unto Death*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v.19).

¹²² KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte*: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 77.

mas a vida toda de um ser humano pode ainda ser pecado. Por isso toma-se com grande facilidade a virtude como o oposto do pecado, mas esse oposto só pode ser a fé.

Assim, a estética faz do desespero pecado e a ética faz do pecado desespero. Ou seja, ora o pecado é compreendido esteticamente e ora ele é compreendido eticamente. Ambos os modos de compreensão refletem o ser humano em sua má relação com o espírito. Analisaremos, então, as categorias do espírito abordadas por Anti-Climacus cujas qualidades pressupõem o próprio paradoxo.

2.2 A dialética entre pecado e fé na categoria do espírito.

Segundo Anti-Climacus, na base da fé está o *diante de Deus*, cujo critério decisivo é: o absurdo, o paradoxo, a possibilidade do escândalo. Estas três determinações mantêm a diferença do meramente humano para o cristão.

O absurdo, conforme Anti-Climacus, começa quando o Cristianismo afirma que o ser humano não sabe o que é o pecado e que, portanto, deve haver uma revelação para ensiná-lo. Na compreensão humana, não é difícil dar-se conta do quão longe se está da perfeição e, no entanto, o Cristianismo diz: “não, isso é o que tu menos sabe, o quão longe está da perfeição e o que é pecado¹²³”.

Na determinação *diante de Deus* o ser humano não tem mais como critério o seu si-mesmo humano, agora o seu critério e alvo consiste na *diferença infinita*. Do contrário, o ser humano nunca vem a ter uma compreensão do que é o pecado. E isto é o que há de mais absurdo, pois mesmo quando ele pensa e deseja o correto, o Cristianismo taxativamente afirma que ele não sabe o que é o correto, pois quando o si-mesmo está no pecado, toda a sua fala do pecado é uma pecaminosa atenuação.

Nenhum ser humano pode de si mesmo e por si mesmo declarar o que é o pecado, precisamente porque ele está em pecado; toda a sua fala sobre o pecado é, no fundo, maquiagem do pecado, um desculpar-se, uma pecaminosa atenuação¹²⁴.

¹²³ Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 96.

¹²⁴ Ibidem, KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 95.

Por isso, Anti-Climacus diz que a determinação grega carecia da dialética que realizaria a transição de ter entendido algo para o fazer algo¹²⁵. Nesta transição começa o propriamente cristão, e ao começar por este caminho, o Cristianismo ensina que o pecado está *enraizado na vontade*, chegando ao conceito de desafio. Isto implica que o pecado não consiste em que uma pessoa tenha entendido ou não o que é correto, mas que *não queira* entendê-lo e *não queira* o que é correto.

A partir disto, Anti-Climacus é convencido de que o pecado é uma *posição* e não uma *negação*, pois é algo que se dá *diante de Deus*. Se o pecado é definido negativamente – fraqueza, sensualidade, finitude, ignorância, tal como a razão humana concebe o pecado sem o escândalo, o Cristianismo se torna flácido. Por isso, o dogma do pecado original extirpa do ser humano o seu auto-aprisonamento. Ele elimina qualquer possibilidade de que o si-mesmo humano, enraizado no pecado, venha a ter alguma vitória sobre o paradoxo, a fé e o dogma. Assim a ortodoxia compreendeu que o pecado é revelado e, por isso, deve ser crido, de outro modo não seria um dogma. As três determinações – paradoxo, fé e dogma são as bases e a defesa do Cristianismo contra qualquer especulação.

Neste sentido, Anti-Climacus afirma que toda a especulação, cuja própria característica elimina o paradoxo, enfraquece o Cristianismo um pouco de cada lado. Por um lado, a especulação não faz do pecado algo de tão positivo e, por outro lado, não consegue colocar em sua cabeça que o pecado deve ser completamente esquecido. O Cristianismo, que é o primeiro descobridor do paradoxo, trabalha contra si mesmo quando estabelece o pecado de modo tão seguro como posição, de tal modo que parece impossível eliminá-lo, mas é este mesmo Cristianismo que pela redenção elimina o pecado tão completamente como se fosse lançado ao fundo do mar.

Anti-Climacus, assim, faz uma crítica ao modo como tentaram defender o Cristianismo, eliminando, com isso, o escândalo. De modo estúpido e descarado foram ignoradas as instruções do próprio Cristo que, com frequência, tão preocupadamente advertiu contra o escândalo. Cristo – absolutamente homem e absolutamente Deus – não elimina a possibilidade do escândalo; o que ele diz é: “abençoado aquele que não se escandaliza de mim”. Mais ele não pode fazer¹²⁶.

¹²⁵ “Os gregos estabeleceram um imperativo intelectual de modo que não compreenderiam como alguém poderia, sabendo, não fazer o bem, ou, sabendo o que é correto, agir errado”. Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980p. 90.

¹²⁶ “Que ato raro de amor, que insondável aflição amorosa é essa que faz com o próprio Deus não possa remover a possibilidade de que esse ato de amor reverta-se a si mesmo para uma pessoa e se torne a mais extrema miséria

Por isso, diz Anti-Climacus que o escândalo como possibilidade anulada é um elemento da fé, mas o escândalo é pecado quando que se dirige para longe da fé. Ver-se-á, então, a definição final sobre o pecado e a fé. *Pecado é: depois de ter sido ensinado por uma revelação de Deus o que é o pecado, diante de Deus desesperadamente não querer ser si-mesmo ou desesperadamente querer ser si mesmo*. E fé é: *o si-mesmo ao ser si-mesmo e ao querer ser si mesmo repousa transparentemente em Deus*¹²⁷. Estas duas determinações positivas e ideais são psicologicamente corretas e edificantes, mas contêm a negatividade própria da dialética do paradoxo. Pois Anti-Climacus não nos diz o que *eo ipso* implicam todas essas determinações.

Johannes de Silentio, por sua vez, nos proporcionará mais um ponto de refração ao estabelecer três categorias do espírito que são *conditio sine qua non* para uma relação absoluta com o Absoluto. Mais uma vez perceberemos a correspondência entre os pseudônimos sobre o que é o dialeticamente decisivo, a saber, aquilo que aponta para o Paradoxo. Pois cada pseudônimo, a partir de suas categorias específicas, mostra como elas formam um todo coeso, isto é, uma estrutura de sentido, por justamente apontarem para o mesmo fundamento.

3. Johannes de Silentio: Dialética negativa e paradoxo formal

Johannes de Silentio, o autor da obra *Temor e Tremor* (1843), é um pseudônimo que não se considera religioso. Muito pelo contrário, o que ele deseja é exatamente iluminar a fé negativamente¹²⁸. A fim de realizar essa iluminação, Silentio evoca Abraão como a personificação da fé. O que está implícito por de trás deste ato é a formação de uma coerência entre vida pessoal e conceito.

Logo se compreende que o pai da fé não poderá ser reduzido a meros mecanismos intelectuais, pois o conceito de fé pertence à própria realidade do ser, sendo impossível

– algo que em certo sentido Deus não deseja fazer, e não pode desejar fazer. A maior miséria humana possível, maior mesmo do que o pecado, é se escandalizar diante do Cristo e permanecer no escândalo; e Cristo não pode, o “amor” não pode tornar isso impossível. É por isso, você pode ver, que ele diz: ‘Abençoado aquele que não se escandaliza diante de mim’. Mais ele não pode fazer”. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 126.

¹²⁷ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 77 e 82.

¹²⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7 Index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78. (versão eletrônica). p. 1.7 (X.6 B 79).

iluminar o conceito sem evocar a própria vida. Mas em sua tentativa de compreender a vida de Abraão como sinônimo de compreensão da própria fé, Silentio percebe que só há uma maneira coerente de compreendê-la: exatamente como se compreende o *paradoxo*. No entanto, o conceito de paradoxo, em Silentio, deve ser considerado como modelo formal do Paradoxo encarnado assumido em Climacus. O paradoxo em Silentio apresenta a forma do Paradoxo através do duplo movimento da fé.

Observamos, em Climacus, que as três perguntas iniciais referem-se ao problema da relação entre a eternidade e a temporalidade, o qual, por sua vez, introduz o problema do Paradoxo Absoluto. Em Silentio há três questões que também permeiam a obra e referem-se ao problema da relação entre o indivíduo e o universal: Há uma suspensão teleológica da moralidade? Há um dever absoluto para com Deus? Pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac?

Silentio procura, assim como Haufniensis realizou com o pecado, introduzir o problema da fé em sua atmosfera correspondente, ou seja, Silentio adapta com exatidão o conceito em categorias que não eliminam o paradoxo.

3.1 Johannes de Silentio: A atmosfera da fé

Johannes de Silentio inicia a obra com a epígrafe de Hamann: “O que Tarquínio o Soberbo pretendia designar com as papoulas do seu jardim, compreende-o o filho, não o mensageiro”. A epígrafe alude para o trabalho de Silentio que pretende, talvez, ser o mensageiro de algo que ele não compreende. No entanto, a epígrafe alude também para *o como* se pretende compreender a fé. Mesmo que Silentio seja incapaz de compreendê-la, ele compreende a questão, a saber, *o como* se fala de Abraão.

Desse modo, Silentio elabora quatro discursos sobre o sacrifício de Isaac que, porventura, poderiam levar à compreensão de Abraão ou da fé. Os quatro discursos são importantes para perceber a dimensão que a atmosfera exerce na compreensão do conceito. O recurso literário é um aliado para recolocar o problema corretamente. Uma vez que o pensamento filosófico no auge dos grandes sistemas especulativos foi mais longe que a fé, como, então, resgatar a fé dessa relação mediada pelo pensamento? Segundo Garff, é nesta narrativa e retórica que o problema de como se compreender Abraão aparece em sua

seriedade, pois esse recurso pretende introduzir o temor e tremor no pensamento que se aproxima de Abraão e não permitir que ele busque uma harmonia puramente natural¹²⁹.

Quando Silentio encerra cada discurso fazendo uma analogia ao desmame do filho, por exemplo, ele está simbolizando a passagem do alimento líquido para o alimento sólido, ou seja, para uma madura e correta compreensão da fé. É possível que Silentio estivesse aludindo à passagem Bíblica da carta aos Hebreus quando adverte todos os que ainda necessitam de leite, pois são incapazes de compreender uma doutrina profunda. Todos que, em qualquer século, se relacionam com a fé de modo abstrato e não concretamente.

Teríamos muita coisa a dizer sobre isso, e coisas bem difíceis de explicar, dada a vossa lentidão em compreender... A julgar pelo tempo, já devíeis ser mestres! Contudo! Ainda necessitas que vos ensinem os primeiros rudimentos da palavra de Deus; e vos tornastes tais, que precisais de leite em vez de alimento sólido! Ora, quem se alimenta de leite não é capaz de compreender uma doutrina profunda, porque é ainda criança. Mas o alimento sólido é para os adultos, para aqueles que a experiência já exercitou na distinção do bem e do mal¹³⁰.

Farei, então, um breve comentário sobre os quatro discursos e sua relação com o desmame, pois, se cada discurso se frustra ao compreender Abraão, assim também se frustra a transição do alimento líquido para o sólido, provocando uma ruptura lúgubre entre o singular e o absoluto. Vejamos.

Primeiro: Abraão fala a Isaac que não foi o seu Deus que lhe pediu este sacrifício, mas que ele mesmo é um monstro. “Vale mais que me julgue um monstro do que perca a fé em ti¹³¹”. Da mesma forma a mãe, no momento do desmame, tem de enegrecer o seio, pois mantê-lo atrativo seria prejudicial ao filho que o deve abandonar. Conclusão: Abraão e a mãe dissimulam a verdade, e esta dissimulação os consome, como o filho que deixa de se alimentar porque viu a fonte bela do seu alimento enegrecer.

Segundo: Abraão se resigna e realiza todo o ato de olhos baixos, depois volta com Isaac sem nunca mais ver a alegria. Também a mãe oculta pudicamente o seu seio ao menino já crescido. Conclusão: Abraão realiza o movimento de resignação, mas não consegue sentir a alegria novamente ao retornar com Isaac, pois nunca pôde esquecer o que Deus lhe exigia. Isaac perde o seu pai para a tristeza, tal como o filho perde a mãe para o pudor.

¹²⁹ GARFF, Joakim. Johannes de Silentio: Rhetorician of Silence. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman. (Eds.). *Kierkegaard Studies – Yearbook 1996*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1996. p. 190.

¹³⁰ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Ave-Maria*. 54. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005. Heb 5:11-14.

¹³¹ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 114.

Terceiro: Abraão julga o sacrifício pelo *telos* da moralidade e não sabe como encontrar repouso por ter decidido sacrificar o filho. Ele não sabe nem como pedir perdão a Deus pelo seu pecado. Como a mãe que fica triste no tempo do desmame, pois pensa que o filho nunca mais se encontrará tão perto dela. “E juntos sofrerão esta curta pena”¹³². Conclusão: no arrependimento há reconciliação, mas ele não realiza essa reconciliação com a mesma alegria. O que reverbera na imagem da mãe que se entristece por saber que, depois do desmame, a união com o filho não será mais a mesma.

Quarto: Isaac vê a mão de seu pai crisar de desespero. Isaac perde a fé e não diz o que presenciou e nem Abraão suspeita que alguém o tenha visto. No tempo do desmame, a mãe dá ao filho o alimento mais forte para evitar a sua morte. Conclusão: Isaac vê seu pai testemunhar o desespero e não a fé e assim Isaac nunca vem a saber o que é a fé, pois Abraão não tinha o alimento sólido para lhe prover.

A importância deste esboço dos quatro discursos consiste num problema intrínseco da obra, a saber, *de que modo* se fala de Abraão? Consequentemente, de que modo compreende-se a fé? Os quatro discursos frustram justamente pela tentativa de mediar o sacrifício de Isaac pelos moldes da faculdade humana cuja finalidade última é ela mesma. Analisaremos então as razões pelas quais as categorias das faculdades humanas não compreendem Abraão.

3.2 A fé analisada pelas categorias estética e ética

Se as quatro atmosferas falharam em compreender o pai da fé, de que modo elas foram compreendidas? Pelas categorias estética e ética. O que Silentio está chamando de categorias estética e ética? Para Silentio, a categoria estética é a busca da individualidade frente ao geral. Mas o indivíduo que permanece neste estado, ou seja, frente ao geral, ou *peca* ou entra em *crise*, pois todo particular deve se exprimir no geral. A categoria ética, por sua vez, é o despojamento de todo o caráter individual com o objetivo de alcançar a generalidade.

O Indivíduo é o Indivíduo que tem o seu *telos* no geral; a sua tarefa moral consiste em exprimir-se constantemente, em despojar do seu caráter individual para alcançar a generalidade. Peca o Indivíduo que reivindica a sua individualidade frente ao geral¹³³.

¹³² Ibidem, p. 115.

¹³³ Ibidem, p. 141.

Neste sentido diz Silentio que a moralidade participa da mesma natureza da eterna felicidade do homem¹³⁴, pois a moralidade participa da finalidade última da vida humana conferindo a esta sua real grandeza. No entanto, se Abraão suspende teleologicamente a moralidade, não será ela o critério último da sua existência, devendo ser um outro que, por sua vez, não é uma expressão mais elevada da moral, mas um paradoxo.

O paradoxo, a princípio, se expressa no fato de que Abraão se põe acima do geral, não negando-o como o ponto de vista estético, mas se colocando como indivíduo pleno diante do absoluto que, ao ser geral, também é indivíduo. “A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo-lhe superior)”¹³⁵. O que equivale dizer que há uma nova finalidade última para a existência humana.

Mas esta nova finalidade última não poderá ser uma expressão mais elevada da primeira, pois se assim fosse, a relação continuaria sendo mediada pela moral, mas se de nenhum modo ela é mediada pela moral, qual é, então, a mediação da relação entre Abraão com este algo que o coloca numa posição superior e não inferior (imediatidade) ao princípio último da vida humana? É o paradoxo.

O paradoxo, então, se expressa em sua definição final como uma *relação absoluta com o Absoluto*. Com essa definição Silentio pretende unicamente mostrar que esta relação não tem mediação humana e que efetivar esta relação só é possível pela fé, o que significa realizar o duplo movimento paradoxal da fé. Por isso esta definição expressa o paradoxo, pois não existe mediação até ela; ao contrário, ela é a própria relação paradoxal em virtude do absurdo. Assim, o Absoluto, em Silentio, não é concebido como um *conceito*, mas como uma *relação* cuja realidade é a fé e, por isso, paradoxo. É neste sentido que a relação não é mediada: é o paradoxo em tensão com a mediação, e não a imediatidade em tensão com a mediação.

É preciso, então, compreender o duplo movimento da fé para compreender que o paradoxo é a própria existência da relação em tensão com toda a mediação humana. Por isso, se Abraão tenta uma mediação pela moral ao se colocar numa relação absoluta com o

¹³⁴ “Se tal é o fim supremo destinado ao homem e à sua vida, a moralidade participa então da mesma natureza da eterna felicidade do homem, a qual constitui em cada momento, e para toda a eternidade, o seu *telos* porque haveria contradição em afirmar-se que ela pode ser abandonada (quer dizer, teleologicamente suspensa), visto que, desde o momento em que se suspendeu, está perdida, enquanto que estar suspenso não significa perder-se, mas conservar-se na esfera superior eu é o seu *telos*”. Idem.

¹³⁵ Ibidem, p. 142.

Absoluto, ele deverá deixar-se julgar pelo critério da moralidade, de modo que ou ele peca (crise religiosa) ou ele se arrepende para reintegrar-se no geral.

(...) quando se estabeleceu que Abraão representa a fé, e que é nele normalmente que ela se exprime, nele cuja vida não é apenas a mais paradoxal que se possa pensar, mas de tal maneira paradoxal que resulta absolutamente impossível pensá-la. Move-se em nome do absurdo; porque o absurdo consiste em que está como Indivíduo acima do geral. Este paradoxo escapa à mediação; se Abraão a tenta, é-lhe necessário então confessar que se encontra em plena crise religiosa e, nessas condições, não pode nunca vir a sacrificar Isaac; ou, se o fizer, torna-se-lhe então preciso arrepender-se e reintegrar-se no geral¹³⁶.

Abraão, por sua vez, tem a consciência moral, mas não é a sua qualidade no geral que o faz entrar numa relação absoluta com o Absoluto. Então, de que modo Abraão vem a estar numa relação absoluta com o Absoluto? “Tal é o paradoxo que se recusa à mediação. Não se pode explicar nem como aí entra nem como aí permanece”¹³⁷.

Assim, a vida do herói trágico¹³⁸ ou ético que está como indivíduo numa *relação absoluta com o geral* é paradoxal de um modo diferente da vida de Abraão, pois é um paradoxo *mediado* pela moral. Sendo assim, eu posso compreender o paradoxo do herói trágico, pois, uma vez que ele se coloca como indivíduo acima do geral, ele pode falar e ser compreendido pelo geral. Ele se reconcilia com o geral, não *em virtude do absurdo*, mas em virtude de um paradoxo mediado pelo geral¹³⁹.

É possível também compreender o paradoxo do estético que se encontra como indivíduo *numa relação absoluta com o demoníaco*, pois se o estético não fala, ele permanece no silêncio demoníaco. Por outro lado, ele pode falar e converter-se em herói trágico ou ético. O paradoxo do demoníaco, desse modo, consiste que ele pode falar não para ser compreendido pelo geral, mas para dissimular a compreensão, ou seja, ele cria uma falsa ilusão de que vive o paradoxo ou de que é incompreendido, mas no limite ele pode ser mediado.

É o caso de Tritão, pois, se ele falasse poderia salvar Inês, mas se o fizesse não para ser compreendido eticamente em sua situação trágica, mas para suscitar em Inês o ódio a fim de que ela deixasse de amá-lo, ele não encontraria repouso em sua comoção, pois quanto mais

¹³⁶ Ibidem, p. 142-143.

¹³⁷ Ibidem, p. 149.

¹³⁸ Indivíduo que deve realizar, por causa do destino, um sacrifício.

¹³⁹ Como no caso das tragédias de Agamêmnon, Jefté e Brutos. “Quando Agamêmnon, Jefté, Brutos, no instante decisivo, dominam heroicamente a dor, quando, perdido o objeto do seu afeto, apenas lhes resta cumprir o sacrifício exterior, pode porventura existir no mundo alguma alma que não verta lágrimas de compaixão pelo seu infortúnio e de admiração pela sua façanha?” Ibidem, p. 144.

a engana, mais ela encontra todos os meios para martirizá-lo. Assim, o estético numa relação absoluta com o demoníaco é o modelo de interpretação de Abraão naquela primeira atmosfera. Abraão fala, mas para dissimular a verdade a Isaac.

Graças ao demoníaco, o Tritão seria assim o Indivíduo como tal, acima do geral. Como o divino, o demoníaco tem a propriedade de fazer entrar o Indivíduo em uma relação absoluta com ele. Tal é a sua analogia com o paradoxo, o seu reverso que oferece, por consequência, uma certa semelhança capaz de produzir uma ilusão. Tritão tem, deste modo, a prova aparente de que o seu silêncio está justificado, que sente todo o sofrimento. Todavia, é indubitável que pode falar. Pode então converter-se em um herói trágico e, a meu ver, sublime, se rompe o silêncio.¹⁴⁰

Neste sentido, o paradoxo do estético pode ser mediado ao mesmo tempo em que cria uma ilusão do paradoxo (fé) quando não quer ser mediado. E o paradoxo do ético é resolvido quando o indivíduo se reconcilia com o geral. No primeiro capítulo, nós vimos como Climacus não quis uma solução para a paixão paradoxal do pensamento, como pretendeu todo o pensamento especulativo, e do mesmo modo, Silentio não quer solucionar o paradoxo de Abraão como se soluciona o paradoxo das categorias estética e ética. Ambos operam com uma nova qualidade. No entanto, do mesmo modo que a paixão paradoxal da inteligência de Sócrates não deixa de expressar um momento importante para a consciência humana, os paradoxos das categorias estética e ética não deixam também de ter sua importância na consciência humana.

3.3 O cavaleiro infinito (primeiro movimento) e o cavaleiro da fé (duplo movimento)

Quando então, o indivíduo se coloca numa *relação absoluta com o geral*, como resolve o seu paradoxo? Na infinita resignação, pois é nela que ele encontra reconforto no seio do geral. Este é, pois, o herói trágico (indivíduo que recebe um destino particular), ou seja, ele se abandona infinitamente ao que ama, porque o seu paradoxo pode ser compreendido. No entanto, a importância da consciência deste paradoxo mediado consiste no fato de que a resignação infinita é indispensável à dialética da fé.

Mais uma vez podemos ver que não se trata de uma oposição lógica entre moral e fé, ou ainda, entre herói trágico e cavaleiro da fé, senão poderíamos nos tornar um cavaleiro da fé realizando o oposto do herói trágico. O que é diferente da proposta de Silentio, uma vez que a

¹⁴⁰ Ibidem, p. 168-169.

infinita resignação está presente no movimento da fé e somente por isso o duplo movimento pode vir-a-ser realizado em virtude do absurdo.

A resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente esse movimento; porque é na resignação infinita que, antes de tudo, tomo consciência do meu valor eterno, e só então se pode alcançar a vida deste mundo pela fé¹⁴¹.

A fé é precedida de um movimento de infinito; é somente então que ela aparece, *nec inopinate*¹⁴², em virtude do absurdo. Posso compreendê-lo, sem por isso pretender que possuo a fé. Se ela não é outra coisa senão o que a filosofia diz, já Sócrates foi mais longe, muito mais longe, enquanto que, no caso contrário, não a alcançou. Fez o movimento infinito do ponto de vista intelectual. A sua ignorância não é outra coisa senão a resignação infinita. Esta tarefa é já suficiente para as forças humanas, ainda que hoje seja desdenhada; mas, antes de tudo, é necessário tê-la realizado, é necessário primeiro que o Indivíduo se haja esgotado na infinitude, para chegar então ao ponto em que a fé pode surgir¹⁴³.

A diferença qualitativa consiste no fato de que no cavaleiro da fé o movimento ganha um novo aspecto, ou uma nova relação que antes era impossível de se realizar. Por isso “todo o problema reside na temporalidade, no finito”¹⁴⁴. Ou seja, na resignação infinita o indivíduo não consegue realizar o movimento oposto de obter finitamente o que renunciou infinitamente, “Não consigo porém obter pelas minhas próprias forças a mínima coisa que participe do mundo finito; porque, constantemente, emprego minha força a renunciar a tudo”¹⁴⁵. A importância do primeiro movimento consiste em ver com mais nitidez o absurdo da fé, pois quando se realiza a renúncia infinita é um absurdo obter novamente o finito. “Quantos, em nossos dias, compreendem o que é o absurdo, (...) quantos têm a franqueza de reconhecer o que podem e aquilo de que não são capazes?”¹⁴⁶

E se, por o acaso, venho a obter o que renunciei, só na dor recebo de volta, porque a obtenção daquilo que infinitamente renunciei não ocorreu pelo paradoxo (fé), mas por causa exterior, destino, acaso, fortuna. Este é o Abraão da segunda atmosfera: ele realiza o primeiro movimento, porém nunca mais obtém a alegria. É somente no duplo movimento que posso receber com alegria aquilo que infinitamente renunciei, uma vez que este absurdo só o paradoxo da fé resolve. “Encontrando não o repouso na dor da resignação, mas a alegria em

¹⁴¹ Ibidem, p. 135.

¹⁴² “E não inopinadamente”, traduzido por Maria José Marinho.

¹⁴³ Ibidem, p. 151.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 138.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 171.

virtude do absurdo”¹⁴⁷. Mais uma vez, não se alegra porque o acaso restituiu-lhe o que estava perdido, mas já é alegre desde o princípio do movimento. Poderíamos também compreender a parábola do filho pródigo, no Evangelho de São Lucas, a partir da mesma perspectiva, a saber, o pai não perdoa o filho porque este regressou, mas já o havia perdoado no instante da partida, se porventura o filho nunca retornasse, o coração de seu pai não enegreceria na angústia e no desespero, pois a fé crê no impossível, pois o objeto da sua fé é o Eterno, isto se expressa pela compaixão e alegria que o pai o recebe de volta. Este duplo movimento pode ser visto nitidamente em suas palavras: “Este meu filho estava morto, e reviveu; tinha se perdido, e foi achado. E começaram a festa”¹⁴⁸.

Quando *Silentio* diz que a ironia e o humor pertencem à resignação infinita, pois refletem sobre si próprias¹⁴⁹, não poderíamos também dizer que esse primeiro movimento é análogo à paixão paradoxal da inteligência do projeto A? Ambos os movimentos são uma paixão, ambos os movimentos refletem a si mesmos e ambos os movimentos não conseguem se efetuar por si mesmos na fé. Desse modo, a resignação infinita é análoga à paixão paradoxal de Sócrates, no sentido de que ambas se detêm e repousam naquilo que não podem possuir. O duplo movimento da fé é análogo ao Paradoxo da fé, no sentido de que ambos estabelecem uma diferença qualitativa a partir do duplo movimento paradoxal da fé. Assim, ambos realizam esse movimento em virtude do absurdo, pois não é absurdo se reconciliar na dor da resignação como não é absurdo se deter na contradição de um pensamento, mas é absurdo que um outro totalmente diferente deles mesmos queira se relacionar com eles na promessa de restituir-lhes o que eles perderam. Abraão recebe de volta o filho da promessa e com ele toda a história, e o discípulo do projeto B recebe de volta a verdade e com ela a vitória sobre o pecado ou a morte.

No mesmo sentido que o Sócrates de *Silentio* foi o homem a ir mais longe na paixão infinita, o Sócrates da paixão paradoxal também foi o homem a ir mais longe no paradoxo do pensamento, ambos são a consciência intensificada do que significa o homem, com a diferença de que jamais poderiam inferir o Paradoxo. Desse modo, a fé contém o primeiro movimento, mas o primeiro movimento pode não conter a fé, como o Paradoxo contém a paixão paradoxal, mas a paixão paradoxal pode não conter o Paradoxo.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.138

¹⁴⁸ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Ave-Maria*. 54. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005. Luc 15: 24.

¹⁴⁹ “A ironia e o humor refletem-se sobre si próprios e pertencem, por isso, à esfera da resignação infinita; encontram seus motivos no fato de o indivíduo ser incomensurável com a realidade”. KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 139.

Assim, o primeiro movimento não é mais um saber sobre si, mas um saber sobre si numa relação absurda. Então, de muito alto ou de muito longe, o que se oculta da história de Abraão? A angústia, a tribulação e o paradoxo.

3.4 Angústia, tribulação e paradoxo

O duplo movimento da fé é a unidade de dois movimentos contraditórios, é uma relação de diferenciação e unidade. O primeiro é a infinita resignação e o segundo é a apropriação finita. Como Abraão realiza este movimento? “De início o cavaleiro deve ter a força de concentrar toda a substância da vida e todo o significado da realidade num único desejo”¹⁵⁰. Este movimento é o movimento da concentração em oposição à dispersão. Mas esta concentração o cavaleiro do infinito também consegue realizar, porém com a diferença de que ele não consegue – justamente por estar concentrado – realizar o movimento contrário da finitude sem que o movimento se divida.

Esta é a diferença qualitativa da concentração de Abraão. Abraão concentra toda a substância da sua vida num único ponto – o do paradoxo. Assim, toda a finalidade última do ser humano é mediada pelo paradoxo e não o contrário. O que isto implica senão em temor e tremor? Pois, na dinâmica da vida, o homem é guiado pelo paradoxo em virtude do absurdo.

Aquele que renega a si próprio e se sacrifica ao dever renuncia ao finito para alcançar o infinito; e não lhe falta segurança; o herói trágico renuncia ao certo pelo mais certo, e o olhar pousa nele com confiança. Mas aquele que renuncia ao geral para alcançar algo mais elevado, mas diferente, que faz? Poder-se-á afirmar que se trata de coisa diferente de uma crise religiosa? E se isso é possível, mas o Indivíduo se engana, que salvação existe para ele? Sofre toda a dor do herói trágico, aniquila a sua alegria terrestre, renuncia a tudo e corre ainda o risco de fechar a si próprio o caminho da alegria sublime, tão preciosa a seus olhos e que ele queria conquistar a todo o preço¹⁵¹.

Por isso que muitos omitem da história de Abraão toda a sua angústia, tribulação e paradoxo. Pois toda a realidade mediada pelas categorias humanas é tentação da prova daquilo que Deus lhe exige¹⁵². A diferença de Abraão em face de todos os que se colocam numa relação absoluta com o demoníaco ou com a moral não consiste só no fato de que ele é

¹⁵⁰ Ibidem, p. 133.

¹⁵¹ Ibidem, p. 145.

¹⁵² “Ele não *pode* falar, pois não pode fornecer a explicação definitiva (de forma a ser inteligível) de que se trata duma prova; mas, o que é notável, uma prova em que a moral constitui a tentação”. Ibidem, p. 180.

ininteligível em relação a eles: é justamente por ser ininteligível que ele tem a consciência do quão bom é ser compreendido pelo geral. Abraão sabe que “a palavra, que permite traduzir-me no geral, é um apaziguamento para mim”¹⁵³.

Ou seja, Abraão viu o absurdo daquilo que Deus lhe exigia, pois o sacrifício do filho da promessa é a própria eliminação da promessa. Também viu o peso moral recair sobre si ao pensar em sacrificar aquele que tinha o dever de amar. Assim, qualquer pessoa que realizasse apenas o primeiro movimento renunciando infinitamente ao amor, não conseguiria realizá-lo sem crise religiosa, “por não ser o seu amor semelhante ao de Abraão, só a idéia de sacrificar Isaac produziria uma crise religiosa”¹⁵⁴.

Desse modo, é o amor que torna o ato um sacrifício, pois Abraão não duvidou que amava Isaac, justamente porque amar a Deus absolutamente só intensifica o amor a Isaac. Mas na medida em que a fé é o duplo movimento, Abraão também comporta dentro de si o movimento oposto. E é só então que ele realiza o ato.

Este deve amar o filho com toda a sua alma; quando Deus lho pede, deve amá-lo se possível, ainda mais e é então somente que pode *sacrificá-lo*; porque este amor que dedica a Isaac é o que, pela sua posição paradoxal ao amor que tem por Deus, faz do seu ato um sacrifício. Mas a tribulação e a angústia do paradoxo fazem que Abraão não possa ser compreendido, de nenhuma forma, pelos homens. É somente no instante em que o seu ato está em contradição absoluta com o seu sentimento que ele sacrifica Isaac¹⁵⁵.

Por isso, na atmosfera quatro, Abraão crispa de desespero, pois ele não crê, mas duvida; a dúvida, neste caso, é exatamente a alternância entre o *telos* da moralidade e o *telos* do paradoxo. Neste sentido, o amor torna o ato um sacrifício justamente porque ele é paradoxal. Ele comporta a renúncia do que ama e a apropriação do que ama ao mesmo tempo. O deus de Climacus é o próprio conteúdo do amor, e é para que o deus pudesse *resgatar* o amado que o Paradoxo Absoluto comporta em si a absoluta renúncia, ao ser verdadeiramente homem, ao mesmo tempo em que é absolutamente Deus. Abraão, desse modo, não deixa de expressar os dois primeiros mandamentos mais importantes de Cristo: “Amar a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”. Pois Abraão, ao amar a Deus acima do filho da promessa, não desviou o foco da fonte da fé, e, exatamente por isso, pôde renunciar e obter Isaac ao mesmo tempo.

¹⁵³ Ibidem, p. 179.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 126.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 154.

3.5 A categoria do paradoxo demoníaco (pecado) e do paradoxo divino (em virtude do absurdo)

Segundo Evans, Silentio teria cometido um erro ao afirmar que Abraão é um homem sem pecado, pois sem a consciência do pecado a suspensão teleológica da moralidade é uma fase transitória que novamente desaparece ou fica fora da vida como algo completamente irregular¹⁵⁶. Cito o próprio Silentio a respeito da eleição de Abraão:

Enquanto me movo nestas esferas, tudo vai sem dificuldades; mas então o que digo não explica Abraão; porque não se tornou o Indivíduo pelo pecado, visto que era, pelo contrário, o homem justo, o eleito de Deus. A analogia com Abraão só surgirá quando o Indivíduo for capaz de realizar o geral; então repete-se o paradoxo¹⁵⁷.

Por outro lado, no que se refere a este ponto, cabe antes perguntar o que Silentio está pensando quando fala em pecado. Silentio não especula sobre o pecado nos modelos de Climacus, Haufniensis e Anti-Climacus. A perspectiva de Silentio sobre o pecado parte do ponto de vista ético, assim, a ética condena aquele que se colocou como indivíduo acima do geral, e a ele só resta pecar ou entrar em crise¹⁵⁸, consequência frustrante que observamos no terceiro caso da atmosfera. Por isso, do ponto de vista ético, Abraão não poderia se tornar indivíduo pelo pecado.

O pecado visto sob a perspectiva ética:

não é uma imediatidade primeira, mas uma imediatidade ulterior. No pecado, o Indivíduo encontra-se já, no sentido do paradoxo demoníaco, acima do geral; porque há, por parte do geral, contradição ao exigir a sua própria realização daquele a quem falta a *conditio sine quanon*¹⁵⁹.

A princípio temos a impressão de que pela ética há duas vias, o paradoxo demoníaco e o divino, mas o paradoxo divino não é mediado pela ética, e só se realiza em virtude do

¹⁵⁶ EVANS, C. Stephen. Faith as the telos of Morality: A reading of fear and trembling. In: PERKINS, Robert L. (Ed). *Fear and Trembling and Repetition*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1993. (International Kierkegaard Commentary). p. 21-22.

¹⁵⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 170.

¹⁵⁸ “Se assim sucede, quando Hegel determina o homem unicamente como Indivíduo no seu capítulo: ‘*O bem e a consciência*’, tem razão em considerar essa determinação como uma forma ética do mal (cf. sobretudo *A Filosofia do Direito*) que deve ser suprimida na teleologia da moralidade, de modo que o Indivíduo que permanece nesse estágio ou peca ou entra em crise. Pelo contrário, erra ao falar da fé, erra ainda por não protestar em voz bem alta e poderosa contra a veneração e a glória de que Abraão goza como pai da fé, pois que o seu processo deveria ser revisto para o banir como assassino.” Ibidem, p. 141.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 169.

absurdo. Por isto a ética que admite o pecado encontra-se fora da sua esfera, “Moral que ignora pecado é perfeitamente vã; mas se o admite, encontra-se por tal fato fora da sua esfera”¹⁶⁰.

Há, então, contradição por parte do geral em exigir a realização de quem não tem a condição essencial (*conditio sine qua non*) para realizar o segundo movimento. Mas do mesmo modo que o discípulo do projeto B não tem *a condição* em si mesmo para mediar a sua não-verdade para a verdade, também o indivíduo que está numa relação absoluta com o geral não tem a condição em si mesmo de realizar o segundo movimento (o da fé em virtude do absurdo). Ambos os autores não oferecem mediação de um estado ao outro, a mudança qualitativa exprime-se no pressuposto do paradoxo divino.

O segundo movimento é a realidade concreta do indivíduo que tem como fundamento do seu si-mesmo o Espírito ou o Paradoxo Absoluto. Por isso Abraão é a imagem daquele que sustenta em sua estrutura polar a síntese efetivada do espírito, pois a dialética entre os conceitos opostos de *renúncia* e *apropriação* condizem igualmente com a oposição do pecado e da fé, pois pela determinação diante de Deus o indivíduo compreende a si mesmo como que pecador e como que salvo pela fé. Este duplo movimento paradoxal será analisado agora na perspectiva do indivíduo e do amor, ou seja, como uma relação absoluta com o absoluto é a relação com “o próximo” ao mesmo tempo?

¹⁶⁰ Ibidem, p. 170.

TERCEIRO CAPÍTULO

Indivíduo e Amor

*O olhar não visto passou,
porque as rosas tinham um aspecto de flores contempladas*
T. S. Eliot

1 Anti-Climacus: o eixo das polaridades na síntese natural e na síntese do espírito

Tendo em mente a dialética entre desespero e pecado exposto no Segundo Capítulo, analisar-se-ão as consequências da desestabilização da síntese para a formação específica do tornar-se indivíduo, espírito ou si-mesmo. Há, como já visto, duas espécies de síntese: a natural e a posta pelo espírito. A síntese natural diz respeito ao meramente humano, enquanto que a síntese da fé introduz um novo movimento na dinâmica entre as polaridades do ser.

O contraste entre a síntese natural e a síntese da fé é algo vasto no *corpus* de Kierkegaard, justamente porque a percepção da diferença e da unidade é o trabalho do pensador dialético. Como bem expressa Reale: “o filósofo é justamente aquele que *sabe ver o conjunto e sabe capturar a multiplicidade na unidade*”¹⁶¹. Platão resume seu pensamento nessa admirável máxima: “Quem sabe *ver o conjunto* é dialético, quem não sabe não o é”¹⁶². Desse modo, o pensamento dialético que serviu outrora para capturar a multiplicidade na unidade não deixou de ser uma ferramenta metodológica para analisar as polaridades do ser humano em relação ao salto qualitativo (espírito).

A polaridade dos Princípios mostra que cada princípio exige estruturalmente o outro. Essa forma polar caracteriza a base do pensamento grego e, em Platão, ela escapa de cair no relativismo de origem heraclitiana e de origem sofístico-protagoriana, como também, escapa de cristalizar o Uno em si mesmo. Assim sendo, essa base polar é diferente do pensamento dualista ou monístico, onde “os pares se excluem ou então, combatendo-se reciprocamente, se destroem ou, finalmente, reconciliando-se, cessam de existir como contrários”¹⁶³.

¹⁶¹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. v.II, 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.75. Nota da citação de Platão, *República* VII, 537 c.

¹⁶² Idem. Nota da citação de Platão, *República* VII, 537 c.

¹⁶³ Ibidem, p. 89.

Com isso, em Platão a forma polar de pensamento é indissolúvelmente unitária, ao mesmo tempo em que, na sua mais íntima existência lógica (polar), é condicionada pela oposição. Assim, se o pólo oposto é perdido o pensamento perde o seu próprio sentido. A concepção polar constitui, desse modo, o eixo de sustentação do pensamento grego. Tendo em mente esse eixo de sustentação no nível da segunda síntese, observar-se-á que o eixo natural, em sua forma polar, não cessa de existir, ele apenas deixa de ser o critério último de si mesmo para receber “de fora” um outro eixo qualitativamente diferente.

A consciência do que é o ser humano e o lugar que ele ocupa no mundo será qualitativamente resignificada de tal modo que o indivíduo não compreenderá mais a si mesmo enquanto “subida para o ser”, mas como desespero e pecado. O si-mesmo recebe agora a possibilidade de tornar-se aquilo que ele é chamado a ser, porém não pelas determinações humanas, mas pela possibilidade da morte (desespero) ou da salvação. A fim de compreender a nova dinâmica na estrutura polar do ser humano, Anti-Climacus mostra as consequências da desestabilização da síntese quando é posto o espírito.

1.1 O eterno como base do desespero

Segundo Anti-Climacus, o desespero é possível e não necessário, pois a cada instante pode-se efetivá-lo, ou seja, a cada instante o ser humano está *contraindo uma nova qualidade* que não é efetivada necessariamente. Isso está de acordo com o fato do ser humano ser espírito, um si-mesmo, pois, se o desespero é necessário, então a síntese natural é ela mesma desespero, no entanto o desespero é uma má-relação com o espírito e não uma relação mal-sucedida entre os termos da síntese.

Anti-Climacus diz que o desespero é a doença para a morte justamente porque o desespero se relaciona com o Eterno no ser humano, por isso, o cristão não teme a morte natural, mas em estar morto para o espírito em vida, isto é, o cristão teme viver desesperadamente. Isso ocorre porque a morte do espírito não recebe a mesma qualidade que a morte natural, ela é a única morte que jamais morre. Assim, a morte natural não leva consigo à morte do desespero, pois o desespero não consegue aniquilar a si-mesmo através da sua síntese natural e, muito menos, por si mesmo eliminar o indelével Eterno.

A pessoa em desespero não pode morrer, “assim como o punhal não pode matar pensamentos”, também o desespero não pode consumir o eterno, o si-mesmo, que está como base para o desespero, cujo verme não morre e cujo fogo não se apaga. Contudo, o desespero é precisamente um *autoconsumir-*

se, mas um autoconsumir-se impotente, que não consegue realizar o que pretende¹⁶⁴.

O Eterno é a base ou eixo da estrutura ontológica do ser humano, e nesse sentido querer consumir-se intensifica ainda mais o desespero, pois é um autoconsumir-se sem jamais se consumir plenamente. Com isso, Anti-Climacus afirma que não se desespera por algo senão sobre si mesmo, pois desesperar sobre o desespero intensifica ainda mais o desespero, pois ele não tem força de aniquilar exatamente aquilo que lhe dá a força. Como na passagem do Evangelho de São Mateus, onde os fariseus afirmaram que Cristo expulsava os demônios com o próprio demônio.

Jesus, porém, conhecendo os seus pensamentos, disse-lhes: Todo o reino dividido contra si mesmo é devastado; e toda a cidade, ou casa, dividida contra si mesma não subsistirá. E, se Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra si mesmo; como subsistirá pois, o seu reino?¹⁶⁵

Essa passagem do Evangelho aplica-se como espécime de compreensão para o desespero e para o pecado, pois ambos não eliminam a si mesmos por si mesmos, mas somente por uma nova qualidade que os arrebate. Toda a forma do desespero em Anti-Climacus desemboca então na má solução da síntese polar que constitui o ser humano em relação ao espírito, como já visto nas três formas de desespero, o desespero que é inconsciente de si-mesmo, o desespero que não quer ser um si-mesmo e o desespero que quer ser um si-mesmo (por querer ser um si-mesmo já não se é um si-mesmo).

Anti-Climacus também desenvolve a mesma perspectiva de Climacus ao mostrar que consciência e vontade, quando postas em prática no interior da primeira condição, não são positivas por si-mesmas em relação ao Paradoxo. A diferença entre ambos consiste no fato de que Climacus olha sob a perspectiva da descoberta do Paradoxo, e Anti-Climacus sob a perspectiva da cura no Paradoxo. Analisar-se-á a ambígua relação que o desespero exerce sobre o tornar-se si-mesmo em seus diversos graus de intensificação.

¹⁶⁴ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 18.

¹⁶⁵ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Ave-Maria*. 54. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005. Mat 12: 25-26

1.2 O desespero refletido sobre os momentos da síntese – infinitude e finitude

Considerado sob a ótica da estrutura ontológica do ser humano, o desespero é efetivamente a desestabilização da síntese e, por isso, só pode ser analisado à luz da dialética. Se o ser humano é uma relação polar entre finitude e infinitude, então há o desespero da infinitude (carecer de finitude), e da finitude (carecer de infinitude). No primeiro caso, a relação com Deus é infinitização, porém, *somente* a categoria do infinito não traz o ser humano novamente para o seu si-mesmo, o que sucede com o cavaleiro do infinito já explorado por Silentio.

Em Anti-Climacus a categoria da infinitude se relaciona com a imaginação, pois a imaginação tem a característica expansiva no sentimento, conhecimento e vontade. Sem ela o ser humano é como um amante sem paixão, pois ela é o primeiro movimento para uma compreensão madura da fé, porque provê ao ser humano a primeira reflexão da infinitude.

A imaginação é a reflexão infinitizadora, por isso o velho Fichte admitiu, muito corretamente, que, mesmo em relação ao conhecimento, a imaginação é a origem das categorias. O si-mesmo é reflexão, e a imaginação é reflexão, é a representação do si-mesmo, que é a possibilidade do si-mesmo. A imaginação é a possibilidade de toda e qualquer reflexão; e a intensidade deste *medium* é a possibilidade de intensidade do si-mesmo.¹⁶⁶

Não é por acaso que o *corpus* kierkegaardiano está preenchido do poder imagético, pois é através desse poder que a alma do leitor se alimenta das infinitas possibilidades de existências humanas, provendo-lhe, desse modo, o trânsito entre realidade e possibilidade. A própria narrativa Bíblica é um compêndio de possibilidades humanas em sua concreta relação com Deus.

O mundo grego, por exemplo, nasce com Homero, o poeta. Segundo Carpeaux, Homero é o maior dos poetas e as suas epopéias eram consideradas cânone fixo. Por isso, ele era indiscutido, não como epopéia, mas como Bíblia. Assim, ele representa a tradição do mundo grego e por meio dele interpretavam-se a doutrina e a vida¹⁶⁷. O poeta desaparece por detrás do poema de tal modo que a narrativa é a própria vida expressa. Observamos também a

¹⁶⁶ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 31.

¹⁶⁷ “Homero é o próprio mundo grego. Nasceu com a civilização grega: a língua e o metro, o hexâmetro, nascem ao mesmo tempo. Pertencendo a uma época que é, do ponto de vista histórico, uma época primitiva, as epopeias homéricas revelam simultaneamente a existência de uma literatura perfeitamente amadurecida”. CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. v.1, São Paulo: Leya, 2011. p. 52.

importância da imaginação no pensamento platônico, segundo Reale, “para o nosso filósofo, *falar por mitos é um exprimir-se por imagens, o que permanece válido em vários níveis, na medida em que pensamos não só por conceitos, mas também por imagens*”¹⁶⁸. Ressaltando que o conceito de imaginação não é concebido como uma projeção mental subjetivista, mas como uma qualidade humana que apreende e exprime realidades profundas da existência, a ponto de Anti-Climacus poder alegar com Fichte que ela é a origem das categorias.

No entanto, quando a imaginação converte-se no fantástico abstrato, ou seja, carece de finitude, então o sentimento se torna uma espécie de sensibilidade abstrata, “que de modo inumano não pertence a ninguém, mas de modo inumano, por assim dizer, sentimentalmente, participa no destino desta ou daquela abstração”¹⁶⁹. O si-mesmo, desse modo, não se torna cada vez mais um si-mesmo, mas se perde cada vez mais. O mesmo acontece com o conhecimento fantástico abstrato, pois se é verdade que o grau de conhecimento corresponde ao grau de auto-conhecimento, de modo que quanto mais o si-mesmo conhece mais ele conhece a si-mesmo, então no conhecimento abstrato “ele se torna um tipo de conhecimento inumano em cuja produção o si-mesmo humano é desperdiçado”¹⁷⁰. E, quando a vontade se torna abstrata, então o si-mesmo se volatiliza cada vez mais, “a vontade então não se torna sempre mais concreta no mesmo grau em que se torna mais abstrata”¹⁷¹.

No segundo caso, quando o desespero da finitude carece da infinitude, a pessoa finitizada carece de originalidade, ela é simplesmente aquilo que deveria ser, ou seja, ela vive uma vida acolhedora e confortável respondendo adequadamente “aos 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 necessário muita coragem para ser si mesmo e é muito fácil e seguro assemelhar-se aos outros, macaquear os outros, tornar-se um número na multidão¹⁷².

¹⁶⁸ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. v.II, 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 44.

¹⁶⁹ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 31.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 32

¹⁷² Ibidem. , S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 33-34.

Em *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*, Kierkegaard também se refere ao indivíduo em confronto com a “multidão”. Se o desespero do finito é o menos perceptível, pela sua qualidade de conformidade com o mundo que muitas vezes não provoca confronto com a individualidade, Kierkegaard responde severamente contra essa morte do espírito dizendo:

Há uma concepção da vida segundo a qual onde está a multidão, está também a verdade; a verdade está na necessidade de ter por ela a multidão (...). A palavra do apóstolo Paulo tem um valor eterno, divino, cristão: <<um único atinge a meta>>; e o seu valor não lhe vem da comparação, em que entram também <<os outros>>¹⁷³.

Ou seja, o fim supremo do tornar-se indivíduo difere da mundanidade, pois não advém da multidão o fim – a meta – da vida humana, e sim da relação com a divindade. Quando Kierkegaard fala que “um único atinge a meta”, ele afirma que essas palavras do apóstolo Paulo são de valor absoluto e imensurável onde os outros também entram, ou seja, cada qual como o único. No entanto, a meta mundana se orienta não para que cada um atinja a meta, mas para que uma entidade abstrata (Estado, lei) a atinja. A meta mundana é aceita pelo conjunto abstrato de pessoas cujo fim é terreno (ainda que se denomine de celeste, cristão). De modo a não necessitar de Deus, da eternidade e nem de seu parentesco com a divindade para a auto-realização do si-mesmo. “Porque, para o eterno – o decisivo – só pode haver trabalho onde se encontra um único homem; e tornar-se este único, que todos podem ser, é querer aceitar a ajuda de Deus – <<a multidão>> é a mentira”¹⁷⁴.

A palavra do Apóstolo Paulo é forte e contém a seriedade do Cristianismo, cujo valor eterno invade toda época. No mundo atual é visível um congelamento do coração individual perante Deus, tornando-se um aquecido e glamoroso coração turbulento na multidão. As iniciativas de caridade pessoal estão sendo substituídas por uma caridade estatal, isto é, a caridade fundamentada na esperança cristã tem cedido o seu lugar para uma caridade objetiva subsidiada por uma entidade abstrata como o Estado. Sobre esse perigo de se tomar uma entidade abstrata como critério da verdade humana em detrimento da relação concreta com o próximo tendo em vista que se está sempre diante de Deus, alertava Kierkegaard,

¹⁷³KIERKEGAARD, S.A. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2002. p. 111.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 112.

E honrar absolutamente todo o homem tomado isoladamente é praticar a verdade, é temer a Deus e amar <<o próximo>> (...) E <<o próximo>> é o termo de uma verdade absoluta que exprime a igualdade humana (...) amar o próximo é renunciar a si, amar a multidão ou fingir amá-la é fazer dela tribunal da <<verdade>>¹⁷⁵.

A multidão devasta o próximo e com ele as dificuldades sobre-humanas que uma relação íntima lhe exigiria, ou seja, o temor a Deus, a renúncia de si, a compaixão, as tragédias inevitáveis e o trabalho penoso e lento de orientar uma vida humana no sofrimento sem desistir e descansar de um simples indivíduo particular que ninguém notará e que não fará diferença na rota do mundo e que nem será elogiado por ter realizado grandes feitos para a humanidade. É, pois, muito mais fácil querer mudar o mundo à sua imagem e imperfeição se livrando de qualquer vida humana que se oponha aos seus planos terrenos, e isto é, pois, o que a multidão realiza sem arrependimento. “(...) a multidão é o ser todo poderoso, mas absolutamente privado de arrependimento, que se chama: Ninguém (...) Ninguém! Deus do céu, e os Estados dizem-se cristãos”¹⁷⁶.

Se tornar multidão é um modo de não perceber o valor absoluto que significa ser um indivíduo ou um si-mesmo. Nenhuma perda mundana passa despercebida, mas a perda do espírito é o que menos se nota. Quando o si-mesmo se oculta e se silencia para que a multidão fale por ele, conforme o Evangelho de São Marcos: “Perguntou-lhe Jesus: Qual é o teu nome? Respondeu-lhe: Legião é o meu nome, porque somos muitos¹⁷⁷”, então o si-mesmo jamais se efetiva e jamais se põe em confronto com a Legião, ele não se coloca em risco e não ousa, porque não quer ter a possibilidade de perder. No entanto,

Se eu ousei errado, bem, então a vida me ajuda com a punição. Mas se eu absolutamente não ousei, quem me ajudará então? E se, além disso, ao absolutamente não ousar no sentido mais alto (e ousar no sentido mais alto é precisamente tornar-se consciente de si mesmo) eu, covarde, ganho todas as vantagens terrenas – e perco a mim mesmo!¹⁷⁸.

A ousadia que refere Anti-Climacus é algo inerente ao risco do tornar-se si mesmo, por isso não arriscar-se é perder-se, ainda que se ganhe com isso todas as vantagens terrenas. O indivíduo, desse modo, precisa ter a coragem de tornar-se um si-mesmo mesmo que para

¹⁷⁵ Ibidem, p. 116-117.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 115-116.

¹⁷⁷ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Ave-Maria*, 54. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005. Mar 5: 9.

¹⁷⁸ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 34-35.

isso tenha que ir de encontro aos valores da multidão que não são isentos de poder e vantagem. Isso lembra a passagem do poema *The Second Coming* de William Butler Yeats, onde ele diz: “The best lack all conviction, while the worst are full of passionate intensity.”¹⁷⁹ Ou seja, o indivíduo que não tem a coragem e a convicção para se tornar um si-mesmo poderá redirecionar a sua paixão àquilo que a multidão oferece apaixonadamente, isto é, se exclui a si próprio tornando-se multidão, conforme diz Kierkegaard,

A multidão compõe-se, de facto, de Indivíduos; deve estar, portanto, ao alcance de cada um tornar-se no que é, um Indivíduo; absolutamente ninguém está excluído de o ser, exceto quem se exclui a si próprio, tornando-se multidão¹⁸⁰.

É visível notar, desse modo, que a multidão não é apenas aquele conjunto de pessoas que vivem num âmbito estético-ético, entre uma polaridade ou outra, mas é uma das manifestações possíveis da negação do espírito. E, por isso, é difícil de captar e perceber que é desespero ou pecado. Se o si-mesmo é negado, então é negado o fundamento da própria verdade, da percepção mais singela sobre a realidade, em troca de um fundamento obscuro que oculta a mão que o governa.

1.3 O desespero refletido sobre os momentos da síntese – possibilidade e necessidade

Para Anti-Climacus, o ser humano é também uma síntese de possibilidade e necessidade. O desespero da possibilidade é carecer de necessidade e o desespero da necessidade é carecer de possibilidade. Do mesmo modo que a finitude é o limitante da infinitude, assim também é a necessidade em relação à possibilidade. Quando o si-mesmo é potencial, isto é, quando ele é algo que tem potência para se tornar si-mesmo, então, ele é tanto necessário quanto possível. “Na medida em que ele é ele mesmo, ele é necessário, e na medida em que deve tornar-se si mesmo, ele é uma possibilidade”¹⁸¹.

Acontece no desespero da possibilidade de se escapar ao necessário, mas se assim sucede, então o si-mesmo não tem “o lugar” para retornar, pois o necessário é exatamente o

¹⁷⁹ “Aos melhores falta toda a convicção, enquanto os piores estão cheios de intensidade apaixonada”.

¹⁸⁰ KIERKEGAARD, S. A. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2002. p. 117.

¹⁸¹ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 35.

lugar, e assim o si-mesmo se debate em infinitas possibilidades sem concretizar-se, de tal modo que se torna uma possibilidade abstrata. Tudo se revela cada vez mais possível na mesma medida em que tudo se torna cada vez menos real. “Finalmente parece que tudo é possível, mas isso se dá justamente quando o abismo engoliu o si-mesmo”¹⁸².

A realidade efetiva é, desse modo, a relação entre possibilidade e necessidade, pois sem essa relação o si mesmo não se torna concreto. O importante para a formação do si-mesmo consiste em estar atento para o seu próprio limite, para a sua qualidade necessária, pela qual, afinal, o ser humano também é determinado. “O que falta propriamente é força para obedecer, para se curvar sob a necessidade no seu si-mesmo, o que se pode chamar de seu limite”¹⁸³.

Há dois modos de perder o si-mesmo pela possibilidade, a primeira é o si-mesmo que deseja e aspira, perseguindo uma possibilidade sem reportá-la à necessidade. Quando o si-mesmo se aventura em perseguir tal possibilidade ele se esquece do próprio limite e do meio necessário para capturá-la. E, a segunda forma, é o si-mesmo que fantasia melancolicamente. Neste caso, ocorre o contrário daquele que deseja e aspira, pois “o indivíduo que ama melancolicamente persegue uma possibilidade da angústia que acaba por afastá-lo de si-mesmo, e assim perece naquela angústia ou então naquilo que lhe dava medo de perecer”¹⁸⁴. Tendo em vista a ambiguidade da angústia descrita por Haufniensis, aqui o indivíduo que apreende na angústia as infinitas possibilidades tem uma relação igualmente ambígua, ele cai por não ter querido cair.

Um mito que ilustra bem essa condição exaltada do ser humano, já que todo desespero da possibilidade é uma exaltação do si-mesmo, é o mito de Ícaro. Segundo Junito de Souza Brandão, Ícaro e seu pai Dédalo foram presos no Labirinto por Minos; Dédalo, no entanto, descobriu como escapar do Labirinto e fez duas asas presas com cera. Quando Dédalo entregou uma asa para Ícaro aconselhou-o a não subir demasiado, porque o sol derreteria a cera, e nem muito baixo, porque a umidade tornaria as penas pesadas. Ícaro, no entanto, não resistiu subir até o vasto céu, mas ao chegar próximo do sol a cera fundiu-se e ele foi lançado ao mar Egeu, conhecido depois como Mar de Ícaro.

Ícaro é o símbolo da própria *Hybris*, da desmesura e do descomedimento. Ícaro exalta-se diante da possibilidade de elevar-se cada vez mais, mas quando descuida da admoestação

¹⁸² Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 36.

¹⁸³ Idem.

¹⁸⁴ Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 37.

paterna, então ele prescinde da consciência do necessário, do limitante, do determinante. Na mitologia, a admoestação paterna representa o meio-termo, o centro, mas pode-se resignificar este mito num novo centro do ser humano, no eixo do espírito, onde necessidade e possibilidade não se encontram no meio termo (nem tão baixo e nem tão alto), mas permanecem unidades no paradoxo (tão alto quanto baixo – um lugar que não é nenhum lugar, mas que está em todo lugar). Ícaro não se compreendeu como uma relação polar e foi exatamente isto que o destruiu. Segue a excelente interpretação de Brandão sobre o significado simbólico das asas de Ícaro,

Se, na verdade, *as asas* são o símbolo do deslocamento, da libertação, da desmaterialização, é preciso ter em mente que *asas* não se colocam apenas, mas se adquirem ao preço de longa e não raro perigosa educação iniciática e catártica. O erro grave de Ícaro foi a ultrapassagem, sem o necessário *gnôthi s' autôn*, o indispensável conhece-te a ti mesmo¹⁸⁵.

Por outro lado, quando não há radicalmente nenhuma possibilidade (desespero da necessidade), então tudo se torna necessário. Anti-Climacus faz uma distinção entre o que humanamente se concebe por esperança e a possibilidade diante da determinação “tudo é possível para Deus”. Pois há a esperança e possibilidade do desespero, mas este é qualitativamente diferente da determinação da possibilidade em Deus. A diferença consiste justamente no fato de que humanamente o possível carece da muda necessidade, enquanto que na determinação “tudo é possível para Deus”, o indivíduo está submerso no necessário de tal modo que a possibilidade é para Deus. Ou seja, no primeiro caso, o indivíduo não sai de si mesmo, pois ele fica preso nas suas infinitas possibilidades, enquanto que, no segundo caso, o indivíduo as recebe de Deus.

Isso é eternamente verdadeiro e, portanto, verdadeiro a todo instante. Isso é o que se diz eventualmente no dia-a-dia, e no dia-a-dia é assim que se fala, mas a decisão só ocorre quando a pessoa é levada a seu extremo, quando, humanamente falando, não há nenhuma possibilidade. Então a questão é se se quer crer que para Deus tudo é possível, ou seja, se se quer crer. Mas essa é exatamente a fórmula para perder o entendimento; crer é justamente perder o entendimento para ganhar a Deus¹⁸⁶.

¹⁸⁵ BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. v.I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986, p. 65.

¹⁸⁶ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 38.

Com isso, o desespero da possibilidade é a própria negação da Providência Divina, uma vez que para o homem tudo é possível. Já o desespero da necessidade, quando o desespero é elevado ao seu extremo e humanamente é impossível possuir qualquer possibilidade, aí então pode ser que se realize o decisivo, isto é, crer que para Deus tudo é possível. Este decisivo é um salto qualitativo, porque constitui a verdadeira esperança e possibilidade, pois é no salto qualitativo que se concretiza a salvação. A salvação é a luta da fé pela possibilidade de ser salvo, uma vez que pelo entendimento já não há nenhuma possibilidade. “Às vezes uma engenhosidade da imaginação humana pode até inventar uma possibilidade, mas por fim, i.e., quando o que vale é crer, apenas isso ajuda, que para Deus tudo é possível”¹⁸⁷. Crer, desse modo, é compreender, em termos humanos, a sua ruína e ainda assim crer na possibilidade. O crente deixa para Deus a questão do como será ajudado, mas crê que para Deus tudo é possível. “Então Deus lhe ajuda, talvez ao poupá-lo do horror, ou talvez com o próprio horror, de modo que aqui a ajuda se mostra inesperada, miraculosa e divinamente”¹⁸⁸.

Importa notar a ambiguidade na questão “do como” se é ajudado por Deus, porque, seja com o próprio horror ou sendo dele poupado, eis a possibilidade que se abre para o indivíduo no curso de sua história quando crê que para Deus tudo é possível. Vale lembrar a análise histórica de Climacus, onde o indivíduo não segue um curso cego no processo histórico, e é possível para Deus que o Eterno veio-a-ser no tempo. Assim, toda a ruína como toda a bem-aventurança não são destinos, mas uma atuação livre da vontade de Deus na vida singular. A ruína então, antes de ser um desfecho trágico do destino, poderá ser o seu contrário, isto é, a sua própria salvação.

No Discurso Edificante (1843), *O Fortalecimento do Homem Interior*, Kierkegaard mostra com grande clareza a resposta da fé para toda a adversidade, e como a ambiguidade fortalece interiormente aquele que não fundamenta a sua vida nas polaridades, mas na fonte do seu si-mesmo. Assim, questiona o discurso: se tal indivíduo é perseguido pela boa fortuna saberá ele de onde vem a fonte da boa fortuna? O homem fortalecido no interior sabe. Se na adversidade a boa fortuna sucumbe e bate na porta a miséria, esse indivíduo se desesperará? O homem fortalecido no interior não. Pois aquele que conheceu a fonte de toda a adversidade aprendeu algo com ela. O homem interior se relaciona com a prosperidade não desesperadamente, *mas como ocasião para aumentar-lhe a preocupação*. Desse modo,

¹⁸⁷ Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 39.

¹⁸⁸ Idem.

prosperidade lhe servirá para o fortalecimento interior, pois aquele que conheceu sua fonte, e aquele que agradece a Deus por tudo o que lhe foi dado, é fortalecido no interior. Sendo assim, “aquele que possui o mundo inteiro como se não o possuísse tem o mundo todo – de outra forma ele é possuído pelo mundo”¹⁸⁹.

Quando a fonte lhe toma tudo o que lhe deu ele permanece o mesmo, pois ele se relaciona com a fonte e não com o objeto que lhe é dado ou tomado, isto é, o homem fortalecido no interior não olha a dádiva, mas o doador. Assim, a adversidade é ocasião para o fortalecimento no homem interior e, por isso, testemunha o que aprendeu do próprio Deus. Sim, ele sofreu as tribulações, mas permaneceu o mesmo, pois no sofrimento ele conheceu o bem pelo quanto sofreu.

Desse modo, é visível notar a diferença entre uma existência humana que tem como fundamento último “o destino” e a existência humana que tem como fundamento último o Deus da revelação, pois esta existência humana recebe um fundamento qualitativamente novo que modifica a compreensão do seu si-mesmo e a sua postura diante das vicissitudes do tempo. As próprias linguagens poética e bíblica mostram a diferença entre um suspiro resignado e a exaltação dolorosa, mas plena de paixão. Assim, a existência humana pode, junto com Sófocles, dizer: “Nunca ter nascido seria o melhor, mas se vives, melhor é voltares, quanto antes, para o lugar de onde vieste”¹⁹⁰. Como também ela pode com Jó responder: “Nu sai do ventre de minha mãe, nu voltarei. O Senhor deu, o Senhor tirou: bendito seja o nome do Senhor!”¹⁹¹. E eis as palavras de Jó sobre a vontade imperial de Deus sobre cada um:

Mas ele conhece o meu caminho; e, se me põe à prova, dela sairei puro como o ouro. Meu pé seguiu os seus traços, guardei o seu caminho sem me desviar. Não me afastei dos preceitos de seus lábios, guardei no meu íntimo as palavras de sua boca. Mas ele decidiu alguma coisa; quem o fará voltar atrás? Ele faz o que bem lhe agrada. Realiza seu desígnio a meu respeito, e tem muitos projetos iguais a este¹⁹².

O Espírito de Deus, desse modo, não é fixo, mas imponderável, “O vento sopra onde quer; ouves-lhe o ruído, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai. Assim acontece com aquele que nasceu do Espírito”¹⁹³. E, portanto, aquele que tem a consciência de que é espírito, tem como objeto do seu si-mesmo a fé ou a dúvida, pois não há nenhuma segurança objetiva

¹⁸⁹ KIERKEGAARD, S. A. *Três Discursos Edificantes de 1843*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2000. P. 73.

¹⁹⁰ CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. v.1, São Paulo: Leya, 2011. p. 72.

¹⁹¹ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Ave-Maria*. 54. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005. Jó 1: 21.

¹⁹² Ibidem, Jó 23: 10-14.

¹⁹³ Ibidem, João 3: 8.

que norteie o processo de tornar-se si-mesmo, donde se compreende que o princípio da sabedoria é o temor a Deus¹⁹⁴. Por isso, a bem-aventurança não é sinal fixo de salvação, pois ela pode significar, diante de Deus, o oposto. Assim sucede com o Faraó do Êxodo, por exemplo, que tinha olhos e ouvidos para a sua bem-aventurança terrena, e Deus endurece o seu coração para que ele não veja e não escute a verdadeira bem-aventurança. “Mas eu endurecerei o coração do faraó, e multiplicarei meus sinais e meus prodígios no Egito”¹⁹⁵.

No Discurso Edificante (1849), *O Sumo Sarcedote*, Kierkegaard mostra como o sofrimento no Cristianismo é justificado no único ser humano tentado em todas as coisas, mas sem pecado¹⁹⁶. Cristo é a vitória sobre a morte, e não há nenhum sofrimento humano que não possa encontrar o seu consolo radical naquele que tudo sofreu infinitamente mais. O que recorda as palavras de Cristo no Evangelho de São João: “Referi-vos essas coisas para que tenhais a paz em mim. No mundo haveis de ter aflições. Coragem! Eu venci o mundo”¹⁹⁷. Com isso, só conhece verdadeiramente a magnitude do sofrimento da tentação aquele que a vence, e doravante, todo falar sobre os seus pesares são expressões próprias do desespero ou do pecado. Anti-Climacus já nos mostrou que toda fala do pecado na condição do pecado é mera pecaminosidade, ou seja, não se vence e nem se compreende algo melhor só porque se pode falar a respeito. Neste sentido confere as palavras de Kierkegaard,

Oh!, tu portanto que és tentado, não emudeças em desespero, como se a tentação fosse super-humana, e ninguém pudesse entendê-la; nem represente impacientemente a magnitude da tua tentação, como se nem mesmo ele (Cristo) pudesse colocar-se inteiramente em teu lugar! Pois acaso conheces o que é requisitado de modo a que verdadeiramente sejas capaz de julgar quão grande uma tentação realmente é? Muito bem, eu te direi. É requisitado... que resistas à tentação. Somente então saberás quão grande ela é; tão logo sucumbas à tentação, conhecerás apenas a falsidade, apenas aquela tentação, precisamente em razão da sedução que te faz acreditar que ela é tão pavorosa¹⁹⁸.

Observa-se que todo o falar do sofrimento, seja a partir da revolta ou da anulação, é uma resposta que tende a ver o sofrimento a partir de si mesmo, ou seja, como aquilo que é necessariamente pavoroso. No entanto, isso é a negação da possibilidade, ou seja, da

¹⁹⁴ “O temor ao Senhor é a plenitude da sabedoria”. Ibidem, Eclo 1: 20.

¹⁹⁵ Ibidem, Exo 7: 3.

¹⁹⁶ “Hebreus 4. 15: Pois nós não temos um sumo sarcedote incapaz de se compadecer de nossas fraquezas, mas um que em todas as coisas foi tentado, mas sem pecado”. KIERKEGAARD, S. A. *O Sumo Sacerdote, O Publicano, A Pecadora*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001. p. 8.

¹⁹⁷ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Ave-Maria*. 54. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005. Joã 16: 33.

¹⁹⁸ KIERKEGAARD, S. A. *O Sumo Sacerdote, O Publicano, A Pecadora*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001. p. 9.

possibilidade de vencer o sofrimento naquele que voluntariamente se entregou na cruz por uma única razão: pôr-se inteiramente no lugar do amado. Segundo Anti-Climacus, o Cristianismo, desse modo, não vê o sofrimento como os deterministas e os fatalistas, pois estes negam toda a possibilidade, como também não vê o sofrimento como o filistinismo, pois este carece da possibilidade para despertar da a-espiritualidade.

Pois o filistinismo acha que controla a possibilidade, que enganou essa enorme elasticidade na armadilha ou no manicômio da probabilidade, pensa mantê-la presa; ele anda por aí com a possibilidade presa na gaiola da probabilidade, exhibe-a, imagina que é seu senhor, não percebe que, justamente com isso, aprisionou a si mesmo para ser escravo da a-espiritualidade, é o mais miserável de todos¹⁹⁹.

Mais uma vez o *Discurso Edificante* ajuda a compreender o que significa a postura do filisteu, e que não deixa de ser a postura característica do homem moderno ao pensar possuir a si mesmo porque pensa possuir o mundo material, quando, na verdade, é o próprio mundo que o possui fazendo-o crer o oposto. Esta é a lógica que caracteriza o demônio Mefistófeles: é um grande zombador, pois ele dá ao homem o que ele mais deseja, e o homem cheio de vaidade não vê que o que o demônio dá com uma mão retira com a outra.

Assim, no discurso *Ganhar a Alma em Paciência*, Kierkegaard diz que é preciso que o ser humano tenha “paciência para entender que não possui a si-mesmo, que tenha a paciência para entender que ganhar a própria alma é uma obra da paciência”²⁰⁰. A alma aqui é literalmente o espírito ou o si-mesmo, pois quando o Apóstolo Lucas diz que é em paciência que o ser humano ganha a sua alma, ele fala sobre uma alma que o ser humano ainda não possui, de outro modo, não haveria o porquê ganhá-la. Sendo assim, de que modo o ser humano vem a ganhar sua alma? Ou ainda, de que modo ele torna-se um si-mesmo? E a quem pertence sua alma neste momento em que ele ainda não a ganhou?

O Cristianismo diz que o mundo possui a alma ilegitimamente e, se também o indivíduo não a possui, quem é então o possuidor legítimo? Este possuidor é o Eterno. Ganhar o si-mesmo e possuir o que foi ganho é um movimento da interioridade, pois é onde se efetiva o esforço e a graça. Na linguagem de Anti-Climacus, Deus dá ao homem o seu si-mesmo eterno e o si-mesmo precisa continuamente tornar-se si-mesmo, ou seja, possuir aquilo que

¹⁹⁹ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 41-42.

²⁰⁰ KIERKEGAARD, S. A. *Quatro Discursos Edificantes de 1843*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001. p. 89.

lhe foi dado. Para a temporalidade isto é um absurdo, pois não se dá algo que já se possui, e nem se possui algo que já foi dado. Assim, pela temporalidade, pelo mundo e pela exterioridade, o homem jamais descobre que ele ganha o seu si-mesmo na mesma medida em que o possui.

Mas na interioridade, onde reside o eterno, a condição para ganhar a alma é ela própria o ganho. Se fosse possível ganhar a alma e perder a condição, então perder-se-ia o que fora ganho. A alma cresce em paciência: isso revela que a condição e o condicionado são inseparáveis, e as palavras mesmas sugerem uma duplicidade e unidade. O mero saber sobre o que é a alma humana está longe de ganhá-la em paciência. E mesmo que o seu conhecimento seja exato, ele enganou o homem na mesma medida que o mundo o enganou.

1.4 Absurdo, paradoxo e possibilidade de escândalo na realidade do tornar-se si-mesmo.

Segundo Anti-Climacus, o critério decisivo do Cristianismo se caracteriza pelo absurdo, pelo paradoxo e pela possibilidade de escândalo. Esses três pilares de sua exposição fundamentam a formação do indivíduo quando este se compreende a si-mesmo diante de Deus. O seu pecado, desse modo, não é somente a consciência da má-relação da síntese com o seu fundamento, mas é, ele mesmo, uma posição concreta e real do indivíduo diante de Deus. Por isso, o absurdo, o paradoxo e a possibilidade de escândalo.

E que isso apareça em cada determinação do que é cristão é da maior importância, pois o escândalo é a arma do cristianismo contra toda especulação. No que está, então, a possibilidade de escândalo aqui? Ela está em que uma pessoa deveria ter esta realidade: de que como um ser humano *individual* ela está diante de Deus e, conseqüentemente, o que segue disso, de que o pecado de uma pessoa deveria ser do interesse de Deus²⁰¹.

Quando Anti-Climacus afirma que o escândalo é a arma do Cristianismo, observa-se que o escândalo também tem uma orientação ambígua, pois ao mesmo tempo em que o indivíduo deve ser advertido contra ele, o indivíduo também o tem como um critério que distingue o Cristianismo. O escândalo, desse modo, entra nas determinações do indivíduo no instante mesmo em que o Cristianismo entra no mundo. Quando a especulação elimina a

²⁰¹ KIERKEGAARD, S. A. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológica-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 83.

determinação “*indivíduo diante de Deus*” ela, então, elimina o próprio escândalo, pois o escândalo compreende-se a si mesmo no absurdo do Deus-homem; ele é uma tentativa de correção do Universal-particular ao não poder conceber que há *o indivíduo* e não “pessoas individuais” que participam da universalidade sem que a própria universalidade extirpe a sua determinação individual. O tornar-se si-mesmo, então, contém estas duas determinações e, por isso, pode-se dizer que o si-mesmo é o eterno que nunca extingue o movimento temporal do tornar-se.

Mas isso só é possível porque há o terceiro na relação do universal-particular. O terceiro, que na estrutura antropológica do ser humano é o espírito ou o si-mesmo, recebe a sua determinação ontológica no próprio Paradoxo; por isso, se caracteriza como um novo salto qualitativo donde se conclui um segundo nascimento. Compreender, então, que o pecado é uma determinação do indivíduo diante de Deus é, também, compreender a própria fé. Crer que o pecado é sempre diante Deus corresponde crer que cada indivíduo está diante de Deus.

É crer que o próprio Eterno desce seu olhar para cada indivíduo *na sua qualidade de indivíduo*. Porém a possibilidade de escândalo não é eliminada, porque o indivíduo tem sempre a possibilidade de se colocar em sua condição meramente natural para compreender a partir de si mesmo os ensinamentos cristãos. Nas suas deliberações para compreender esses ensinamentos, o próprio indivíduo tentará eliminar o escândalo. Por outro lado, se ele for bem sucedido em seu empenho, não se poderia dizer o mesmo em relação à sua compreensão, porque uma vez eliminado o escândalo se elimina com ele o Cristianismo.

Uma exposição psicológica bem simples da natureza do escândalo também explicará e mostrará de que modo tolo temos nos comportado ao defender o cristianismo de modo que se eliminou o escândalo; de que modo estúpido e descarado se ignorou as instruções do próprio Cristo que com frequência e tão preocupadamente advertem contra o escândalo; ou seja, ele pessoalmente chama a atenção ao fato de que a possibilidade de escândalo está e deve estar aí, pois se ela não devesse estar aí, se ela não fosse um componente eterno, essencial do cristianismo, então certamente é um grande disparate da parte de Cristo o estar preocupado e sair por aí advertindo contra o escândalo ao invés de removê-lo²⁰².

As determinações, desse modo, para compreender os ensinamentos cristãos, consistem em assumir uma relação com o paradoxo do pecado e da redenção, com a fé e com o Dogma contra a especulação. É neste sentido que se mantém a atenção para a diferença qualitativa

²⁰² Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 83-84.

entre o ser humano e Deus, essa diferença só é mantida como o é no paradoxo e na fé, “que Deus e ser humano, ainda mais terrivelmente do que no paganismo não se dissolvam *philosophice, poetice* etc. num só – no sistema”²⁰³. Desse modo, o pensamento objetivo e direto dirá que o Cristianismo é absurdo, mas é isto mesmo o que ele é; a grande irreflexão seria não estar atento àquilo que verdadeiramente é decisivo para a compreensão do si-mesmo diante de Deus.

Em *Prática do Cristianismo*, Anti-Climacus mostra com grande nitidez o salto qualitativo que se efetiva naquele que é o Paradoxo. O indivíduo é chamado para repousar em Cristo, e é isto o que ele deseja ardentemente chamando a todos que estão cansados e sobrecarregados. Porém é preciso que cada indivíduo compreenda que o seu si mesmo está cansado e sobrecarregado, que o seu si-mesmo se desvia do seu caminho, se esgota, se perde. É preciso que cada indivíduo perceba que ele não encontra repouso em nenhuma determinação da exterioridade, e que ele não encontra o seu “lar” e o seu descanso nem mesmo em si-mesmo. O chamado de Cristo revela ao indivíduo que a má-relação da síntese que constitui o ser humano está sobrecarregada²⁰⁴, porque o espírito não repousou no poder que o fundamenta. Por isso, Cristo não é e não quer ser para qualquer pessoa aquele que sabe alguma coisa sobre a história. Cristo não quer ser julgado humanamente pelos resultados de sua vida; ele é e quer ser o sinal de escândalo e o objeto da fé²⁰⁵. Eis a seriedade na palavra “Vinde a mim todos os que estão sobrecarregados e cansados”, eis a seriedade do Cristianismo, que não quer ser um adorno, mas o repouso e o descanso da doença para a morte.

Mas, como Anti-Climacus afirma, não é na condição de glória que ele nos chama, mas na condição de rebaixado e humilhado. Na condição de glória a história saberia pela comunicação direta que Cristo é Deus, porém as suas palavras seriam um embuste (como o seu amor na primeira proposta de Climacus²⁰⁶), pois não haveria o paradoxo e nem a possibilidade de escândalo. Tudo sucederia, então, com a elevação do discípulo sob a categoria da eternidade, e nada saberia ele do seu próprio pecado. Porém Anti-Climacus

²⁰³ Ibidem. KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 99.

²⁰⁴ Apesar da palavra “sobrecarregado” ser um determinante de quantidade, certamente aqui ela é usada como uma imagem que expressa o salto qualitativo, ou seja, não se trata de uma questão de estar mais ou menos sobrecarregado, e sim que a síntese está mal estabelecida com o seu fundamento, de modo que este termo expressa a qualidade do pecado e não a sua adição ou subtração.

²⁰⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 23.

²⁰⁶ Para exemplificar a unidade do amor obtida através da elevação do amado, Climacus desenvolve a história de um rei que se apaixona por uma moça pobre, mas ao adorná-la ele, sendo um conhecedor dos homens, percebe o engano, pois agora ela esqueceu-se de si mesma para igualar-se a ele num encanto próximo da adoração.

amarra bem a dialética entre pecado e fé quando afirma que é a consciência do pecado que força o indivíduo e a graça é o que lhe dá a força. A consciência do pecado é o absoluto respeito e, somente por isso, é capaz de ver a bondade, o amor e a compaixão do Cristianismo²⁰⁷.

Sendo assim, é o humilhado e rebaixado que reivindica ser Deus, e não havendo nenhum outro que necessite mais do que ele de repouso e descanso²⁰⁸, é um absurdo que seja, ele mesmo, *a força daquilo que força o ser humano*, ou ainda, *o repouso que movimenta o ser humano*. Tudo o que Cristo diz se torna inverdade se o cristão o compreende na condição de glória. Cristo não existe de outra forma, ele é o sinal do escândalo e o objeto da fé²⁰⁹. Não é possível historicamente demonstrar que aquele servo humilde é Deus, e nunca a eternidade pode ser demonstrada historicamente, pois a sua realidade não se adapta à história²¹⁰.

Se a partir do conhecimento histórico se prova que Cristo é Deus, então não há uma diferença qualitativa entre o humano e Deus e, então, Deus nunca existiu. Mas se essas duas naturezas estão separadas por uma diferença qualitativamente infinita e se supõe a sua natureza humana, então, jamais poderá haver demonstrações de que Cristo foi Deus. A descrença inventa a demonstração a fim de defender o Cristianismo, e esta demonstração desfila na cristandade; porém, para a fé isso é blasfêmia, pois converte o resultado histórico da vida de Cristo em algo mais importante que a sua própria vida.²¹¹

Como Anti-Climacus afirma, é o próprio Cristo que quis ser humilhado, e assim o aviltamento é algo que ele próprio uniu a si, é um nó dialético que ninguém deve presumir a desatar²¹². Deve antes, pois, tê-lo como um espinho na carne e ao mesmo tempo como cura. O sinal da contradição é o sinal que contém intrinsecamente a contradição em si mesmo. Neste sentido, não é possível uma comunicação direta. Deus-homem é o sinal da contradição e, por isso, a sua linguagem revela os pensamentos do coração²¹³, ou seja, do espírito e da interioridade. Se o fundamento do ser humano é a incógnita do Paradoxo, isto significa que o si-mesmo participa da mesma incógnita. E é um absurdo para o meramente humano que a incognoscibilidade seja o fundamento de toda cognoscibilidade e, no que diz respeito ao

²⁰⁷ Ibidem, p. 67-68.

²⁰⁸ “Humanamente falando, é de fato uma louca e rematada contradição que aquele que literalmente não tem onde deitar sua cabeça, de quem foi dito tão corretamente (humanamente falando), foi dito ‘Eis o homem’ - que diz: Vinde a mim todos os que estão sobrecarregados, eu os ajudarei”. Ibidem, p. 39.

²⁰⁹ Ibidem, p. 24.

²¹⁰ Ibidem, p. 26-27.

²¹¹ Ibidem, p. 29.

²¹² Ibidem, p. 33.

²¹³ Ibidem, p. 126.

ensinamento cristão, é preciso que a linguagem corresponda ao seu fundamento, isto é, que seja linguagem indireta.

Para Anti-Climacus, há duas formas de compreender a linguagem indireta, mas apenas a segunda corresponde adequadamente ao si-mesmo. A primeira forma consiste em refletir as tensões dos opostos numa unidade qualitativa, de modo que o comunicador desaparece por detrás delas não se revelando nem contra, nem a favor. A segunda forma, que corresponde à linguagem da interioridade onde habita o si-mesmo, consiste na reduplicação da comunicação, isto é, existir no que se entende é reduplicar-se. O comunicador está dialeticamente definido e seu próprio ser é baseado na reflexão. Se Cristo diz “eu sou Deus, o Pai e eu somos um”, esta comunicação direta se torna indireta, pois há uma contradição entre o que é o comunicador e aquilo que ele comunica. O fato de ser o sinal da contradição torna a sua comunicação direta em comunicação indireta, pois o reconhecimento direto é especificamente a característica do ídolo²¹⁴.

Haufniensis, quando diz que o pecado é seriedade e, por isso, reside na interioridade, também anui com a concepção de que não é possível compreender a si-mesmo pela via direta, porque, no limite, toda a compreensão da interioridade é uma compreensão concreta. Assim, compreender o status ontológico do ser humano em toda a sua magnitude eterna só é possível quando ele é reduplicado em si mesmo na concretude particular, o que é impossível por via direta.

A interioridade é um compreender, mas *in concreto* o importante é saber como se deve compreender este compreender. Compreender um discurso é uma coisa, compreender a função dêitica que há nele, é uma outra coisa; compreender o que se diz, é uma coisa, compreender a si mesmo no que foi dito, é uma outra coisa. Quanto mais concreto for o conteúdo da consciência, tanto mais concreta ficará a compreensão, e, quando esta faltar na relação com a consciência, teremos um fenômeno da não liberdade que se quer encerrar em si mesma contra a liberdade²¹⁵.

Algo que vale a pena também ressaltar é a concepção de Climacus sobre a comunicação da subjetividade. No *Pós-Escrito*, na seção sobre Lessing, Climacus mostra como a linguagem acompanha o Paradoxo, como ela é essencial para a formação do si-mesmo e do indivíduo diante de Deus. A subjetividade em Climacus é a marca da mudança qualitativa e não do subjetivo meramente humano e, por isso, corresponde à comunicação

²¹⁴ Ibidem, 133-136.

²¹⁵ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 150.

indireta que Anti-Climacus estabelece como reduplicação. O salto qualitativo que é posto pelo Paradoxo é o ponto de unidade em todos os conceitos essencialmente críticos das obras pseudônimas, mesmo que sob várias nuances e distinções.

2. O tornar-se si-mesmo e a comunicação indireta em Climacus

Climacus ilustra em Lessing a verdadeira gratidão que um homem pode ter pelo outro, porque a gratidão não advém em virtude das suas múltiplas qualidades, como é geralmente compreendida a gratidão, mas em virtude de uma outra coisa que precisamente não se deixa admirar diretamente. O mérito desta outra coisa consiste justamente em impedir que, pela admiração, se entre numa relação direta com ela.

O objeto da gratidão, desse modo, não poderá ser aquilo que se relaciona de modo direto, mas sim o que faz de um modo indireto com o outro, pois ele não tem nada a ver diretamente com qualquer ser humano, mas sim infinitamente com Deus. Este objeto da admiração é o que Climacus chama de *o religioso* presente em Lessing. Segundo Climacus, Lessing entendeu e soube sustentar que o religioso se refere ao que há de mais individual nele, assim como também o que há de mais individual em todos os outros seres humanos.

Por isso, Lessing acertara em dizer “Não há nada de que me agradecer”, pois ele está no ponto arquimédico da religiosidade, e este ponto não move o mundo, mas exige uma força cósmica para ser descoberto quando se tem as pressuposições de Lessing. E que pressuposições são estas? Antes de Climacus abordá-las, ele novamente evoca a imagem do solitário quando afirma que esse ponto arquimédico da religiosidade é o lugar onde nenhum terceiro poderia falar objetivamente. Isto significa que não há vestígio algum de um resultado sobre o qual se pudesse inferir o objeto admirado, pois Lessing teria realizado a tarefa mais difícil do esclarecimento, a saber, calar ao falar.

Assim, nem Satã, na terceira pessoa, poderia falar algo determinado a respeito desse ponto arquimédico da religiosidade. No que diz respeito a Deus, Ele jamais é um terceiro, pois é no ponto arquimédico que se encontram Deus e o indivíduo, e isto é o que caracteriza o segredo do religioso que não deixa vestígios nem resultados. Quando Climacus diz que nem Satã é capaz de dizer algo a respeito, recorda-se o Discurso Edificante de Kierkegaard, *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu*, onde ele mostra que nada escapa ao olhar sagaz do Diabo em tudo que é ambíguo, mas, no entanto, há um lugar onde ele é cego, a saber, na simplicidade.

A simplicidade não deixa de ser uma imagem do ponto arquimédico entre indivíduo e Deus, sem terceiros, sem pretensões histórico-universais, sem sistemas, sem resultados e sem vestígios que se dispersam. Segue a citação não somente pela beleza do discurso, mas também por acrescentar mais uma imagem do que afinal é este ponto do religioso que não se deixa admirar diretamente por terceiros.

Mas o homem que com obediência incondicional se oculta em Deus, está absolutamente seguro; no seu esconderijo seguro está vendo o Diabo, mas o Diabo não pode vê-lo. Do seu esconderijo seguro..., pois tão espreitadores como são os olhos diabólicos da ambiguidade, tão cegos se tornam quando olham para a simplicidade, e então o próprio Diabo fica cego ou fulminado pela cegueira²¹⁶.

O pressuposto para este ponto oculto, o religioso, é a subjetividade. E isto tem suas implicações, ainda mais num mundo carente desta individualidade autêntica, desta subjetividade decidida, de pessoas artisticamente permeadas de reflexão. Num mundo como esse, se torna difícil lidar com as categorias religiosas, uma vez que estas categorias residem na dupla reflexão.

No entanto, Climacus não clama a Lessing como uma subjetividade se agarrando em outra. Isto seria uma admiração direta, o que é o contrário de seu propósito. Ao clamar a Lessing, o que Climacus procura são as pressuposições reflexivas relacionadas ao tornar-se subjetivo, algo que cada indivíduo deve atravessar. Igualmente também procura descobrir de que lastro de objetividade o indivíduo deve se livrar e qual é a noção infinita que ele tem do significado desta virada, de sua responsabilidade e *discrimen* (marca distintiva).

Assim, para que essas pressuposições venham à luz, não se deve apoiar em outra subjetividade de modo objetivo e direto, mas deixar que a sua própria subjetividade trabalhe a si mesma através da objetividade.

Se a subjetividade não trabalhou a si mesma pela e a partir da objetividade, qualquer apelo a uma outra individualidade seria apenas um mal-entendido, e se o tiver feito, irá certamente conhecer seu próprio rumo e as pressuposições dialéticas aí envolvidas, nas quais e de acordo com as quais estabelece a sua existência religiosa²¹⁷.

²¹⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2002. p. 50-51.

²¹⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol. I, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 69.

Este é o caminho que Climacus diz nascer para o indivíduo e que fecha-se atrás dele. Como podemos observar, a objetividade é constituinte do processo de tornar-se subjetivo. Porém, o objetivo é mal compreendido quando ele é colocado no lugar do processo de *tornar-se subjetivo* (tornar-se si-mesmo), ou seja, quando o indivíduo quer se apoiar e se assegurar no âmbito da objetividade, no que já está dado, no que já é seguro ou certo, no que já está acabado ou aperfeiçoado, não por sua subjetividade, mas por sua força histórico-universal. É o equivalente do apoiar-se em outra subjetividade de modo direto e objetivo, e este indivíduo não quer passar pelo árduo caminho estreito que esta subjetividade que ele admira teve de passar para tornar-se subjetiva. Não, isto ele não quer, o que ele procura é uma subjetividade decidida na qual se apoiar sem o esforço do processo do tornar-se, pois esta relação objetiva lhe dá a falsa ilusão de que ele tornou-se igual àquele que admira. O que evoca um famoso trecho da *Imoralidade das Biografias* de Fernando Pessoa: “Quem não pode fazer versos como Baudelaire pode, porém, tingir os cabelos de verde”.

Quando o objetivo rompe o processo de tornar-se subjetivo, é só então que ele se torna o lastro de que o indivíduo deve se livrar. O mito de Narciso, por exemplo, pode nos ajudar a compreender, dentro deste contexto, a morte desta subjetividade quando ela deixa de transformar a si mesma para cristalizar-se numa representação pronta, acabada e objetiva. Ele se apaixona por sua imagem, mas esta imagem é exterior a ele mesmo, ele se vê objetivamente, mas sem nunca poder tomar posse de si, pois quando ele toca na água ela titubeia, e então, ele apenas pode contemplar à distância aquela representação objetiva e absoluta de si. Mas esta representação nada mais é que um eco de uma voz longínqua da qual ele não vê a origem, o que equivale dizer que ele perdeu a origem de si mesmo.

A questão, então, que permeia todas essas considerações consiste no fato de que não há comunicação pela linguagem direta quando o que está em jogo é a própria subjetividade. Neste sentido se comunica Lessing, mas quando se intenta compreendê-lo de modo direto é que se comete um grande erro, pois, do mesmo modo que afirma algo, ele também diz o oposto, e nesse “abuso” dialético qualquer um que não perceba a contradição objetiva é levado a jurar em falso sobre qualquer determinação.

Quem diria, então, que Lessing foi um homem sério?

Toda a sua exposição é destituída de seriedade e sem aquela genuína confiabilidade que seria suficiente para outros, que ficam pensando, porém não ponderando. E agora, o seu estilo! Esse tom polêmico, que a qualquer momento tem tempo de sobra para uma piada, mesmo num período de efervescência; pois de acordo com um velho jornal que encontrei, aquela de

então deve ter sido uma época de efervescência, em tudo semelhante à de agora, como o mundo jamais havia visto igual²¹⁸.

Como toda época de efervescência acredita que nunca houve na história um período de tamanha seriedade, Lessing encontrou tempo para o motejo, mas o objeto de seu motejo é justamente a seriedade que não entende a troça, “algo que (segundo Plutarco, nas *Moralia*) o sério romano Catão de Útica já teria indicado, ao demonstrar a dialética reciprocidade entre a troça e a seriedade”²¹⁹.

Esta mescla entre gracejo e seriedade (pensamento dialético) é o que torna impossível um terceiro “saber de forma cabal o que é o quê – a não ser que a terceira pessoa o saiba por si mesma”²²⁰. O terceiro, portanto, não será capaz de discernir o que é seriedade e o que é gracejo e assim os hereges não encontram nada para alimentar os seus boatos. Isso remete também à citação de Jaspers sobre a ironia de Platão: “parece que Platão tinha querido dizer: ‘aqueles que não podem compreender devem compreender erradamente’”²²¹.

No entanto, o terceiro que sabe por si mesmo, ou seja, o terceiro que se tornou livre pela dialética ou pela comunicação da interioridade, terá o discernimento de saber onde a malícia acentuou falsamente um ponto indiferente e, por isso, ele encontra o dialeticamente decisivo.

2.1 A dialética da comunicação – a dupla reflexão

Pela dialética da comunicação, Climacus delibera a respeito da característica própria da reflexão da interioridade. Qualquer indivíduo que desenvolva essa dupla reflexão compreenderá que a realizou por si mesmo. Por isso, Climacus diz que é impossível ser discípulo de Lessing, pois este o impede. A única coisa que está em jogo nesta relação é que cada um venha a ser livre como ele (Lessing) mesmo o é.

O pensamento subjetivo é o que caracteriza o pensamento de Lessing, pois ele se refere a um outro tipo de reflexão – o da interioridade. Estar seguro de si mesmo, existir em seu próprio pensamento, é estar no seu caminho, pois o indivíduo possui a sua origem, o que equivaleria dizer que ele possui o resultado, mas num sentido bem diferente do resultado objetivo. Pois, se observamos bem, todo resultado objetivo se transmite de maneira direta.

²¹⁸ Ibidem, p. 71.

²¹⁹ Ibidem, p. 73.

²²⁰ Ibidem, p. 71.

²²¹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. v. II, São Paulo: Loyola, 1994. p. 35.

Qualquer indivíduo que tem as condições prévias é capaz de apreendê-las e repeti-las, como qualquer indivíduo, na idade adequada, é capaz de aprender os primeiros rudimentos da matemática. Por outro lado, este pensamento é o *menos humano* (o que significa converter-se, de modo não-humano, em especulação).

Por quê? Porque as realidades das categorias objetivas existem independentemente de serem pensadas ou não, e quando pensadas elas não dizem algo sobre o indivíduo, mas sobre elas mesmas. Assim, não importa quem as pense, pois elas não se referem ao estado do sujeito que se conhece na existência. O pensamento especulativo, dentro do ditame do pensamento filosófico, se torna problemático quando a comunicação objetiva e direta anseia por legitimar sua autoridade sobre a interioridade, ou seja, sobre aquilo que há de mais humano e mais filosófico.

O pensamento da interioridade, então, segue por outra vereda, e todo pensador subjetivo deve estar atento ao seu modo de comunicação. Segundo Climacus, o pensamento da interioridade é a dupla reflexão do pensador subjetivo, ou seja, são realizados dois movimentos nesta reflexão, mas esta dupla reflexão é justamente sua unidade e, por isso, não é possível comunicá-la pela via direta. Por exemplo, quando o universal é pensado pelo sujeito, o universal está existindo em seu pensamento e ao existir no próprio indivíduo ele torna-se subjetivo.

Isto significa que este indivíduo, na interioridade, quer exprimir a vida da eternidade, pois ela existe nele, mas por existir como sujeito, ou seja, dentro da categoria da existência (do movimento ou devir), a eternidade não se deixa pensar. Climacus esclarece em nota.

A dupla reflexão reside já na própria ideia da comunicação, isto é, que a subjetividade existente na interioridade do isolamento (que pela interioridade quer exprimir a vida da eternidade, onde toda socialidade e comunidade [*Fælledsskab*] é impensável, porque a categoria da existência: o movimento, não se deixa aí pensar, razão porque nenhuma comunicação essencial se deixa pensar, porque de cada um se há de admitir que possui essencialmente tudo) quer comunicar-se, portanto que ela quer, ao mesmo tempo, ter seu pensamento na interioridade de sua existência subjetiva e contudo se comunicar. É impossível que essa contradição (a não ser para a irreflexão [*Tankeløsheden*], e para esta, afinal, tudo é possível) encontre sua expressão numa forma direta²²².

Neste sentido, se o indivíduo pretende comunicar de forma direta o que pertence ao âmbito da interioridade ele entra em contradição, pois a *forma* da comunicação é contrária ao

²²² KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol. I, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 76.

conteúdo que se planeja expressar. O segredo da comunicação do pensador subjetivo consiste em justamente deixar o outro livre, uma vez que ele mesmo se libertou pela duplicidade, ou seja, pelo caráter duplo da existência do pensamento, e do contrário é uma fraude e irreligioso fazê-lo (pois é estar afastado e afastar outrem do seu verdadeiro centro).

Portanto, o pensador religioso subjetivo, que compreendeu a duplicidade da existência para se tornar um pensador desse tipo, facilmente percebe que a comunicação direta é uma fraude em relação a Deus (que possivelmente o priva da adoração verdadeira de uma outra pessoa), uma fraude em relação a si mesmo (como se tivesse deixado de ser um existente), uma fraude em relação a um outro ser humano (que possivelmente alcança apenas uma relação relativa para com Deus), uma fraude que o põe em contradição com todo o seu pensamento²²³.

Climacus vai mais longe e afirma que o pensamento objetivo é uma ilusão de comunicação, justamente pela ausência da dupla reflexão. O primeiro diz respeito a realidades universais que são indiferentes à interioridade do sujeito, e o segundo diz respeito a realidades particulares e relativas que são indiferentes ao eterno e ao universal. Nenhum destes é o pensamento verdadeiramente subjetivo (dupla reflexão) abordado por Climacus.

Segundo Climacus, na comunicação direta *o negativo* não é pensado, porém o negativo se introduz de forma inconsciente e ele converte o positivo (do pensamento objetivo) em negativo justamente por não pensá-lo. Na dupla reflexão a negatividade da comunicação é pensada e, por isso, essa comunicação não se deixa iludir, pois ela é tão negativa quanto positiva.

A forma da comunicação é algo de diferente da expressão da comunicação. Quando o pensamento achou sua expressão correta na palavra, o que se alcança pela primeira reflexão, aí vem a segunda reflexão, que tem a ver com a própria relação da comunicação com o comunicador, e reproduz a própria relação do comunicador existente para com a ideia²²⁴.

A coisa mais importante, então, de tudo isso, é a relação do ser humano individual com Deus, pois a relação da interioridade não necessita de um terceiro para corroborar com uma possível convicção. A comunicação da interioridade não tem o intento de ser compreendida por outrem para que este terceiro a consolide com sua asserção. Não! O que ela busca é aquele pássaro (aquela pessoa) que encontrou esta flor oculta (conteúdo da

²²³ Ibidem, p. 77-78.

²²⁴ Ibidem, p. 79.

interioridade) no interior da floresta (dupla reflexão), tomou-a para si (apropriou-se) e voou até não ser mais visto (tornou-se livre)²²⁵.

Por isso, Climacus afirma que é impossível comunicar a convicção de que “a verdade é a interioridade”, de modo direto, porque “objetivamente não há nenhuma verdade; mas a apropriação é a verdade²²⁶”. Ele mantém a coerência entre forma e conteúdo, pois se a própria expressão diz que a verdade é o caminho (vir-a-ser) não há nenhum resultado objetivo, ou seja, de que alguém seja capaz de ajudar outrem na sua relação com Deus através de uma convicção dada objetivamente.

Segundo Climacus, onde o subjetivo é importante no conhecimento, então a comunicação é uma obra de arte (dupla reflexão). Compreender-se-á o que Climacus tem em mente quando ele diz que a comunicação subjetiva é uma obra de arte no próximo item, pois é onde ele desenvolve dialeticamente a relação existencial do pensador subjetivo com a verdade. O que caracteriza essa relação é a contradição de dois termos (negativo e positivo, *pathos* e cômico, infinito e finito) unidos na existência singular. Desse modo, a obra da comunicação do pensador subjetivo é o mesmo trabalho do artista, pois ambos procuram expressar o que não pode ser compreendido diretamente e objetivamente, justamente porque o conteúdo é em si uma contradição no puro plano da objetividade.

2.2 Tornar-se si mesmo: o esforço contínuo e a eternidade

Segundo Climacus, o pensamento subjetivo deve corresponder à forma da existência, ou seja, do devir. O devir para Hegel consiste na alternância entre ser e não-ser, ou positivo e negativo. Mas o não-ser ou o negativo é aquilo que é superado pelo positivo e este, por sua vez, em relação ao pensamento é a certeza sensível, o saber histórico e o resultado especulativo.

O positivo, nesta perspectiva de Hegel, que não está atento ao negativo (contingência e incerteza no âmbito da existência) é, para Climacus, precisamente o não-verdadeiro, porque a certeza sensível já se mostrou como engano pelos cétricos gregos, e o saber histórico quando tem a presunção positiva de que ele possui uma certeza que só poderia ter na infinitude, é uma

²²⁵ “Ele permaneceu ali como uma pequena flor sob a copa de uma grande floresta, não procurada nem pelo seu esplendor nem por sua fragrância nem por seu valor nutritivo. Mas eu também vi, ou pensei ter visto, como o pássaro a que chamo *meu* leitor de repente o notou, voou até ele, apanhou-o, e levou-o para casa, e depois de ver isso, não vi mais”. KIERKEGAARD, S. A. *Dois Discursos Edificantes de 1843*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001. p. 20.

²²⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol. I, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 70.

ilusão dos sentidos, porque ele é um conhecimento aproximativo devido a sua característica de contingência. E o resultado aproximativo é fantasmagoria, ilusão, pois é a abstração do fato existencial (contingente) para a *sub specie aeternitatis* (sob a categoria da eternidade).

Por outro lado, os pensadores negativos têm “sempre a vantagem de possuírem algo de positivo, a saber: que estão atentos ao negativo; os [pensadores] positivos não têm absolutamente nada, pois estão enganados”²²⁷. Ou seja, o negativo está presente na existência, pois a existência está continuamente em devir. O único modo de compreender adequadamente o devir é estar atento ao negativo, do contrário, se o sujeito se assegura no positivo ele é enganado.

A negatividade que há na existência, ou melhor, a negatividade do sujeito existente (que o seu pensamento deve repercutir essencialmente em uma forma adequada) fundamenta-se na síntese do sujeito, no fato de ele ser um espírito infinito existente. A infinitude e o eterno são a única certeza, mas desde que esta está no sujeito, está na existência, e a primeira expressão para isso é seu engano e a imensa contradição de que o eterno vem a ser, de que ele surge²²⁸.

A primeira expressão, então, da relação entre sujeito existente, que é ao mesmo tempo infinito (ou o eterno que vem a ser no tempo), é o *engano* e a *contradição*. Por isso, o sujeito existente precisa encontrar uma forma na qual consiga repercutir isso. Assim, se ele diz de forma direta, então ele diz algo de não-verdade, pois ele exclui o engano. Neste sentido, quem exclui o engano é o verdadeiramente enganado. Por isso, a forma enganosa da comunicação é a única adequada, pois ela é capaz de fazer o sujeito conscientizar-se do engano da existência.

A consciência do engano é o contrário da segurança da continuidade que oferece a forma objetiva, pois o pensador existente, que tem a infinitude em sua alma, sempre a terá consigo e, por isso, sua forma é *continuamente negativa*, ou seja, ele está *continuamente esforçando-se*. Assim, ele é tão positivo quanto negativo, ele tem tanto de cômico quanto de *pathos*.

A relação é recíproca à relação entre motejo e seriedade, ou seja, quanto mais *pathos* tanto mais comicidade. O *pathos* que não se apóia na comicidade é ilusão, e o cômico que não se apóia no *pathos* é imaturo. “Só aquele que produz isso por si mesmo irá compreendê-lo, do contrário, não”²²⁹. O que motiva o cômico e o patético é a desproporção, a contradição entre o

²²⁷ Ibidem, p. 84.

²²⁸ Ibidem, p. 85.

²²⁹ Ibidem, p. 91.

infinito e o finito, entre o eterno e o que está vindo a ser, de modo que um *pathos* que exclua o cômico não é, de jeito nenhum, um *pathos*.

Conceitualmente, o que são então o *pathos* e o cômico? “A concepção da desproporção, quando se está voltado para a ideia, é *pathos*; a concepção da desproporção, com a ideia às nossas costas, é comicidade”²³⁰. Ou seja, quando o pensador subjetivo (finito) volta a sua face em direção à ideia (infinita), a sua interpretação da desproporção é patética. O cômico é o inverso, mas mantém a mesma desproporção, e assim o pensador subjetivo está de costas para a ideia (infinita), mas vê a ideia brilhar nas coisas finitas. Por outras palavras, ele vê o infinito não porque está voltado para ele, mas porque vê nas coisas finitas a entrada do infinito.

Na oração, por exemplo, está presente tanto o patético quanto o cômico, porque orar é o mais alto *pathos* da infinitude (esforço infinito dirigido ao infinito, eterno), mas também o mais cômico (o esforço que é contradição), “justamente porque em sua interioridade orar é algo de incomensurável com toda e qualquer expressão externa”²³¹. Desse modo, o cômico não consiste em ver a contradição externamente, como se “um homem forte como um carvalho andasse orando [*bedende*] em procissão e, para indicar a interioridade da oração, se torcesse e contorcesse em vigorosas poses (...)”²³². O cômico verdadeiro consiste justamente no fato de que o infinito pode operar num ser humano sem que ninguém o perceba.

No outro sentido que reveste o cômico (contradição) o *esforço ao infinito* já é em si uma contradição, uma vez que o esforço infinito em direção ao infinito se contradiz com o fato de que se deve continuamente repeti-lo. Por sua vez, é a partir desta contradição do cômico que o sujeito tem a consciência de que um *instante* da dupla reflexão na interioridade adquire valor infinito (pois é um instante preenchido de esforço infinito), e um instante sem a dupla reflexão é apenas um instante sucessivo.

Mas o que é a existência? É aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e que, por isso, está continuamente esforçando-se. Esta era a opinião de Sócrates: por isso o amor está sempre esforçando-se, ou seja, o sujeito pensante é existente”²³³.

Mas como a partir da dupla reflexão da interioridade, ou ainda, da relação indireta que permeia a relação do indivíduo com Deus, se configura a própria realidade do amor ao

²³⁰ Ibidem, p. 93.

²³¹ Ibidem, p. 93-94

²³² Idem.

²³³ Ibidem, p. 96.

próximo? Por outras palavras, como o indivíduo realiza as determinações cristãs na relação com o próximo? Analisaremos, a seguir, na obra de Kierkegaard, *As Obras do Amor*, a realidade paradoxal da tríade Deus, indivíduo e próximo.

3. O fundamento oculto do amor cristão

Tal como os pseudônimos, Kierkegaard também realiza a distinção entre o meramente humano e o crístico. Novamente observar-se-á uma mudança qualitativa entre a cognoscibilidade do conceito que tem como critério a si mesmo e a cognoscibilidade do conceito que tem como critério o Paradoxo. Assim, o conceito de amor também diz respeito ao Paradoxo, pois o amor é o vínculo entre eternidade e temporalidade,

Pois 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. Mas justamente porque o amor é assim o vínculo da eternidade, e justamente porque a temporalidade e a eternidade são de natureza diferente, justamente por isso o amor pode parecer um fardo para a sagacidade terrena da temporalidade, e por isso na temporalidade pode parecer ao homem sensual um imenso alívio lançar para longe de si este vínculo da eternidade²³⁴.

O amor cristão não poderá ser o amor natural, pois um terceiro (paradoxo) é introduzido na relação. Desse modo, o que vale para a estrutura polar do ser humano, também vale para a relação polar entre o indivíduo e o outro (próximo), a saber, de que um terceiro estabeleça a correta relação entre eles. No homem natural o terceiro pode ser estabelecido através de suas próprias prerrogativas: o Estado, a lei, o costume, ou os interesses subjacentes do próprio indivíduo. No entanto, ambos os modelos podem ser discernidos objetivamente, porém quando o terceiro é o Paradoxo ou o Eterno que se realiza no tempo, ele não se comunica pela via direta, dado que é uma contradição radical e, neste sentido, ele é oculto; por isso, clama a Segunda Epístola aos Coríntios:

É por isso que não desfalecemos. Ainda que exteriormente se desconjunte nosso homem exterior, nosso interior renova-se de dia para dia. A nossa presente tribulação, momentânea e ligeira, nos proporciona um peso eterno de glória incomensurável. Porque não miramos as coisas que se vêem. Pois as coisas que se vêem são temporais e as que não se vêem são eternas²³⁵.

²³⁴ KIERKEGAARD, S. A. *As Obras do Amor*: Algumas considerações cristãs em forma de discurso. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 20-21.

²³⁵ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Ave-Maria*. 54. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005. II Cor 4: 18.

O cristão, desse modo, mira o que não vê, pois seu fundamento é oculto aos olhos naturais; porém ele vê aquilo que se manifesta na interioridade, ele vê que a transformação da eternidade fortalece o homem interior. Isso não significa que as determinações do homem exterior sejam extintas, porém elas são colocadas em seus devidos lugares e em suas devidas proporções dando a César o que é de César e a Deus o que é Deus. Assim, as tribulações do homem exterior proporcionam o peso eterno de glória incomensurável, pois o homem interior recebe a *continuidade* do seu si-mesmo no Eterno, e esta continuidade se esparge em obras do amor. Neste sentido, diz Cristo na parábola do semeador:

Ninguém acende uma lâmpada e a cobre com um vaso ou a põe debaixo da cama; mas a põe sobre um castiçal, para iluminar os que entram. Porque não há coisa oculta que não acabe por se manifestar, nem secreta que não venha a ser descoberta. Vede, pois, como é que ouvis. Porque ao que tiver, lhe será dado; e ao que não tiver, até aquilo que julga ter lhe será tirado²³⁶.

Essa passagem é impactante, pois observamos que aquele que possui a interioridade não a encerra em si mesmo, mas é-lhe dado muito mais, pois as obras do amor são os frutos que alimentam o próximo, porém, aquele que não o possui, não perecerá apenas com o que julga possuir, mas até isso lhe será tirado, ou seja, todas as suas obras da morte²³⁷. Segundo Kierkegaard,

Mas quando se diz que o amor é conhecido pelos frutos, diz-se ao mesmo tempo que o próprio amor, num certo sentido, mora no oculto, e justamente por isso só se dá a conhecer nos frutos que o revelam. Este é justamente o caso. Toda e qualquer vida, e assim também a do amor, é oculta enquanto tal, porém se revela em uma outra coisa²³⁸.

Desse modo, a vida do amor é oculta, pois os frutos florescem na temporalidade ao mesmo tempo em que são os frutos de vida eterna, “é assim que se oculta a vida do amor; mas a sua vida oculta é em si mesma movimento, e tem a eternidade em si”²³⁹. Para reconhecê-los é necessário então que a eternidade forme o coração humano, e é necessário que o coração humano resida na interioridade, a fim de que ele veja aquilo que não se vê e que conheça aquilo que não se manifesta diretamente. Desse modo, as obras do amor são objeto da fé, pois

²³⁶ Ibidem, Luc 8: 17.

²³⁷ Do desespero e do pecado.

²³⁸ KIERKEGAARD, S. A. *As Obras do Amor: Algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 22.

²³⁹ Ibidem, p. 24.

ela contém o movimento que reside na eternidade e, por isso, devem ser cridas do mesmo modo que se crê que o servo humilde é Deus. “A vida oculta do amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda a existência”²⁴⁰.

3.1 O dever de amar – diferença e igualdade

O imperativo bíblico, “tu deves amar o próximo como a ti mesmo”, está fundamentado na continuidade do Eterno, antes de ser um critério exterior para averiguar quais são as obras do amor e quais não são, é uma exortação ao indivíduo para que este se atente ao fato de que deve formar o seu coração segundo essa lei. Mas essa lei não é a lei que mata, ela só é viva na medida em que o próprio Eterno atua na realidade última do indivíduo. Neste sentido, o próximo não é uma idealidade abstrata, mas é o que há de mais concreto, isto é, *temporalmente concreto porque é eternamente assegurado*. O amor ao próximo não se submete às vicissitudes temporais onde a seriedade é módica, mas, justamente por ser eternamente assegurado, o próximo tem valor decisivo.

Por isso o Cristianismo não elimina a diferença temporal em uma unidade abstrata, muito pelo contrário, a temporalidade é fortemente marcada porque agora o eterno se faz presente, e assim a temporalidade não se deixa dissolver por comparações e predileções, uma vez que cada ser humano temporal recebe o seu valor eterno justamente quando as vence.

Pois o Cristianismo não *fez desaparecer as diferenças*, tampouco como o próprio Cristo não quis e nem quis pedir a Deus para *retirar os discípulos do mundo* (...). Esta (a diversidade) deve continuar enquanto continuar a temporalidade, e tem de continuar a tentar cada homem que entra no mundo; pois ele não vem a ser liberado da diversidade pelo fato de ser cristão, e sim ao vencer a tentação da diversidade é que ele se torna cristão²⁴¹.

O amor natural (egoístico), desse modo, é extirpado no instante decisivo em que ele recebe a verdadeira continuidade do Eterno. “Quando o amor submeteu-se à mudança da eternidade, em se tornando um dever, aí ele adquiriu continuidade, e aí segue-se de si mesmo

²⁴⁰ Idem.

²⁴¹ Ibidem, p. 91-92.

que ele perdure”²⁴². Enquanto não ocorrer a transformação da eternidade, o amor terá como base o desespero e a angústia, pois sempre haverá a *possibilidade de* alterar-se²⁴³.

O amor ao próximo, por outro lado, significa não alterar-se. Se um indivíduo ama a outrem acreditando assim amar o próximo, mas o ama segundo a sua inclinação natural, por predileção e comparação, estas, por sua vez, podem ou não se alterar, mas independentemente disso, se essa é a base do seu amor, então o próximo não é refletido no outro e nem o outro se vê como o próximo, inclusive, o próprio indivíduo não é o próximo de si mesmo. “O próximo, ao contrário, nenhuma mudança pode roubá-lo de ti, pois não é o próximo que te segura, mas sim é o teu amor que segura o próximo (...)”²⁴⁴.

O indivíduo que ama com a diferença da eternidade, então, não se assegura no outro, mas no próprio amor. Ele espera que o outro, assim como ele próprio, venham a se encontrar no mesmo fundamento do amor, segundo Kierkegaard: “O amor ao próximo é amor entre dois seres eternamente determinados como espírito cada um para si; amor ao próximo é amor segundo o espírito, mas dois espíritos jamais podem tornar-se um, no sentido egoístico”²⁴⁵. Neste sentido, amar o próximo como a si mesmo significa que cada um tem o dever de se tornar o próximo, de outro modo, não se aprende a amá-lo. Cada singularidade tem o dever de se tornar indivíduo diante de Deus para aprender o correto amor de si-mesmo, porque no correto amor de si está contido o correto amor pelo próximo.

Se alguém não quer aprender do Cristianismo a amar-se a si mesmo da maneira certa, não poderá, de jeito nenhum, amar o próximo; ele pode assim, talvez, como se diz, ligar-se a um outro ou a muitos outros homens “para a vida ou para a morte”, mas isso absolutamente não significa amar o próximo. Amar-se a si mesmo da maneira certa e amar o próximo se equivalem totalmente, e no fundo são a mesma coisa²⁴⁶.

Desse modo, tornar-se o próximo de si mesmo é amar a si mesmo corretamente. “O conceito de ‘próximo’ é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; ‘o próximo’ é o que os pensadores chamariam de o outro, aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova”²⁴⁷. E, por isso, é tão bem amarrado o mandamento do dever de amar o próximo como a

²⁴² Ibidem, p. 49.

²⁴³ “Do desespero deve-se dizer: só pode desesperar quem está desesperado. Quando o amor imediato desespera por causa do infortúnio, aí apenas se torna manifesto que ele estava desesperado, que ele em sua boa fortuna também tinha sido desesperado.” Ibidem, p. 58.

²⁴⁴ Ibidem, p. 86.

²⁴⁵ Ibidem, p. 77.

²⁴⁶ Ibidem, p. 38.

²⁴⁷ Ibidem, p. 36.

si mesmo. “E como este mandamento quer ensinar a cada homem como deve amar a si mesmo, assim também quer ensinar ao amor natural e à amizade o verdadeiro amor (...)”²⁴⁸.

Essa é a transformação da eternidade que introduz a diferença qualitativa entre o amor cristão e o amor natural. Não são meras palavras, não é uma transformação qualquer, é o olhar da fé sobre o pecado que separou qualitativamente o indivíduo do seu si-mesmo diante de Deus, e, por isso, pela fé o indivíduo deve voltar a si-mesmo, o que significa que ele deve tornar-se o próximo.

(...) “tudo se tornou novo”. O mandamento não é algo de novo no sentido casual, nem uma novidade no sentido novidadeiro, e nem qualquer coisa nova no sentido da temporalidade. O amor também existiu no paganismo; mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade: “e tudo se tornou novo”.²⁴⁹

Por outras palavras, ele deve se tornar qualitativamente diferente daquilo que ele é, pois tudo se tornou novo, não foi isso ou aquilo, mas tudo. Tornar-se si-mesmo é tornar-se o próximo, e do mesmo modo que o eterno é a base do si-mesmo e invade a realidade contingente do tornar-se, assim também a lei eterna do amor invade a realidade temporal do próximo, de modo que o próximo não é aquele escolhido, mas todos e qualquer um.

Por isso no amor cristão todas as condições se igualam, pois todos têm o seu si-mesmo diante de Deus. Assim, não há comparação e nem predileção, pois o si-mesmo que contém em si a diferenciação não é um si-mesmo se não for diante de Deus, e porque o é, todos os si-mesmos são igualmente diante de Deus. “Pela igualdade contigo diante de Deus ele é o teu próximo, mas esta igualdade absolutamente todo homem tem, e a tem incondicionalmente”²⁵⁰.

A imagem do amor cristão recebe, desse modo, o pigmento eterno: não são dois indivíduos que se olham mutuamente comparando-se, mas são dois que estão mirando o mesmo fundamento e, por isso, tornando-se o próximo.

Pois para Cristo não se trata de saber quem é o próximo, mas sim de a gente mesmo se tornar o próximo, e que a gente demonstre ser o próximo como o Samaritano o provou por sua misericórdia; pois com isso ele demonstrou, aliás, não que o assaltado era o próximo dele, mas sim que ele era o próximo daquele que fora agredido²⁵¹.

²⁴⁸ Ibidem, p. 82-83

²⁴⁹ Ibidem, p. 41.

²⁵⁰ Ibidem, p. 81.

²⁵¹ Ibidem, p. 38.

Desse modo, o bom samaritano não é o próximo no sentido de que o assaltado lhe estava próximo, e sim no sentido de que ele se fez o próximo. Muito diferente da expressão poética que descreve até as madeixas da amada com exatidão. Muito diferente do sedutor que compreende o objeto de desejo mantendo uma distância reflexiva²⁵². E muito diferente de toda a imediatidade do amor que nada vê. Eis o insondável do amor cristão que conecta toda a existência. A comparação e a predileção são frutos da temporalidade, mas o próximo é o fruto do paradoxal amor, uma vez que não há comparações quando o que vale é o instante temporal preenchido pelo eterno. O tornar-se si-mesmo é como aquele bom samaritano, que ao se tornar próximo de si tornou-se próximo do outro, porém não casualmente, mas com a força da eternidade que revelou o seu si-mesmo no dever eterno do amor, por isso,

Na comparação está tudo perdido, o amor tornado finito, a dívida algo que se paga (...) O que é que a comparação sempre perde? Perde o instante, o instante que deveria ser preenchido com uma expressão da vida do amor. Mas *perder o instante é tornar-se instantâneo*. Perdido um instante, está quebrada a corrente da eternidade; perdido um instante, está destruída a continuidade da eternidade; perdido um instante está perdido o eterno; mas perder o eterno é afinal justamente tornar-se instantâneo. Um instante gasto com a comparação, e tudo já estará desperdiçado. Pois o instante da comparação é um instante egoísta, um instante que quer ser *para si*; justamente isso é a quebra, é a queda – assim como significa a queda da flecha o parar junto a si²⁵³.

O amor natural no sentido do egoístico é aquilo que deve ser combatido; o egoístico amará aquele que responder bem as suas expectativas. O outro não se torna, então, aquele que põe à prova o egoístico em si, mas aquele que alimenta o egoístico em si. É um constante movimento de ver a si mesmo no outro porque as suas qualidades estão sendo ressaltadas por ele. Amor cabalmente registrado por Shakespeare em *Otelo*: “Ela me amava pelos perigos por que eu havia passado, e eu a amava por ter ela se compadecido de mim. Essa a única feitiçaria que usei.”²⁵⁴,

Porém quando o outro se torna de fato o diferente, ele deixa de ser uma auto-imagem do amado, pode ser que ele se torne a auto-imagem do outro, e que o outro seja a sua auto-imagem; por outro lado, pode ser que ele de fato tenha se tornado o próximo e, por isso, qualitativamente diferente do egoístico. Desse modo, o que se tornou o próximo pode vir a ser odiado por isso e, por isso, o amado pode querer ou não a ruptura do amor. No entanto, o

²⁵² Como, por exemplo, a categoria de vida puramente estética de Johannes, pseudônimo de Kierkegaard, testemunhada na obra “O Diário de um Sedutor”.

²⁵³ *Ibidem*, p. 214.

²⁵⁴ SHAKESPEARE, W. *Otelo*. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 28.

outro permanece o próximo de si-mesmo, ou seja, ele não traiu a si mesmo “dando a César o que é de Deus” porque supostamente a ruptura seria nociva a ambos, mas ao permanecer amando a si mesmo corretamente, deixou aberta *a possibilidade* de que outro venha a se tornar também o próximo.

Aquele que, esperto como a serpente, se guarda dos homens, para poder, simples como a pomba, “conservar o segredo da fé”, também possui, como diz a Escritura (Mc 9,50), “sal em si mesmo”; mas se ele não se guarda dos homens, aí o sal perde sua força, e com que então se há de salgar? E embora já tenha acontecido que o segredo de uma paixão amorosa se tenha tornado a ruína de um homem, a fé é eternamente e todo o tempo o segredo que salva!²⁵⁵.

O indivíduo ao permanecer eternamente jovem no amor, mantém o sal em si mesmo, de modo que as vicissitudes do amor temporal não serão motivos da perda do si-mesmo ou do amor. Guardar-se dos homens é não elevar o amor terreno para um *status* qualitativo que ele em si mesmo não possui, mas para tal é necessário formar o coração, isto é, o amor é uma construção da subjetividade, por isso, a humilhação, o rebaixamento e a aceitação voluntária do sofrimento para permanecer no amor é motivo de escândalo quando o que se tem em mente é um amor que procura elevar-se com base em comparações. Nada é, desse modo, infinitamente diferente do amor cristão, e se o Cristianismo educa pelo escândalo é justamente porque esta diferença infinita promete ser a única igualdade verdadeira entre os indivíduos. Enquanto que a mundanidade procura estabelecer a igualdade com base em comparação terrena, o Cristianismo é o único que mantém radicalmente a diferença entre os homens e Deus e, por isso, ao mesmo tempo a igualdade entre os homens perante Deus.

3.2 A Plenitude do Amor no Paradoxo

Quando se percebe as qualidades do paradoxo no amor cristão, então se percebe que ele não é o oposto do amor natural, do contrário, seria mera abstração e muito simples compreendê-lo pela via direta (moralismo, ascetismo, etc.). Na verdade, é o amor cristão que faz vir à tona a seriedade da temporalidade, porque é nela que se concretiza o valor eterno do amor. Assim, a predileção do amor natural não deixa de existir no amor cristão, mas este lhe

²⁵⁵ KIERKEGAARD, S. A. *As Obras do Amor*: Algumas considerações cristãs em forma de discurso. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 44 - 45.

dá a transformação da eternidade, ou seja, o amado é também o próximo. Não porque ele é o mais próximo, mas porque o amante se tornou o próximo do amado.

Em outras épocas, quando as pessoas se esforçavam seriamente por compreender o especificamente cristão no contexto da vida, acreditou-se que o Cristianismo tivesse algo contra o amor natural, porque este se baseava num instinto, e acreditava-se que o Cristianismo que, enquanto espírito, estabeleceu a discórdia entre a carne e o espírito, odiava o amor natural como sensualidade. Mas isso era um mal entendido, um exagero de espiritualidade. É fácil mostrar, além disso, que o Cristianismo está muito longe de atizar irracionalmente o sensual contra um homem, ensinando-lhe mesmo uma atitude exagerada; não diz Paulo que seria melhor casar-se do que arder! Não, justamente porque o Cristianismo é espírito em verdade, ele entende por sensível algo de diferente daquilo que se costuma chamar imediatamente sensual, e tampouco como pretendeu proibir ao homem de comer e de beber, tampouco escandalizou-se com um instinto que o homem não deu a si mesmo. Pelo sensual, pelo carnal, o Cristianismo entende o egoístico²⁵⁶.

O amante, quando foi educado pela eternidade, soube muito bem que esta é a única forma de salvação do amor, pois se ele se entrega ao egoístico, ou seja, àquilo que o Cristianismo entende por carnal e sensual, ambos os amantes se perdem, uma vez que não foram capazes de tornarem-se indivíduos extirpando o desespero e o pecado do seu si-mesmo egoístico. Mas se ele permanece no amor, então a fé ou a possibilidade de escândalo são mantidas, e isto é o que há de mais elevado que um homem possa fazer pelo outro: testemunhar um outro fundamento do amor, tornando-o atento para a fé ou escândalo. Pois o cristico é: “amar a si mesmo de verdade consiste em amar a Deus; amar uma outra pessoa de verdade consiste em, com todo e qualquer sacrifício (e também o de vir a ser odiado), ajudar a outra pessoa a amar a Deus ou ajudá-la em seu amor a Deus”²⁵⁷.

Neste sentido, do mesmo modo que os conceitos cristãos de paradoxo, pecado, fé e indivíduo recebem uma distinção qualitativa em relação às categorias humanas, assim também é com o amor. Frustrará do mesmo modo compreendê-lo por deliberações racionais, estéticas e éticas. O amor se realiza igualmente pela via do espírito ou do si-mesmo, dando às determinações estéticas e éticas uma nova qualidade – a do paradoxo.

A unidade da Eternidade e da temporalidade se encontra no amor que determina toda a existência. “Portanto, se alguém perguntar o que é o amor, Paulo responderá que ele é o pleno cumprimento da lei, e no mesmo instante, com esta resposta, fica impedida qualquer questão

²⁵⁶ Ibidem, p. 72.

²⁵⁷ Ibidem, p. 139.

adicional²⁵⁸. O Cristianismo amarra toda a resposta à tarefa e, por isso, os conceitos cristãos são eminentemente um agir. E este agir é justamente a manifestação da *paixão concentrada no paradoxo*, ou seja, ele é pleno. A plenitude é o duplo movimento da paixão, pois ela concentra o duplo movimento, a dupla reflexão e a dupla comunicação.

Cristo era a plenitude da lei. Dele devemos aprender como esta idéia deve ser compreendida, pois ele era *a explicação*, e só quando a explicação é o que ela explica, quando aquele que explica é o explicado, quando a explicação é a transfiguração, só então a relação é a correta²⁵⁹.

A plenitude só pode ser ganha daquele que é Pleno. No nível temporal é impossível possuir a plenitude, mas com o Cristianismo a temporalidade recebe a plenitude do Eterno no instante decisivo, e isso não significa que na morte o indivíduo venha a se tornar pleno simplesmente porque a temporalidade se encerrou e não há mais possibilidade de mudança. A plenitude está concentrada no Paradoxo, e o tornar-se si mesmo é a manifestação concreta do amor de Deus, isto é, a realização do si-mesmo no esforço (temporal) e na graça (eterno) simultaneamente.

²⁵⁸ Ibidem, p. 119.

²⁵⁹ Ibidem, p. 125.

CONCLUSÃO

Christian Von Ehrenfels²⁶⁰ demonstrou que se doze observadores escutassem cada um dos doze tons de uma melodia, a soma de suas experiências não corresponderia à experiência de alguém que a ouvisse inteira. Esse estudo da fenomenologia é um bom exemplo para mostrar que a soma das partes não corresponde à sua totalidade no mais básico dos fenômenos²⁶¹. O método analítico, por sua vez, procura posteriormente sintetizar um objeto a partir das relações que ele estabelece entre as partes. Isso significa que a reconstituição total do objeto se torna passível de explicação a partir da soma de suas partes. O problema do método analítico consiste, de certa forma, na afirmação de que as partes são prévias à totalidade. Porém, se as realidades existentes pudessem ser separadas, atomizadas e fechadas em si mesmas, então, qual seria a base fundamental que as une em uma totalidade? Pois, o que necessariamente antecede a divisão é a unidade prévia dela. A totalidade prévia, desse modo, é inexplicável por suas partes, pois é ela que revela ao espírito humano aquilo que ela é em si mesma. Como diz Deus a Moisés no episódio da sarça ardente: “EU SOU AQUELE QUE SOU”²⁶². Todo e qualquer raciocínio se move a partir dessa percepção de unidade primordial, como diz o Apóstolo Paulo: “Porque é nele que temos a vida, o movimento e o ser”²⁶³.

Quando trazemos essas reflexões para o próprio movimento dialético do pensamento de Kierkegaard, observamos essa unidade prévia no seu conceito de Paradoxo Absoluto. O que eu procurei mostrar ao longo dessa pesquisa é que os pseudônimos de Kierkegaard não são realidades separadas que se entrecrocaram arbitrariamente e cuja soma constrói uma totalidade passível de explicação última e uma síntese arbitrária. O que notamos é que cada pseudônimo se move a partir da percepção prévia do Paradoxo, e por isso a dialética de Kierkegaard não é uma síntese feita a partir da análise, mas é a dupla reflexão, onde cada elemento age como num organismo humano em que cada célula é consciente do todo e, por isso, está submetida à ele. Só quando uma parte está consciente do todo no qual se move é que se torna possível a relação dialética com todas as outras partes conscientes dele.

É importante notar, desse modo, que cada pseudônimo, a partir de sua perspectiva diferenciada, aponta para o Paradoxo. Se não notarmos essa unidade prévia não seremos

²⁶⁰ Foi um teórico austríaco da Gestalt no século XX.

²⁶¹ ARNHEIM, Rudolf. *Arte & Percepção Visual: uma psicologia da visão criadora*. Nova versão. São Paulo: Thomson Learning, 2007.

²⁶² BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Ave-Maria*. 54. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005. Exo 3: 14.

²⁶³ *Ibidem*, Atos 17: 28.

capazes de perceber a dialética movendo-se no todo, do mesmo modo como não perceberíamos a figura de Napoleão saltar aos olhos na configuração da gravura, porque estaríamos atentos às partes e não ao todo. Perder isso é perder o pensamento dialético de Kierkegaard que se move sobre essa base e conseqüentemente é perder a compreensão dos conceitos que estão conectados a ela. Por isso, pecado e fé, indivíduo e amor, são dialeticamente articulados no Paradoxo e não em si mesmos, e se um conceito perde o seu caráter paradoxal, todos os outros se desprendem dele, de modo que eles se articulam fora do salto qualitativo e de toda possibilidade de escândalo, de temor e tremor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE KIRKEGAARD

KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7 Index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78. (versão eletrônica).

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

_____. *Temor e Tremor*. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. v. I. New Jersey: Princeton University Press, 1992. (KW XII-I)

_____. *Três Discursos Edificantes de 1843*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2000.

_____. *Dois Discursos Edificantes de 1843*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001a.

_____. *Dois Discursos Edificantes de 1844*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001b.

_____. *O Sumo Sacerdote, O Publicano, A Pecadora*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001c.

_____. *Quatro Discursos Edificantes de 1843*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001d.

_____. *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2002a.

_____. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2002b.

_____. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *As Obras do Amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Migalhas Filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol. I, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *A Doença para a Morte: Uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar*. Tradução, não publicada, cedida pelo tradutor, Jonas Roos.

COMENTADORES DE KIERKEGAARD

BARRET, Lee. The Paradox of Faith in Kierkegaard's Philosophical Fragments: Gift or Task?. In: PERKINS, Robert L. (Ed). *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1994. (International Kierkegaard Commentary, v. 7).

_____. Kierkegaard's "Anxiety" and the Augustinian Doctrine of original Sin. In: PERKINS, Robert L. (Ed). *The Concept of Anxiety*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8).

DUPRÉ, Louis. Of Time and Eternity. In: PERKINS, Robert L. (Ed). *The Concept of Anxiety*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8). p. 114.

EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. *Faith as the telos of Morality: A reading of Fear and Trembling*. In: PERKINS, Robert L. (Ed). *Fear and Trembling and Repetition*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1993. (International Kierkegaard Commentary).

GARFF, Joakim. Johannes de Silentio: Rhetorician of Silence. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman. (Eds.). *Kierkegaard Studies – Yearbook 1996*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1996.

HANNAY, Alastair. Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). *The Sickness unto Death*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v.19).

MCCARTHY, Vincent A. Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall. In: PERKINS, Robert L. (Ed.) *The Concept of Anxiety*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8).

ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a Existência sob Juízo e Graça em Søren Kierkegaard*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007.

_____. *Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do Anúncio da Morte de Deus*. Palestra cedida pelo autor Jonas Roos.

OUTRAS OBRAS DE APOIO

ARNHEIM, Rudolf. *Arte & Percepção Visual: uma psicologia da visão criadora*. Nova versão. São Paulo: Thomson Learning, 2007.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Ave-Maria*. 54. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. v.I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. v.1, São Paulo: Leya, 2011.

DANTE, Alighieri. *A Divina Comédia*. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. v.II, 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

SHAKESPEARE, W. *Otelo*. Porto Alegre: L&PM, 2007.