

Walace Alexander Alves Cruz

**FÉ E DESESPERO NA FILOSOFIA DE
SØREN KIERKEGAARD**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

Walace Alexsander Alves Cruz

**FÉ E DESESPERO NA FILOSOFIA DE
SØREN KIERKEGAARD**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto.

FICHA CATALOGRÁFICA

C957f	<p>Cruz, Wallace Alexander Alves Fé e desespero na filosofia de Soren Kierkegaard / Wallace Alexander Alves Cruz. - Belo Horizonte, 2022. 92 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Filosofia da Religião. 2. Kierkegaard, Soren. I. Barreto, Marco Heleno. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p> <p>CDU 1</p>
-------	--

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Walace Alexander Alves Cruz**, defendida e aprovada, com a nota 9 (Nove) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Marco Heleno Barreto

Prof. Dr. Marco Heleno Barreto/ FAJE (Orientador)

Paulo Roberto Margutti Pinto

Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto / FAJE

Marco Heleno Barreto

Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva/ UNISINOS

Departamento de Filosofia – P ó s - G r a d u a ç ã o (Mestrado)

FAJE - Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 22 de setembro de 2022.

AGRADECIMENTOS

A Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, pelo auxílio da bolsa que me proporcionou a realização desta pesquisa.

Ao orientador Prof. Dr. Marco Heleno Barreto, pela paciência e os caminhos apontados que sempre me proporcionaram evoluir e amadurecer ao longo do percurso.

Ao corpo docente do programa de Mestrado, pelo comprometimento com o saber e o ensino. Vocês me inspiram.

Aos colegas com quem pude compartilhar inquietações, ideias e alegrias. Uma pena que tenhamos estudado no modo virtual, em decorrência da COVID-19.

A minha mãe, Raquel Alves da Silva Santos, meu exemplo maior de como existir. À senhora meu respeito, admiração e gratidão. O fruto do meu trabalho é uma forma singela de te honrar pela insistência, a despeito dos inumeráveis desafios, em permanecer viva, lutando e sendo uma inspiração para nós, para mim. Te dedico essa obra. Eu te amo.

Aos meus familiares, pelo apoio.

Aos meus amigos, pelo incentivo.

Ao Cristo, por quem tenho uma absoluta paixão e devoção. Nele tenho meu sentido existencial absoluto. Sem ele, eu seria um desesperado, no sentido kierkegaardiano mais profundo possível.

RESUMO

O presente trabalho constitui uma investigação sobre a relação estabelecida entre fé e desespero na filosofia de Søren Kierkegaard. O filósofo dinamarquês utiliza da comunicação indireta para o seu fazer filosófico, quer dizer, baseia-se em autores pseudônimos. A pseudonímia, para Kierkegaard, é um modo de pôr em relevo a existencialidade do homem. Significa que cada homem é uma singularidade, uma realidade efetiva, cuja subjetividade tem suas próprias percepções, compreensões, sensações e impressões da existência. É este seu objetivo, a saber, imiscuir pelos caminhos da interioridade humana e dar voz ao homem em sua experimentação da existência, a partir de sua própria pessoalidade. Logo, cada homem tem uma percepção da existência, seja ele o sujeito estético, ético ou religioso. A despeito de qual estágio esteja o homem, Kierkegaard defende que há uma condição que caracteriza a todos: o desespero. Para o filósofo dinamarquês o homem é desesperado. O desespero implica uma enfermidade espiritual, aponta para um divórcio do Absoluto, que atordoa o homem, pois este carrega em si a necessidade de ser-em-relação com o criador. Todavia, o homem não é um ser determinado, refém de um destino, predestinado, ao contrário, é um vir-a-ser, uma possibilidade. A angústia latente no homem é a vertigem de sua liberdade, o sintoma de sua doença mortal: o desespero. O desafio posto ao homem é tornar-se, individuar-se, existir. Investigam-se, neste trabalho, as dimensões do desespero na condição humana, os subterfúgios utilizados pelo homem na tentativa de se curar do desespero e, por conseguinte, seus fracassos que tornam sua existência esvaziada de sentido, sentido absoluto. Nesse horizonte se insurge a fé. De acordo com os pseudônimos kierkegaardianos, o dispositivo divino oferecido ao homem para a cura do seu desespero. Todavia, a fé não implica um *crer em*, mas no *saltar para*. Objetiva-se, neste trabalho, mostrar como, para Kierkegaard, é somente na fé que o homem vem a ser, se curando do desespero.

Palavras-chave: Fé. Desespero. Angústia. Razão. Paixão.

ABSTRACT

The present work is an investigation about the relationship established between faith and despair in Søren Kierkegaard's philosophy. The Danish philosopher uses indirect communication for his philosophical work, that is, he uses pseudonymous authors. For Kierkegaard, pseudonymity is a way of highlighting man's existentiality. It means that each man is a singularity, an effective reality whose subjectivity has its own perceptions, understandings, sensations, and impressions of existence. This is his objective, namely, to meddle in the paths of human interiority and give voice to man in his experience of existence, from his own personality. Therefore, every man has a perception of existence, whether he is the aesthetic, ethical, or religious subject. Regardless of which stage man is at, Kierkegaard argues that there is a condition that characterizes all of them: despair. For the Danish philosopher, man is hopeless. Despair implies a spiritual illness, points to a divorce from the Absolute, which stuns man, because he carries within himself the need to be-in-relation with the creator. However, man is not a determined being, a hostage of a destiny, predestined, on the contrary, he is a becoming, a possibility. The latent anguish in man is the vertigo of his freedom, the symptom of his mortal illness: despair. The challenge to man is to become, to individuate, to exist. This paper investigates the dimensions of despair in the human condition, the subterfuges used by man in an attempt to cure himself of despair and, consequently, his failures that render his existence devoid of meaning, absolute meaning. It is on this horizon that faith emerges. According to Kierkegaardian pseudonyms, the divine device offered to man for the cure of his despair. However, faith does not imply a belief in, but a leap towards. The investigation of this udarchh aims to show how for Kierkegaard it is only in faith that man comes to be, healing from despair.

Keywords: Faith. Despair. Anguish. Reason. Passion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1 – O DESESPERO, A DOENÇA MORTAL DA CONDIÇÃO HUMANA.....	16
1.1. O desespero: o homem mortalmente adoecido.....	16
1.2. Angústia e desespero	20
1.3. Uma presença interna	22
1.4. Desespero: tensão interioridade-transcendência.....	24
1.5. O desespero nos estádios da existência	25
1.6. O Desespero e o esteta.....	26
1.7. O Desespero e o estádio ético.....	31
CAPÍTULO 2 – RAZÃO, FÉ E DESESPERO	40
2.1 Razão e Fé diante do Desespero.....	41
2.2. Cristianismo, razão e absurdo	43
2.3. Estádio religioso	45
CAPÍTULO 3 – A RELAÇÃO DESESPERO E FÉ	64
3.1. Desespero-fraqueza	66
3.2. Desespero-desafio	68
3.3 Desespero e fé	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL	90
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA	91

INTRODUÇÃO

O historiador francês Marc Bloch (1886-1944) defendia que um homem não pode ser, clara e inteiramente, compreendido desmembrado de seu tempo (cf. BLOCH, 2001, p.65). Para o historiador, todo sujeito está, direta ou indiretamente, atravessado pela sua época. Assim, a despeito de qual nicho social pertença ou por quais questões esteja inquietado, o homem é um ser *em diálogo*. Logo, ao lidarmos com um sujeito social, com suas angústias, dilemas ou ideias, urge, de imediato, nos questionarmos o que ocorre no entorno desse sujeito, quais são as questões pulsantes na sua contextualidade, de que modo estas atingem este e como suas ideias dialogam seja de modo convergente, alternativo, contestador ou inovador com aquelas que o atravessam.

O autor a que nos propomos investigar é alguém cuja vida, inquietações e angústias veem ao encontro do que apontou Marc Bloch. Søren Aabye Kierkegaard foi um teólogo e filósofo que viveu na Dinamarca do século XIX entre 1813-1855. Seu pensamento complexo e sua produção vasta não podem ser claramente compreendidos sem uma noção, ainda que sintética da contextualidade na qual estava inserido e com quem dialogava ora em convergência, ora contestando, ora inovando.

O século XIX foi impactado por diversos acontecimentos em várias camadas. Como fatos históricos, podemos nos lembrar das quedas das monarquias absolutistas, da implantação de repúblicas, das derradeiras abolições escravistas, da revolução industrial que eclodiu na Inglaterra e se alastrou por todo o mundo, proporcionando novos modos de produção, tanto quanto novas relações sociais. Mas não foi diferente no âmbito filosófico. A Europa do século XIX estava em ebulição com o entrecruzamento e o embate de perspectivas filosóficas que agitavam as universidades, os círculos de debates, enfim, o mundo das ideias.

Lembramo-nos de, no mínimo, três desses sistemas filosóficos que se destacavam: o materialismo, o romantismo e o racionalismo-idealista. O materialismo (posteriormente denominado materialismo-histórico ou materialismo-dialético) de Karl Marx (1818-1883), grosso modo, contestava as filosofias precedentes que, segundo o próprio autor, “ocuparam-se em interpretar o mundo”, enquanto apontava que “era preciso mudá-lo”. Sua filosofia pretendia ser *filosofia das práxis*. Portanto, contestando todo filosofismo idealista e especulativo, Marx compreendia, na filosofia, um mecanismo que deveria oferecer arcabouço teórico ou reflexivo para a *consciência de classe*, cujo fim deveria desembocar na *ação* revolucionária coletiva ou, em suas palavras, na *revolução do proletariado*.

O materialismo pode ser caracterizado, em síntese, como a perspectiva filosófica que entende a *matéria* como a causalidade de todos os seres. Já para Demócrito (460-370 A.C), o materialismo se assentava na convicção da matéria como *causa* única, aliás, o pensador grego chegou ao ponto de acreditar que “os átomos se movem por conta própria desde a eternidade” (cf. ABBAGNANO, 2017, p.748). Como decorrência disso, o materialismo nega qualquer finalismo no universo, quer dizer, inexistente uma finalidade a ser alcançada ou um sentido posto na existência. E, obviamente, se nega qualquer tipo de realidade supranatural, portanto, todo e qualquer fenômeno aparentemente espiritual ou sobrenatural tem uma causalidade material e logicamente explicável. Assim, anulado o elemento sobrenatural, supramundano, os homens são protagonistas da história, quer dizer, a única força *concreta* capaz de modificar a realidade. Toda e qualquer intervenção na realidade drástica e opressora do mundo é fadada ao fracasso, caso se ampare em uma tola espera messiânica, assim, na escatologia marxiana, são os homens, mais especificamente, a *classe operária* ou o *proletariado* que se constitui na força motriz encarregada da eclosão histórica que materializará a utopia comunista.

O segundo sistema filosófico em moda era o romantismo. À luz das pesquisas mais atuais sobre o tema, sabemos do perigo que corremos ao lidarmos, de modo generalizante, em relação ao que foi tal movimento, Ferrater Mora nos adverte que “os resultados destes estudos e pesquisas [sobre o romantismo] são muito complexos, a tal ponto que é quase impossível usar com propriedade os termos estudados sem situá-los em contextos históricos muito determinados” (MORA, 2001, p. 2548). Mora, lembrando Lovejoy, sinaliza, ainda, que “não se pode falar de ‘romantismo’, mas, quando muito, de ‘romantismos’, e ainda assim com muito cuidado” (MORA, 2001, p.2548). Assim, objetivando entendermos os movimentos que pululavam no século XIX, passamos, de modo *sintético*, por esse sistema filosófico, mas não podemos lhe ser indiferente dada a sua importância.

André Lalande indica que “chama-se romantismo filosófico à doutrina e ao grupo histórico de certo número de filósofos alemães do século XVIII e dos primeiros anos do século XIX. Esta doutrina é sobretudo caracterizada por uma reação contra o espírito e os métodos do século XVIII” (LALANDE, 1999, p.968). Para Giovanni Reale, podemos sintetizar em sete pontos as principais características do romantismo-filosófico (cf. REALE, 2005, págs.12-13): sede do infinito, novo sentido da natureza, sentimento de pânico (maravilhamento) pela pertença ao uno-todo, função fundamental do gênio artístico como verdadeira expressão do Absoluto, anseio pela liberdade, reavaliação da religião (na contramão e/ou na contestação do Iluminismo ganha um lugar essencial), a influência do elemento clássico, no que diz respeito à sensibilidade contemplativa.

Segundo Abbagnano (2017, p. 1017), “um dos aspectos mais importantes desse movimento é a valorização do sentimento”. O romantismo reconhece uma força singular no sentimento e nele é possível superar os limites da razão humana tão cultuada pelo espírito do iluminismo. Filósofos como Haman, Herder e Jacobi, considerados precursores do romantismo, assinalaram que “pode-se obter com a fé o que a razão não é capaz de dar, sendo a fé entendida como fato de sentimento ou de experiência imediata” (cf. ABBAGNANO, 2017, p.1017). Para o romantismo, a razão cujo valor estava resguardado deveria ser entendida dentro de seus limites e finitude, enquanto estava no sentimento a realidade da infinitude, não por acaso, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), teólogo influenciado pelo romantismo (e, posteriormente, foi catalogado como romântico), definiu a religião como “sentimento do infinito” (SCHLEIERMACHER, 2000, p.41). No romantismo, a razão é relativizada pela absolutização do sentimento. Como pondera Abbagnano (2017, p. 1019), “o culto e a exaltação do infinito [cuja realidade reside no sentimento], o descontentamento com o que não seja infinidade constituem características marcantes do espírito romântico”.

Por fim, e talvez, mais significativo para as inquietações e deflagração da produção filosófica kierkegaardiana, temos o racionalismo-idealista (ou idealismo-absoluto). O grande paladino de tal perspectiva era o alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Podemos seguramente dizer que à época, Hegel era o grande sol em torno de quem todos os outros filósofos, tais como planetas, orbitavam. Em maior ou menor grau, o fazer filosófico, naquele período histórico, estava praticamente fundamentado na figura do pensador alemão, quer dizer, as filosofias à época eram convergências ou contestações atravessadas pelo racionalismo-idealista de Hegel. Patrick Gardiner nos indica que “em sua teoria lógica, Hegel procurou demonstrar que a verdade mais íntima das coisas poderia ser apresentada em termos de categorias universais de pensamento que se desdobravam de acordo com leis ‘dialeticamente’ necessárias” (GARDINER, 1998, p.36).

Giovanni Reale nos adverte que “o mapa completo das ideias fundamentais do hegelianismo é bastante amplo, dado que se trata de uma das filosofias mais ricas e complexas (e, podemos dizer também, uma das mais difíceis)” (ANTISERI; REALE, 2005, p.100). Todavia, sem uma visão, no mínimo panorâmica de Hegel, torna-se impossível entendermos as discussões filosóficas do século XIX, e isso inclui, diretamente, Kierkegaard. Hegel desenvolveu um *sistema*, isso é um ponto básico, que, inclusive, Kierkegaard enfatiza e critica, por ser um filósofo antissistemático. Pereira Nóbrega nos recorda que “nem todos os filósofos pretenderam fazer sistema filosófico. Num sistema se pretende explicar tudo, concatenadamente, de modo a se ter uma visão coerente, global, de

toda a realidade, a partir de determinados princípios” (NÓBREGA, 2011, p.13). No caso de Hegel, observa Nóbrega, “a filosofia de Hegel é um sistema e tem toda esta ambição mental” (NÓBREGA, 2011, p.13).

A despeito de sua complexidade, Reale aponta que o sistema hegeliano pode ser sintetizado em três pontos: “1) a realidade enquanto tal é *espírito infinito*; 2) a estrutura e a própria vida do espírito e, portanto, também o procedimento com o qual se desenvolve o saber filosófico, é a *dialética*; 3) a peculiaridade dessa dialética, bem diferente de todas as formas precedentes de dialética, é o elemento *especulativo*” (ANTISERI; REALE, 2005, p.99). O elemento especulativo tem valor importante na filosofia hegeliana, em contrapartida, fora duramente contestado, posteriormente, tanto por Marx, assim como por Kierkegaard. Reale nos explica que “o especulativo é, portanto, o vértice ao qual chega a razão, a dimensão do absoluto. Por conseguinte, as proposições filosóficas (para Hegel) devem ser proposições especulativas, que exprimem o movimento dialético com o qual o sujeito e predicado trocam entre si as partes de modo a construir uma identidade dinâmica” (ANTESERI; REALE, 2005, p.100). A filosofia de Hegel, portanto, é um arcabouço teórico complexo que aglutina vários elementos: o Espírito Absoluto, a especulação, a razão, um determinado idealismo e, em linhas gerais, uma tentativa de explicação da totalidade da existência com base em categorias filosófico-conceituais bem definidas. Segundo Gardiner (2001, p.36), “Hegel procurou demonstrar que a verdade mais íntima das coisas poderia ser apresentada em termos de categorias universais de pensamento que se desdobravam de acordo com leis dialeticamente necessárias”.

É no calor de uma Europa nesse clímax, no entrecruzamento de tais perspectivas filosóficas em ebulição, que Kierkegaard está situado. Esta, contudo, é uma visão panorâmica das questões gerais, e digamos “externas”, que circulam no entorno do pensador dinamarquês. Mais internamente, há aquilo que representa o problema central da existência de Kierkegaard: o cristianismo. Segundo o filósofo dinamarquês, “fui e sou um autor religioso, toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão” (KIERKEGAARD, 1986, p.22).

Assim como Hegel, Kierkegaard havia estudado teologia e se preparado para ser pastor protestante. Suas questões filosóficas, tanto quanto em Hegel, surgem de suas inquietações teológico-existenciais. Logo, Kierkegaard ignora o materialismo de Marx que, já em seus pressupostos, acreditava, estava equivocado. Mas também critica, duramente, o racionalismo-idealista que absolutizava a razão, aliás, tanto o materialismo quanto o racionalismo-idealista, grosso modo, e cada qual com suas construções teóricas consideravam

a fé como um estágio infantil na evolução humana, um “sentimento” (aludindo ao romantismo) que não dava conta, por si, da existência que se apresentava problemática ao homem. Logo, o cristianismo era visto de modo depreciativo para tais escolas. A fé estava, talvez, ameaçada de extinção pelas assoberbadas filosofias materialista e racionalista.

Kierkegaard estava atravessado pelas questões que pulsavam em seu entorno e dialoga com estas, a partir de seu lugar comum, a saber, o cristianismo. Todavia, qual cristianismo é esse? Ricardo Quadros Gouvêia nos aponta que “a influência dos reformadores no pensamento de Kierkegaard é abrangente e profunda. Lutero é mencionado desde os primeiros artigos em jornais [...] Kierkegaard foi um diligente leitor de Lutero” (GOUVÊIA, 2000, p.109-110). O cristianismo que Kierkegaard tem em mente é o luterano, reformado. Contudo, e um detalhe importante, no século XIX, falar de *protestantismo* já era genérico, dado a abrangência que o fenômeno sociorreligioso abarcava. Ricardo Gouvêia chama a atenção para o protestantismo que marcou e atravessou a vida, o sentimento e o pensamento do pensador nórdico: “Kierkegaard foi muito influenciado pelo pietismo e uma forma pietista de entender a vida cristã nunca o abandonou, e foi a principal característica de sua própria religiosidade” (GOUVÊIA, 2000, p.111).

Em linha gerais, o pietismo era um movimento de reforma dentro do luteranismo. Considerando que o intelectualismo e a racionalidade haviam se infiltrado no protestantismo, tal movimento queria resgatar uma espiritualidade do coração, quer dizer, uma forma de viver a fé cristã como uma realidade interior, subjetiva, profundamente marcada pela *experiência* cujo lugar do encontro com o sagrado estava no coração, não no cérebro. Kierkegaard está na esteira desse movimento e quer repensar a fé cristã de modo existencial e experimental, mais que isso, quer retomar a existencialidade e a subjetividade humana que, no seu entender, estavam sendo suplantadas pelos postulados da filosofia materialista que massificava o homem ou a racionalista-idealista que o tornava *objetivo* ou uma abstração conceitual especulativa. Assim, o pensador nórdico apela à fé como ponto de partida para sua reflexão filosófica e existencial.

Chamamos a atenção para o fato de que a fé é uma temática que persiste ao longo de toda a tradição filosófica. Seja para fazer apologia, desconstruí-la ou, apenas, para tentar compreendê-la, a fé é uma questão refletida e polemizada desde a antiguidade, perpassando o medievo, viva na modernidade e na contemporaneidade. Com o ocaso da assim chamada Idade da Fé (a Idade Média) e a irrupção do racionalismo e do materialismo moderno, marcados pela ascensão do espírito científico, a situação filosófica da fé religiosa começa a tornar-se problemática. As correntes filosóficas supracitadas relegavam a fé aos subúrbios da

experiência humana. Em linhas gerais, com a ascensão e a consolidação do materialismo e do racionalismo, a fé era dada como algo superável.

Contrariando e contrapondo aos sistemas predominantes de seu tempo, o filósofo dinamarquês resgata a fé como questão fundamental para a filosofia. Apesar de a fé comumente ser analisada a partir da teologia, Kierkegaard toma outra via, opta por analisar a fé com base na filosofia. Nosso autor retoma a fé como objeto da filosofia, cujo valor não pode ser relegado a segundo plano. A fé em Deus, segundo pensavam, era uma tentativa, dentre outras, de explicar o universo e trazer segurança ao homem desesperado que não sabia lidar com o possível sem sentido da existência.

Na fé, apontavam racionalistas e materialistas, o homem permaneceria desesperado. Kierkegaard, em contrapartida, afirma o fracasso do materialismo e do racionalismo para tal empresa (pôr fim ao desespero humano). Assim, a fé é pensada em Kierkegaard em conexão indissociável com o desespero. Para o pensador nórdico, o desespero humano era uma questão que pertencia à dialética interioridade-transcendência. Logo, competia especialmente à fé, em cuja essência estavam imbricadas ambas, isto é, interioridade e transcendência, lidar com o problema do desespero humano.

Portanto, era somente pela mediação da fé que o desespero poderia ser resolvido. Em *A Doença Mortal*, Kierkegaard entende o desespero como um fenômeno constatável em cada individualidade humana (cf. KIERKEGAARD, 2010, p.37). Segundo o autor, há variadas formas de o desespero evidenciar-se na condição humana. Um sintoma fundamental é a angústia (cf. KIERKEGAARD, 202011, p.64). A tentativa desesperada do homem angustiado de dar sentido à existência e seu conseqüente fracasso apontam para a necessidade daquilo que Adorno, analisando Kierkegaard, denomina de “ontologia transcendente” (cf. ADORNO, 2010, p.160). Assim, a fé desponta como horizonte possível para a superação do desespero.

Søren Kierkegaard é um dos filósofos que mais ousou debruçar-se de modo exaustivo sobre tais questões tão caras ao homem (fé e desespero). Mas, o autor não o faz como se pode notar, de modo indiferente à longa tradição filosófica que o antecede. Destacamos outros dois autores que refletiram sobre a temática e, que, de modo direto ou indireto, influenciaram a abordagem kierkegaardiana, a saber, Santo Agostinho e Pascal.

A antropologia agostiniana é profundamente paulina, quer dizer, Santo Agostinho retoma o pensamento de São Paulo para a elaboração de sua própria compreensão do que é humano. Ponto fundamental para todo o *constructo* filosófico de Agostinho é sua doutrina do Pecado Original. A partir da narrativa bíblica de Gênesis 3, o pensador de Hipona entende o homem como uma espécie *caída*. Portanto, o homem é um ser tomado pela condição

pecaminosa que o faz “andar em círculos carregando sua mortalidade” (AGOSTINHO, 2017, p.37). A partir desse pressuposto, para Agostinho, o homem é um ser adoecido, o pecado é a doença mortal da condição humana (Agostinho falava em *natureza*). Logo, sem Deus, o homem é uma espécie desesperada, considerando que “o fizeste para Ti (Deus) e nosso coração (do homem em geral) é inquieto, até repousar e Ti” (AGOSTINHO, 2017, p.37).

A angústia que atravessa a condição humana é um tema caro a Agostinho (posteriormente, a Kierkegaard e aos demais existencialistas). Para o pensador de Hipona, essa angústia inerente à condição humana é sintoma decorrente de seu desespero, para ele, identificado como a infelicidade que não nota sua infelicidade (AGOSTINHO, 2017, p.53). O desespero da espécie humana em Agostinho está fatalmente determinado pela sua natureza pecaminosa, quer dizer, divorciada de Deus. Sem o criador, aponta Agostinho que o homem é, apenas, um fugitivo com uma ilusória liberdade e felicidade (AGOSTINHO, 2017, p.79). Afinal, questiona Agostinho (2017, p.71): “onde há repouso seguro, fora de Deus?”.

Mas como encontrar Deus, lugar seguro onde está o repouso que livra o homem do desespero? Em Agostinho, Deus é o “totalmente outro”, quer dizer, suas prerrogativas e atributos divinos estão dogmaticamente resguardados, todavia, esse mesmo Deus, para o filósofo católico, é, simultaneamente, identificado como o “mais interior que meu íntimo” (AGOSTINHO, 2017, p.85). Nesse sentido, se abre um horizonte largo para a experiência de Deus: a dimensão subjetiva, do coração. Ao homem desesperado que procura Deus fora de si, Agostinho indica “eis que estás aí, no coração deles” (AGOSTINHO, 2017, p.120). Essa é a própria experiência vivenciada pelo autor de tais reflexões: “eu te procurava fora de mim, e não encontrava o Deus do meu coração” (AGOSTINHO, 2017, p.142).

Ao indicar o coração como lugar do encontro de Deus, Agostinho delimita um dispositivo que pavimenta o caminho para tal encontro: a fé. Diante do desespero humano, da natureza enferma, adoecida pelo pecado em nós, Agostinho pondera “confeccionaste os remédios da fé e os espalhastes sobre as doenças do mundo” (AGOSTINHO, 2017, p.149).

Dado um salto histórico-temporal, outro nome que também se debruçou sobre o tema é o filósofo francês Blaise Pascal (1623-1662). Pascal retoma tanto São Paulo como Santo Agostinho. Para o filósofo francês, a doença da nossa espécie é de raiz profundamente espiritual, quer dizer, o pecado é o rompimento do elo que unia homem e Deus, portanto, desquitado de sua fonte originária, o homem está afundado em sua própria miséria. Importante observar que Pascal admite a doutrina agostiniana do Pecado Original. Paulo Adorno observa que “o pecado original constitui o momento da mudança da natureza humana perfeita e justa, que era a de Adão antes do pecado, para a natureza humana corrompida, que

será a do homem ‘cortado’ de depois da Queda [...] o princípio fundamental da teologia de Agostinho será retomado ao pé da letra por Pascal” (ADORNO, 2008, p.36).

Que o homem está adoecido pelo Pecado Original, que é um ser desesperado, isto está claramente admitido por Pascal, mas como o homem pós-queda poderia curar-se da sua condição mortalmente adoecida? A razão seria uma possibilidade aludida. Todavia, aqui reside um problema: a queda atingiu e tingiu a totalidade da condição humana. Como observa Adorno, no entender de Pascal:

o pecado consiste em um ato de orgulho da vontade que se revolta contra a ordem em que se encontrava o homem, e muda o centro de sua vida [...] no interior do homem a razão é atingida: se, no estado de perfeição, a razão, que encontrava sua fonte na luz comunicada por Deus, estava em condição de guiar todas as faculdades de Adão, no estado de pecado, ela se deixa doravante guiar pelos sentidos na busca do prazer (ADORNO, 2008, p.41).

Assim, Pascal aponta, então, para o coração. Adorno pontua que em Pascal “conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios” (ADORNO, 2008, p.55). Naturalmente se poderia questionar se, no bojo do Pecado Original, não estaria o coração tão deturpado quanto a razão? Sim. E Pascal tem clareza disso, vai além ao dizer que todas as *vontades* humanas estão contaminadas e desvirtuadas de sua condição original, todavia, ao apontar para o coração, Pascal abre espaço para a dimensão da interioridade, da subjetividade humana como o lugar do encontro de Deus que não se aprisiona aos logicismos da racionalidade.

Pascal relega a experiência de Deus (no cristianismo) a um lugar que não é o da equação matemática. Segundo o filósofo francês, “se se submete tudo à razão, a nossa religião nada terá de misterioso, nem de sobrenatural” (PASCAL, 1967, p.38). Portanto, é no coração (na interioridade) onde o homem vivencia Deus, onde os remédios da graça são aplicados para que a vontade humana possa ser capaz-de-Deus. Como explica Adorno, “quando Pascal escreve que ‘Deus inclina o coração’, deve-se entender que ele age sobre a vontade para a levar à caridade” (ADORNO, 2008, p.54). Logo, para Pascal, é na fé, ativada e experimentada no coração, onde o homem pode se curar de seu desespero, no encontro de Deus que lhe abre o leque da graça.

Kierkegaard vem ao encontro de Santo Agostinho e Pascal para suas reflexões sobre a temática fé e desespero. Todavia, falarmos sobre a filosofia do pensador dinamarquês do século XIX, o que nos propomos não se constitui tarefa tão simples. A começar pelo fato de que o autor utiliza de um mecanismo que era comum na literatura romântica de seu tempo,

mas, fora de moda no âmbito do fazer filosófico, seja em seu contexto ou mesmo contemporaneamente, a saber, a *comunicação indireta*.

É preciso observar de antemão, que Kierkegaard tem uma vasta produção que abarca sua dupla formação: teológica e filosófica. É o próprio pensador que assinala a “duplicidade” que funciona como “dialética fundamental de toda [sua] obra” (cf. *Ponto de Vista Explicativo*, 1986, p. 27). Daí que, para cada uma de suas áreas de reflexão, o autor se utiliza de uma forma comunicativa. Suas obras explicitamente teológicas tomam como meio a comunicação direta. Estão, na linha das homilias católicas ou dos sermões protestantes, ou como Kierkegaard prefere denominá-las, são *Discursos Edificantes*. É de se destacar que estas são obras cuja autoria é atribuída ao próprio Kierkegaard, contrapondo aos autores pseudônimos (como veremos a seguir), ele pondera sobre seus *Discursos* “sou, de modo bem próprio e literal, o autor, por exemplo, dos Discursos edificantes e de todas as palavras que há neles” (KIERKEGAARD, 2016, p.343).

No que diz respeito à sua produção filosófica, podemos considerar que o todo de sua obra está mediado pelos pseudônimos. Segundo Guiomar de Grammont, a pseudonímia “é a chave para o conjunto da obra de Kierkegaard” (GRAMMONT, 2003, p.109). Mas, por que Kierkegaard deu importância seminal aos pseudônimos no seu modo de fazer filosofia? Grammont nos sinaliza uma resposta: “primeiro (a pseudonímia) visa à expressão da existência como interioridade. Assim, a forma mais rica, mais profunda, de expressar sua tese central é criar personagens que são o testemunho vivo dela, e por isso mesmo, escapam às malhas de seu criador, ganham vida própria” (GRAMMONT, 2003, p.108).

Para um pensador como Kierkegaard, cujo escopo de sua filosofia é o indivíduo, sua existencialidade, em que a realidade efetiva se encontra na interioridade, os pseudônimos são mais do que autores abstratamente imaginados sem nenhum compromisso com a realidade. Ao contrário, como aponta Le Blanc, nas obras de Kierkegaard cada pseudônimo tem sua “concepção pontual da existência” (LE BLANC, 2003, p.111). Destacar isso de modo preliminar é fundamental para qualquer investigação sobre o pensamento de Kierkegaard. É comum o questionamento, e mesmo a confusão sobre o pensamento de Kierkegaard e a de seus pseudônimos. Afinal, como polemizou André Clair, seriam os pseudônimos “esconderijos de Kierkegaard?” (cf. LE BLANC, 2003, P.112), ou, como insinuou Theodor Adorno, em dado momento, seriam os pseudônimos meramente “ilustrações de suas categorias filosóficas, as quais estas personagens representam como em uma cartilha, antes de terem sido articuladas conceitualmente de forma suficiente?” (ADORNO, 1969, p.13).

Álvaro Valls nos indica que, ao contrário, “os pseudônimos têm caráter próprio” (MIRANDA; VALLS, 2007, p.13). Kierkegaard dá existencialidade aos seus pseudônimos, para o pensador, não havia outra forma de fazê-lo, senão ouvindo a interioridade de cada qual. Por isso, Le Blanc assinala que Kierkegaard tem inteiro cuidado em “deixar as proposições dos personagens seguirem sua lógica sem necessariamente representar a opinião do autor” (LE BLANC, 2003, p. 113). Assim, Grammont nos chama a atenção para não incorrerem em dois erros. O primeiro é não excluir, na análise da filosofia de Kierkegaard, o que cada pseudônimo fala a respeito de cada temática suscitada (cf. GRAMMONT, 2003, p.114). Portanto, é o que vamos fazer em nossa investigação sobre a temática investigada [fé e desespero], quer dizer, ao longo de nosso trabalho, estará devidamente sinalizado cada pseudônimo, assim como a clareza de que tal opinião se vincula, especificamente, a ele. O segundo equívoco, para o qual Grammont nos alerta em não incorrer, é o de “tomar todas as opiniões dos pseudônimos como opiniões do próprio Kierkegaard” (GRAMMONT, 2003, p.113). Aliás, a autora considera que é um equívoco ‘ingênuo’ o de confundir o pensador com seus pseudônimos ou personagens (cf. GRAMMONT, 2003, p.110).

É o próprio Kierkegaard, todavia, quem elimina (ao menos pretendia eliminar) qualquer polêmica ulteriormente levantada. Ao final do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard escreve um apêndice intitulado *Uma primeira e última explicação* em que esclarece, de uma vez por todas, o problema autoria-pseudonímia. O pensador nórdico é claro e contundente “não há, portanto, nos livros pseudônimos uma única palavra que seja minha; não tenho nenhuma opinião sobre eles a não ser como terceiro, nenhum saber sobre seu significado a não ser como leitor, nem a mais remota relação particular com eles” (KIERKEGAARD, 2016, p. 341). Além de rechaçar quem insistisse em confundir o pensamento dos pseudônimos com o seu, Kierkegaard, ainda, solicita “suplico, inclusive, que caso ocorra a citação de um livro pseudônimo, que seja atribuído ao autor pseudônimo a autoria” (KIERKEGAARD, 2016, p.342).

É no encalço do que foi solicitado pelo próprio Kierkegaard, que neste trabalho optamos por evocar o nome de Kierkegaard como autor de uma obra, quando esta pertencer à categoria das obras autorais (comunicação direta), afora isso, tomamos o cuidado de manter, como era desejo do pensador nórdico, as singularidades de cada pseudônimo como quem “escreve com autonomia” (GRAMMONT, 2003, p.108).¹

¹ Estamos conscientes de que a polêmica envolvendo a produção autoral-pseudonímia em Kierkegaard é bem viva e pode-se encontrar elementos para a discussão em André Clair, Le Blanc, Theodor Adorno etc., todavia, não emaranhamos para a polêmica, por, no mínimo, dois motivos: o primeiro é que a discussão foge ao núcleo

Assim, nossa investigação está disposta da seguinte forma. No primeiro capítulo, lidamos, diretamente, com a temática do desespero. Procuramos analisar qual ou quais as definições de desespero nas perspectivas pseudonímias, assim como angústia e desespero se relacionam. Refletimos sobre a forma como os estádios são postos na filosofia kierkegaardiana e a identificação do desespero em cada um deles. No capítulo dois, investigamos a relação razão, fé e desespero, assim como porque os pseudônimos entendem que a razão é incapaz de lidar com a temática do desespero. Assim, a fé surge como horizonte possível para a solução do problema do desespero. Enfatizamos o estádio religioso, a começar de uma compreensão do significado de religião na filosofia kierkegaardiana, da ideia de absurdo e de como o cristianismo é um convite ao absurdo que cura, na contramão das propostas apresentadas pelo contexto filosófico da Europa no século XIX.

No capítulo três, lidamos com o escopo do nosso trabalho, a relação desespero e fé. Refletimos sobre as três categorias de desespero, a solidão como caminho imprescindível no percurso da fé e, por fim, como a fé é defendida pelos pseudônimos como o caminho de suplantação do desespero e do encontro duplo: do Absoluto e de si-mesmo.

do que objetivamos investigar neste trabalho. O segundo, que o próprio Kierkegaard é claro na exposição sobre o que intencionava com seus pseudônimos e qual o lugar que eles ocupam na mediação de sua filosofia como fica claramente apontado em *Ponto de Vista Explicativo de Minha obra como Autor e Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, o que, em nosso entender, encerraria o assunto.

CAPÍTULO I

O DESESPERO, A DOENÇA MORTAL DA CONDIÇÃO HUMANA

INTRODUÇÃO

Søren Kierkegaard, teólogo e filósofo dinamarquês do século XIX, foi um autor polissêmico. Utilizou de muitos pseudônimos para a produção de sua teologia e filosofia. A opção de Kierkegaard por esse recurso decorre de sua filosofia existencial na qual o valor do indivíduo é essencial. Para Kierkegaard, a existência precede o próprio fazer filosófico, quer dizer, não há filosofia que não surja da própria existência. Portanto, compreender a filosofia pressupõe atentar-se ao próprio existente.

Por meio dos pseudônimos, Kierkegaard se propõe a pensar os problemas da existência não em uma perspectiva restritamente especulativa, mas considerando a vida interior que ele denomina de realidade efetiva do indivíduo. Seus pseudônimos não são máscaras que escondem o autor, pelo contrário, constituem representações de existentes em sua pluralidade.

Próximo ao final de sua vida, Kierkegaard assume a comunicação direta. Assim, assina suas obras com nome próprio. Mas a maior parte de suas obras são pseudônimos que recebem a autoria, como comumente ocorre nas obras em que lida com o tema do desespero. Elas têm a autoria atribuída a pseudônimos. Foi um esforço de Kierkegaard em apresentar as perspectivas de cada existente sobre o tema. O pensador considerava o desespero universal, quer dizer, uma realidade sentida por cada indivíduo. Nos três estádios da existência: estético, ético e religioso havia rastros do desespero. Assim, Kierkegaard quer ouvir e descrever como cada homem, a partir do seu estágio da existência, entende o desespero.

A Doença Mortal é o trabalho principal em que um pseudônimo lida, diretamente, com sua perspectiva sobre o desespero. Nessa obra, cuja autoria é atribuída a Anti-Climacus, um autor ético, discorremos, de modo exaustivo, e com detalhes, sobre o desespero, suas causas, seus sintomas e sua cura.

1.1. O desespero: o homem mortalmente adoecido

Anti-Climacus é um autor que admite e utiliza de uma perspectiva cristã para abordar a questão do desespero. O desespero é, na terminologia cristã, o que Anti-Climacus denomina

de *a doença mortal*. Logo, para que o leitor de sua obra tenha nítida clareza, Anti-Climacus faz questão de distinguir o modo como um cristão compreende o desespero em detrimento de uma leitura não cristã. Se, para o não cristão, o desespero decorre das situações adversas e imprevisíveis da vida, que pode desestabilizá-lo emocionalmente; é radicalmente distinta a forma como o cristão percebe o desespero. Segundo Anti-Climacus, “para o cristão, nem sequer a morte é a doença mortal, muito menos os sofrimentos temporais: desgostos, doenças, miséria, aflição, adversidades e torturas” (KIERKEGAARD, 2010, p.20).

Anti-Climacus, de imediato, esclarece com base em qual interpretação lida com sua reflexão sobre o desespero, a saber, como uma “categoria do espírito que no homem diz respeito à sua eternidade” (KIERKEGAARD, 2010, p.30). O autor indica, portanto, que, quando se refere ao desespero como uma doença, doença mortal, sinaliza, com isso, uma enfermidade espiritual com a qual o homem lida, seja consciente ou não dela.

Anti-Climacus, no prólogo de *A Doença Mortal*, chama a atenção “quero acentuar por uma vez qual a acepção que tem a palavra ‘desespero’ em todas as páginas que se seguem; como o título indica ela é a doença e não o remédio” (KIERKEGAARD, 2010, p.18). É assim que o autor entende o desespero, como uma doença mortal. A compreensão do que significa tal doença, seus desdobramentos e nuances, assim como a possível cura, é o que Anti-Climacus desenvolve ao longo de sua reflexão. Como pressuposto, entendemos ser indispensável nos atentarmos à compreensão que o autor tem do homem.

No capítulo que abre *A Doença Mortal*, Anti-Climacus retoma a pergunta: o que é o homem? Segundo ele, “o homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. E o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheia a si, mas consigo própria” (KIERKEGAARD, 2010, p.25). No contexto dinamarquês-europeu do século XIX, estava em franca ascensão e consolidação o materialismo-ateu que, grosso modo, entendia o homem como reduzido à matéria, e, por conseguinte, negava e mesmo ridicularizava uma suposta dimensão espiritual-supranatural da existência. É nesse contexto que Anti-Climacus afirma, de modo contraposto, que o homem é espírito. Faz radical oposição a uma perspectiva materialista do homem. Para o autor, o homem não podia ser reduzido à materialidade.

Entretanto, *espírito* era um conceito genérico que não tinha por si só clareza. É nesse sentido, então, o esforço de Anti-Climacus em explicar o significado que atribui à palavra. Dizer que o homem é *espírito* significa que este se constitui em uma *relação*. O conceito de relação, no entender de Anti-Climacus, pressupõe *outro* com quem se lida. O autor explica que essa relação se dá com dois interlocutores, “consigo próprio” tanto quanto com “aquele que estabeleceu a relação” (KIERKEGAARD, 2010, p.25). Anti-Climacus se esforça por

tornar mais clara sua definição do que é o homem enquanto espírito ao dizer que “o homem é uma síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade, e de necessidade, é, em suma uma síntese” (KIERKEGAARD, 2010, p.25).

No entender do autor, o homem que é espírito é uma relação, e o êxito nessa relação determina a harmonia da síntese. Tal relação dá-se em duas vias, a saber, relaciona-se consigo mesmo e com *aquela* que estabeleceu o homem enquanto espírito. Assim, é no conceito de *síntese* que temos uma indicação da tensão que permeia a condição humana.

Segundo o autor, o homem é, *a priori*, uma síntese. Esse conceito pode ser traduzido por vir-a-ser, possibilidade. O termo *possibilidade* para Anti-Climacus significa que, enquanto síntese, “o eu não existe ainda” (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). Para Anti-Climacus, o homem somente se torna um *eu autêntico* no encontro com o Absoluto, quer dizer, sua individuação é impossível divorciado do SER que o criou. Aquilo que o homem constrói ou se torna no seu caminho divorciado do Absoluto, no entender de Anti-Climacus, é uma falsificação, é um não ser que, mesmo convencido de ter se tornado um *eu autêntico*, não se tornou ainda. Por isso, fora do Absoluto, o homem é, apenas, possibilidade, é um vir-a-ser, mas não é um *eu*.

Portanto, a síntese que constitui o homem, no entender de Anti-Climacus, não significa ainda ser um *eu*, pelo contrário, tornar-se um *eu*; é o desafio posto na existência ao homem enquanto espírito que é, por ora, somente possibilidade. Segundo Johannes Climacus, no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, “tornar-se si-mesmo é a mais alta tarefa posta a todo ser humano” (KIERKEGAARD, 2013, p.178). Assim, o homem não é algo conclusivo, pronto, determinado de modo fatalista. O homem é, segundo o autor, uma possibilidade, um vir-a-ser que tem, diante de si, a tensão que essa possibilidade causa. Anti-Climacus explica que “a síntese não é a discordância, é apenas a sua possibilidade, ou então a implica” (KIERKEGAARD, 2010, p.28).

Este é um dos pontos centrais que torna o homem desesperado ter diante de si a tarefa de tornar-se um *eu*. Todavia, no entender do autor, o homem foge à tarefa de tornar-se si-mesmo. Tornar-se um *eu* não significa escolher o que bem quiser. É, segundo Anti-Climacus², “ousar ser a si próprio, ousar ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que é face a Deus” (KIERKEGAARD, 2010, p.18).

² Anti-Climacus é um autor ético, que, apesar disso, se utiliza de uma terminologia cristã para lidar com o problema do desespero. A exemplo de Johannes de Silentio, como aponta Guiomar de Grammont (2003, p.85), Anti-Climacus também é um menestrel da fé, significa que cede à reflexão originária da fé (estádio distinto do seu) para refletir o problema do desespero.

Se, por um lado, o homem é livre, quer dizer, usufrui o direito de arbitrar, por outro, tem, diante de si, a *necessidade*, a tarefa de tornar-se um *eu*, aquilo que Anti-Climacus também denomina de *indivíduo*. Desse modo, tornar-se um *eu* não significa uma livre escolha que me torna o que quero, mas um árduo desafio de harmonizar a síntese, isto é, o infinito e finito, o temporal e o eterno, a liberdade e a necessidade que constituem a condição humana. Isto, em comunhão com o Absoluto.

Quem eu sou? Para Anti-Climacus, nesse sentido, reside o dilema humano, a saber, que o homem, ainda, não é um *eu* (autêntico). O homem é uma síntese e “uma síntese é uma relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o *eu* ainda não existe” (KIERKEGAARD, 2010, p.25). Aquilo que Anti-Climacus entende por *eu autêntico* significa a realização da síntese, sua harmonização, o encontro do si-mesmo dado ao homem ser, possível somente na relação plena com o Absoluto.

Assim, encontramos em Anti-Climacus, uma conceituação, se utilizando da terminologia cristã, para tornar mais cristalizado o que é o desespero. Desespero aponta para uma “enfermidade espiritual” (KIERKEGAARD, 2010, p.37). O autor evoca a narrativa de Gênesis 2, em que o casal primordial no Éden foi advertido por Deus “no dia em que comerem deste fruto, decerto morrerão”. Paulo indicava que o homem sem Deus está “morto em seus pecados” (cf. Ef 2,1). Morte, no sentido cristão mais profundo, significa separação de Deus. E é desse sentido que Anti-Climacus se apropria ao afirmar claramente “desespero é estar separado do seu Autor” (KIERKEGAARD, 2010, p.34).

Para Anti-Climacus, o homem é uma *relação* cuja necessidade fundamental é relacionar-se com o Absoluto. Caso haja ausência dessa relação espiritual, por conseguinte, há ausência de saúde espiritual no homem. Distante do Absoluto, o homem está espiritualmente enfermo, quiçá, morto. Portanto, para Anti-Climacus, todo homem, em sua condição natural, nos estádios estético e ético, está espiritualmente enfermo, a se considerar que, ainda, não adentrou o estádio religioso³. A singularidade do estádio religioso, na busca do homem pela superação do desespero, se torna latente na ponderação de Anti-Climacus “o eu não tem saúde, tampouco, está livre do desespero, somente quando mergulhado em Deus” (KIERKEGAARD, 2010, p.47). Em decorrência do divórcio do Absoluto, cuja consequência é tal enfermidade espiritual ou mesmo a morte (no sentido cristão), o homem não consegue realizar a harmonia da síntese. Não consegue tornar o si-mesmo (o eu autêntico) considerando que, no entender do autor, isto só é possível, exclusivamente, na relação com o Absoluto.

³ Para a compreensão da noção dos estádios em Kierkegaard, ver adiante, seção 2.

1.2. Angústia e desespero

Sob o pseudônimo de Vigilius Haufnienses, Kierkegaard escreveu uma obra para lidar com a temática da angústia. A forma como trabalha o tema além de inovadora é também, complexa. Significa que o autor não entende a angústia de modo convencional ou unilateral, o que indica o aspecto plural com que convida o leitor a pensar a angústia. A obra que recebeu o extenso título de *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário* objetiva refletir uma temática cara à psicologia, tomando como ponto de partida a dogmática cristã, especificamente, o dogma do pecado original, a saber, a queda de Adão e Eva segundo a narrativa judaico-cristã do Gênesis.

Haufnienses começa, de modo inovador, apontando a angústia como algo que *antecede* ao pecado, quer dizer, antes que a pecaminosidade houvesse invadido a história e a existência pessoal do homem, a realidade da angústia já estava instaurada nele. Para melhor entender essa afirmação do autor, é preciso pontuar que, para ele, inocência, quer dizer, aquele estado original que precede o pecado, não significa como se convencionou pensar na teologia cristã, pureza, mas, *ignorância*. Segundo o próprio autor, “inocência é ignorância. Não é, absolutamente, o ser puro do imediato, mas é ignorância” (KIERKEGAARD, 2013, p.40).

Se o homem, antes do pecado original, era inocente [ignorante], logo não possuía conhecimento para distinguir entre o bem e o mal. Segundo Haufnienses, “neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta, pois, não há contra o que lutar. Mas o que é então?” (KIERKEGAARD, 2013, p.45). Se o homem pré- queda estava em estado de inocência, aparentemente a quietude que é antítese da angústia estaria absoluta nele, mas não. Assim, o próprio autor questiona, então, o que é essa inquietude no homem pré-queda? Ele chega à conclusão “nada. Mas nada que efeito tem? Faz nascer angústia” (KIERKEGAARD, 2013, p.45).

Há uma *primeira* definição conceitual do que é angústia segundo Haufnienses, a saber, angústia é o nada que antecede o conhecimento ou a consciência do bem e do mal. Nesse sentido, Haufnienses rechaça a angústia como peso ou culpa, pois não havia do que se culpar ou sentir-se pesaroso, o conhecimento de bem e mal, ainda, não estava posto. Segundo o

autor, “aqui não há nenhum saber sobre bem e mal, mas a realidade inteira do saber projeta-se na angústia como o enorme nada da ignorância” (KIERKEGAARD, 2013, p.47).

Há um elemento fundamental que precisa ser notado: a proibição. Deus havia dito que, no dia em que Adão e Eva comessem do fruto, morreriam (Gn 2,17), mas, questiona Haufnienses, o que significava isto para Adão e Eva? Ora, eles não sabiam o que era a morte, não sabiam o que era o mal, nada sabiam se estavam em estado de inteira inocência. Mas a proibição é o dispositivo que conduz à *segunda* compreensão de angústia.

Haufnienses indica que “a proibição o angustia [o homem] porque desperta nele a possibilidade da liberdade” (KIERKEGAARD, 2013, p.48). O autor nos chama a atenção ao fato de que, liberdade, nesse estado pré-queda, não significa a capacidade de escolher entre o bem e o mal [a inocência ainda está imperando], mas, segundo Haufnienses, significa “ser-capaz-de” (KIERKEGAARD, 2013, p.53). Quer dizer, ainda que o homem desconhecesse o que estava diante dele, lhe surgia a possibilidade de ser-capaz-de algo distinto daquilo que era. Assim, o autor nos aponta angústia como “a vertigem da liberdade” (KIERKEGAARD, 2013, p.66).

Há um paradoxo na abordagem do autor em relação à angústia. Segundo Haufnienses, “o pecado surgiu da angústia, mas o pecado trouxe consigo a angústia” (KIERKEGAARD, 2013, p.58). O pecado surge da angústia porque a angústia antecede o pecado. Para o autor, “angústia é o estado psicológico que antecede ao pecado” (KIERKEGAARD, 2013, p.97). Indica que sem aquele *nada* inquietante que o convidava a aventura, sem a liberdade que se manifestava convidativa ao fazê-lo sentir a possibilidade de ser-capaz-de, o homem não teria sido atraído e vencido pelo pecado.

Haufnienses, de outro lado, aponta que angústia também se desvela em outra faceta posteriormente ao pecado. O autor, nesse segundo estado do homem [pós-queda], destaca dois tipos de angústia: a *objetiva* e a *subjativa*. A angústia objetiva é identificada na Dogmática como o pecado original, quer dizer, a convicção cristã de que, no pecado de Adão e Eva, toda a raça humana estaria representada de modo corporativo (cf. Romanos 5,12). Mas Haufnienses enfatiza a angústia subjativa, aquela que, segundo o autor, é sentida na individualidade de cada homem de modo pessoal e singular.

o autor explica, então, que angústia “é a expressão de tal nostalgia, pois na angústia se anuncia o estado do qual ele deseja sair, e se anuncia, porque a nostalgia sozinha ainda não basta para salvá-lo” (KIERKEGAARD, 2013, p.63). A angústia subjativa, aquela experimentada em cada indivíduo pós-queda, para Haufnienses, é a manifestação de uma nostalgia. De um desejo inquieto por um elo perdido. É essa categoria de angústia em

Haufnienses que Álvaro Valls chama de “desejo e saudades de Deus” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p.47).

O autor destaca um elemento fundamental em suas perspectivas e definições sobre angústia, a saber, o fato de que, na angústia anterior ao pecado, em seu estágio de inocência, a angústia é aquele *nada* cuja explicação é praticamente impossível, pois está mais na dimensão do *sensível* que do *explicável*. Já aqui, a angústia tem um objeto determinado, isto é, um ser pelo qual se angustia (cf. KIERKEGAARD, 2013, p.117).

Após a *queda*, a angústia, segundo o autor, está intrinsecamente ligada à ausência do Absoluto. Como indica Haufnienses, “nega-se o eterno no ser humano, no mesmo instante jogou-se fora o vinho da vida” (KIERKEGAARD, 2013, 157). Logo, o homem lida, interminavelmente, com a angústia, enquanto não resolver a necessidade espiritual que o atravessa. Na a-espiritualidade reside o escopo da angústia. Para o autor, “a partir da perspectiva do Espírito, está, pois, a angústia presente na a-espiritualidade, ainda que escondida e disfarçada” (KIERKEGAARD, 2013, p.101).

Uma questão de importância seminal que surge é: angústia e desespero significam a mesma coisa no pensamento dos autores pseudônimos? A resposta mais coerente é não. Na análise que atravessará o trabalho, nota-se que tanto desespero quanto angústia não são conceitos cujo significado é unilateral. Nessa seção percebemos que, apenas, o conceito de angústia abarca, no mínimo, quatro significados distintos. De igual modo, nesse capítulo, assim como no terceiro, apontamos os distintos significados de desespero.

Desespero, grosso modo, aponta para uma *condição*, enquanto angústia, em linhas gerais, para um *sentimento*. Anti-Climacus trabalha o desespero como a condição do homem que não realizou, ainda, a síntese finito-infinito; temporal-eterno; necessidade-liberdade, quer dizer, o homem desesperado é aquele na condição em que não conseguiu realizar a harmonização do si-mesmo, apesar de desespero nos evocar inconscientemente a todo o momento um sentimento, mas o autor nos indica uma condição em que o homem está nela. A angústia já é caracterizada como um sentimento de *nostalgia; saudade; melancolia*. Anti-Climacus afirma que o homem desesperado é angustiado, mas, não que desespero seja angústia. Uma está inserida dentro da outra, mas guardadas as distinções.

1.3. Uma presença interna

De acordo com Anti-Climacus, em *A Doença Mortal*, não podemos definir, de modo unilateral, o que é o desespero. Entretanto, o autor nos sinaliza características e categorias de

desespero. Anti-Climacus aponta que “o desespero é uma doença, uma enfermidade que revela uma presença interna” (KIERKEGAARD, 2010, p.37). Para o autor, essa “presença interna” refuta a ideia do homem enquanto ser cuja condição seja reduzida à materialidade. Há em nós uma presença inquietante, incômoda, torturante que nos aponta para algo que nos transcende. A angústia, dentro do homem, no entender de Anti-Climacus, é um sinal que ecoa do Absoluto. A *presença interna*, para a qual a angústia quer chamar a nossa atenção, é a evidência que “a existência não pode ser explicada de fora” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p.32).

Desespero, segundo Anti-Climacus, fala de uma realidade interior. Uma vida espiritual. Uma dimensão transcendente experimentada pelo homem, ainda que não reconhecida por ele. France Farago defende que, na filosofia de Kierkegaard (ou de seu pseudônimo Anti-Climacus), “a espiritualidade é a verdadeira especificidade do homem, aquilo que o distingue absolutamente do animal” (FARAGO, 2011, p.88). Aliás, Anti-Climacus pondera “a superioridade do homem sobre o animal está, pois em ser suscetível de desesperar” (KIERKEGAARD, 2010, p.27). Quer dizer, somente um ser espiritual é capaz de desesperar-se. O autor nega não apenas o materialismo-ateu vigente em seu contexto histórico-filosófico, mas também contesta o racionalismo em moda na Europa. Se, para os racionalistas, era a razão o grande dispositivo que distinguia a espécie humana, Anti-Climacus concede à espiritualidade esse lugar central à espiritualidade, entendida como relação com o Absoluto não meramente racional-especulativa, mas existencial.

É por isso que o desespero, na perspectiva de Anti-Climacus, não se vincula às intempéries da vida. Defende que, para o cristão, “nem sequer a morte é a doença mortal, e muito menos todos os sofrimentos temporais: desgostos, doença, miséria, aflição, adversidades, torturas” (KIERKEGAARD, 2010, p.20). Isso porque uma vez que o cristão não se entende somente como matéria, aquilo que lhe ocorre é, apenas, um atentado à superfície do seu autêntico ser. Anti-Climacus alude ao apóstolo Paulo quando declara “alegro-me nas minhas tribulações” (Rm 5,3). Segundo Anti-Climacus, “a diferença que há entre o homem natural e o cristão é semelhante à da criança e do adulto. O que faz tremer a criança nada é para o adulto” (KIERKEGAARD, 2010, p.21).

A verdadeira miséria do homem é “ignorar a doença mortal” (KIERKEGAARD, 2010, p.20). Ignorar que o desespero que brota de sua angústia é um grito de socorro da sua interioridade. É interioridade clamando por eternidade. Anti-Climacus recorda Santo Agostinho que, em suas *Confissões*, dizia “porque nos fizeste rumo a Ti e nosso coração é inquieto, até repousar em Ti” (AGOSTINHO, 2017, p.37). Portanto, segundo Anti-Climacus,

“o desespero é uma categoria do espírito, que no homem diz respeito à sua eternidade” (KIERKEGAARD, 2010, p.30).

1.4. Desespero: tensão interioridade-transcendência

Anti-Climacus esclarece que o desespero significa, também, uma tensão na interioridade. Pontua que “o desespero é uma discordância interna de uma síntese cuja relação diz respeito a si própria” (KIERKEGAARD, 2010, p.28). Quer dizer, o desespero aponta para o desencontro, o desequilíbrio, a desestabilização do homem, consigo mesmo e com aquele que o estabeleceu como espírito, ou seja, o Absoluto. O desespero é, também, uma convulsão interior.

Ser indiferente à interioridade não anula a interioridade. Refugiar-se nos subterfúgios da exterioridade, da vida material não resolve o problema central que perturba o homem, sua doença mortal, o desespero. Por isso, a necessidade de “voltar-se a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2010, p.25). É o homem livre para não o fazer? Sim, e é isso que Anti-Climacus revela, entretanto, tem a necessidade de fazê-lo. A liberdade de não o fazer não invalida sua necessidade.

Anti-Climacus chama a atenção para o fato de que o problema que o homem tem diante de si está em tornar-se si-mesmo. Há, ainda, *outro* nessa relação, o Absoluto. Segundo Anti-Climacus, “Deus fazendo que o homem fosse relação como que o deixa escapar da sua mão, de modo que a relação depende de si própria” (KIERKEGAARD, 2010, p.29).

O homem, contudo, tem necessidade do Absoluto. É nele somente que pode cumprir a tarefa, tornar-se *si-mesmo*. Sem que o homem use de sua liberdade para abraçar a necessidade do Absoluto, o desespero permanece irresoluto. Podemos, assim, considerar o desespero como essa relutância do homem enquanto síntese de encontrar a harmonia entre finito-infinito; liberdade-necessidade; tempo-eternidade, tornando-se por fim, o si-mesmo no encontro do Absoluto. Como observa Jonas Ross, “a rigor, toda a discussão em torno do desespero visa justamente sua superação na edificação ou construção do si-mesmo [...] tornar-se si-mesmo implica na eliminação do desespero” (ROSS, 2021, p.57).

O problema do desespero está intrinsecamente vinculado à espiritualidade. Não é acaso que Kierkegaard chama-o de “enfermidade espiritual”. Segundo Anti-Climacus “todos nós somos uma síntese com uma finalidade espiritual” (KIERKEGAARD, 2010, p.61). Não há um determinismo fatalista, contudo, é posto ao homem um *telos*, quer dizer, uma finalidade que se propõe tarefa existencial. A tensão reside em não saber lidar com essa

relação interioridade-transcendência, cuja angústia chama a atenção do homem. Para Anti-Climacus, “desespero é o nada espiritual” (KIERKEGAARD, 2010, p.80). Logo, desvinculado de sua matriz espiritual, para o autor, o homem se torna desesperado. Seu completo vazio existencial ou o sentimento do nada é a testemunha incontestada disso. Anti-Climacus quer, a todo custo, indicar a relação ontológico-existencial do homem com a transcendência. O autor defende que “desespero está em perder a eternidade” (KIERKEGAARD, 2010, p.71). Perder a eternidade, no entender de Anti-Climacus, significa, também, perder a si-mesmo.

1.5. O desespero nos estádios da existência

Em seu *Ponto de Vista explicativo*, Kierkegaard define sua obra como abarcadora de três estádios: estético, ético e religioso (KIERKEGAARD, 1986, p.28). Primeiro, é importante chamar a atenção para a própria palavra utilizada. Kierkegaard fala de *estádios* não de *estágios*. Como observa Álvaro Valls, “o termo estádio lembra um percurso, trecho, etapa; não são estágios” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p.21). Indica que Kierkegaard não entende a existência de modo linear. Ao falar de estádios existenciais, o filósofo dinamarquês quer apontar a pluralidade da existência humana, a sinuosidade da vida, seus modos múltiplos de viver, às vezes, contraditórios ou coexistentes. Myriam Protásio sinaliza, nessa direção, “para nós, os estádios não são etapas, mas possibilidades de existir. As possibilidades coexistem, interpelam o existente, tencionam” (PROTÁSIO, 2014, p.21).

Os estádios têm importância fundamental na filosofia de Kierkegaard, pois dizem respeito não especificamente a categorias conceituais, mas a modos de existência. Cada estádio é a representação de um modelo humano, de um modo existencial de lidar com a vida; de perspectivas de mundo. Desse modo, Kierkegaard não está interessado em uma categoria conceitual do que significa estética, mas em compreender o próprio esteta, como tal homem vive, pensa, sente e interpreta a existência posta diante de si. O mesmo é aplicável aos outros dois estádios. Kierkegaard não quer discutir os conceitos de ética (no estádio ético) ou o de religião (no estádio religioso), seu interesse é estritamente pelo existente, pelo homem inserido dentro desses modos existenciais.

Em anotação nos seus *Diários* Kierkegaard, pondera que “cada personagem tem a capacidade de representar internamente os vários estádios, e ainda oferecer ao leitor a possibilidade de olhar-se no espelho e confrontar-se consigo mesmo” (apud ALMEIDA; VALLS, 2007, p.13). É o que a filosofia de Kierkegaard propõe analisar, o homem na sua

vida mais real, segundo ele, a interior. Uma reflexão que se debruça sobre o desespero humano não pode, no entender do pensador, partir de conceitos abstratos. O drama humano é real, o desespero é experimental, antes de qualquer teorização, cabe notar que a angústia se dá de modo sensível na sua interioridade. Não são as ideias que definem, é o próprio homem, cuja condição evidencia sua doença, doença mortal. É por isso que, como pontuam Almeida & Valls (2007, p.33), “a uma filosofia preocupada com o etéreo e a assepsia dos conceitos, oferece-se outra, centrada nos dramas e contradições que percorrem, no interior da existência, o ato de existir do próprio existente”.

É na singularidade-interior da vida que se experimenta o que é a vida. É a partir dessa premissa que Kierkegaard nos coloca em contato com cada existente nos estádios para que os vejamos e a nós mesmos ao olharmos para eles. O filósofo dinamarquês não intenciona simplesmente contribuir com novos conceitos filosóficos, seu objetivo é nos pôr em contato com o drama existencial de cada existente, enquanto sentimos em nós mesmos nossos dramas. Myriam Protásio observa “o que Kierkegaard se esforça por fazer com sua obra é apontar para a facticidade da vida, que só pode ser experimentada singularmente e nunca *en masse* ou sob a forma de conceitos universais” (PROTÁSIO, 2014, p.21). Considerando, portanto, tais apontamentos, é que analisamos o desespero nos estádios estético e ético.

1.6. O Desespero e o esteta

No *Ponto de Vista Explicativo*, Kierkegaard se assume como um autor religioso. É o próprio pensador que confessa sua obra como uma empresa cujo objetivo é encaminhar seu leitor a tornar-se cristão⁴. O filósofo dinamarquês, inclusive, adverte para que não isolem o aspecto estético-ético de sua obra do religioso. Tal desmembramento, segundo o próprio autor, seria um equívoco, quem o fizesse diz Kierkegaard “estaria em um completo erro a meu respeito” (KIERKEGAARD, 1986, p.22). Entretanto, o pensador aponta a importância de partir do estádio estético para alcançar seu objetivo. Isto porque todos os homens, no entender de Kierkegaard, estão, naturalmente, no estádio estético. É o terreno comum sobre o qual cada homem caminha. Portanto, a partir da realidade vivenciada e experimentada por todos os

⁴ Entretanto, o conceito de cristão, segundo Kierkegaard, é amplo e o significado requer uma análise dedicada. Ao contrário do que se poderia deduzir, tornar-se cristão em Kierkegaard já é controverso em virtude de nenhuma relação ter com o pertencimento a Cristandade; quer dizer, à Igreja Institucional (Católica ou Protestante). O tornar-se cristão, na filosofia de Kierkegaard, é um caminho de individuação. Grosso modo, aponta para o tornar-se si-mesmo diante do Absoluto (KIERKEGAARD, 2010, p.37) e esse processo não tem nenhuma mediação institucional ou dogmática no sentido teológico ou doutrinário. Retornaremos ao tema especificamente no capítulo dedicado à fé.

homens, o pensador quer pavimentar o caminho da sua filosofia, cuja empresa é conduzir os homens ao estádio religioso. Mas então, como o desespero se manifesta e caracteriza-se no estádio estético?

Segundo Anti-Climacus, o estádio estético é caracterizado, em um primeiro momento, por ser aquele em que o homem não tem “consciência de ser desesperado” (KIERKEGAARD, 2010, p.38). Ressaltamos que Anti-Climacus já apontava o caráter do que é o desespero, a saber, uma enfermidade espiritual. Entretanto, o homem esteta é ignorante quanto à sua matriz e mesmo, sua realidade enquanto ser espiritual. O esteta é alguém que reduz à materialidade o todo da existência. É o homem que vive a vida como se ela estivesse encerrada diante daquilo com que lidam seus olhos.

O esteta é ignorante quanto ao *telos* espiritual, o que não significa, contudo, que este esteja ausente dele, mas que o esteta seja inconsciente quanto a ele. Segundo Anti-Climacus, “desespero é a inconsciência em que os homens estão do seu destino espiritual” (KIERKEGAARD, 2010, p.40). A questão do sentido emerge com força nesse ponto da reflexão de Anti-Climacus. A inconsciência desse *telos* espiritual expõe o homem a um vazio existencial cuja tentativa desesperada de significar a existência se mostra, entretanto, fracassada. Apesar de todos os subterfúgios utilizados ou dos escapismos a que o homem possa apelar, para o autor, no estádio estético, o homem lida com a miséria da existência. Com o vazio aterrorizante, cuja vida desprovida do *telos* espiritual impõe ao homem.

O esteta é um arquétipo paulino do qual Anti-Climacus se apropria. Está representado na figura do “homem natural/carnal”, cujo pensamento é “comamos e bebamos porque amanhã morreremos” (I Coríntios 15,32). Considerando que o contexto de Anti-Climacus é, ainda, uma representação do homem materialista, segundo Farago, “o estádio estético corresponde a uma vida inteiramente vivida sob o jugo dos sentidos, da imediatidade, da improvisação, totalmente caótica, insensata” (FARAGO, 202011, p.62). O esteta está em desespero porque não sabe sobre o si-mesmo, é ignorante quanto à sua matriz espiritual; porque sua luta por significação mostra-se de modo recorrente vão. Almeida e Valls pontuam “o estético tem fome do infinito, mas sem consciência [da fonte] do desejo, o sacia erroneamente” (ALMEIDA; VALLS, 2009, p.39). Assim, o desespero do estético é este: um ser infinito, faminto de infinitude, tentando satisfazer-se com a finitude.

A. O Esteta

Anti-Climacus fala-nos sobre o esteta-sensual, no entender do autor, ele é aquele homem “preso na sensualidade e de uma alma plenamente corporal; porque a sua vida só

conhece as categorias dos sentidos” (KIERKEGAARD, 2010, p.61). Este é alguém preso à dimensão imediatista da existência, quer dizer, ignorante quanto a uma realidade eterna, supratemporal, o esteta-sensual é alguém que vive intensamente o agora, vive como se não houvesse amanhã, como se tudo se reduzisse àquilo que está diante de seus olhos. Segundo avalia Protásio, para esse homem, “a existência dispensa a reflexão, escolhe o imediatismo e uma relação interessante com a vida” (PROTÁSIO, 2014, p.27).

Em decorrência desse imediatismo que caracteriza o esteta-sensual, destacamos uma busca hedonista, desenfreada pelo prazer. Considerando a transitoriedade que a vida é, a rapidez com que ela se desfaz e a morte como um término de tudo, tal homem quer viver, exaustivamente, as possibilidades que a vida lhe proporciona. Anti-Climacus aponta que, para o esteta-sensual, tudo que ele tem é a ocasião, o momento, portanto, vivê-lo inteiramente e mesmo libertinamente é o que importa. Protásio aponta que essa é a tônica de tal homem: “a busca pela satisfação e pelo instante feliz marca a disposição predominante dessa estação” (PROTÁSIO, 2014, p.32).

B. Johannes, o sedutor: o protótipo do esteta-sensual

Na obra pseudônima *O Banquete*, assinada por Hilário, o encadernador, é narrada uma discussão envolvendo cinco oradores, cada qual, representando um tipo existencial dentro da perspectiva dos estádios. O esteta-sensual é encarnado em Johannes, o Sedutor. A fala cardinal do personagem está logo na abertura do seu discurso quando, após ouvir uma série de elucubrações e idealizações filosóficas, ele reage com a expressão “eu não medito, eu quero gozar” (KIERKEGAARD, 1997, p.120). Essa expressão é a máxima existencial do esteta.

A busca desenfreada da realização do desejo, a satisfação das necessidades libidinosas são as diretrizes que norteiam a vida do esteta-sensual. Guiomar de Grammont indica que a vida de tal homem é marcada por uma alucinante “overdose do prazer” (GRAMMONT, 2003, p.24). É como Johannes, o Sedutor, pensa e se comporta. A sedução é sua característica fundamental. Seduz para satisfazer-se, isso de modo repetitivo, insaciável. O esteta-sensual não perde tempo filosofando. Trata como coisa insignificante a reflexão, quiçá, a vida espiritual. Grammont ainda nos chama a atenção quanto ao tal homem “sua existência é voltada para o prazer absoluto” (GRAMMONT, 2003, p.24). Johannes, o Sedutor, ao longo de todo o seu discurso, deixa claro que o prazer é o *telos absoluto* da sua existência. Chega ao ponto de declarar que, sobretudo na juventude, “há um imperativo categórico: *Goza!*”, e,

ainda, ironiza “quem não cumpre esse dever, é um puritano ou um doente” (KIERKEGAARD, 1997, p.120).

Abrimos, nessa perspectiva, uma discussão em relação ao sentido. Aliás, a questão do sentido permeia toda a reflexão da filosofia dos pseudônimos de Kierkegaard. Afinal, o esteta-sedutor é um homem desesperado por não ter um sentido? Ou podemos afirmar que sua vida não tem um sentido? Para Farago, “o esteta não pode conhecer a esperança e perde o sentido da vida [...] a ausência de fim, de *telos*, sendo aquilo que rói o existente e lhe dá o sentimento do absurdo” (FARAGO, 2011, p.122), quer dizer, Farago parece acreditar que o esteta-sensual é alguém que perdeu o sentido da vida, alguém cuja existência não possui um *telos*, daí, por consequência, estaria no desespero.

Protásio, entretanto, afirma: “minha interpretação se contrapõe radicalmente à de Farago. O que anima Don Juan é seu amor pelas mulheres, o gênero feminino, e é a força de seu querer que as seduz. Dessa forma, há um *telos* no modo de existir” (PROTÁSIO, 2014, p.28). Nesse caso, Protásio apela à outra personagem de Hilário, Don Juan em sua obra *Diário do Sedutor*. De modo comparativo, assinala que não se pode negar um *telos* no esteta-sensual; seja este representado em Johannes ou Don Juan. Pelo contrário, é o próprio prazer que se constitui no *telos* existencial de ambos.

Contudo, a questão se torna ainda mais complexa. Farago apela à obra *A Alternativa* em que o próprio esteta é quem confessa “minha vida está totalmente nua de sentido” (FARAGO, 2011, p.122). É o próprio Anti-Climacus quem já havia, de antemão, trazido a lume o esclarecimento. Segundo aponta, é somente com o *telos supremo* (ou eterno) que o homem “tem com que alimentar toda uma vida eterna” (KIERKEGAARD, 2010, p.43). Logo, não significa que o esteta-sensual não tenha um *telos*; a sensualidade, a sedução, a realização do prazer desenfreado forma um conjunto de *tele* que dão um sentido para o que ele se objetiva a viver, contudo, e é isso que Anti-Climacus quer chamar a atenção, são fracassados. Segundo Anti-Climacus, tal homem “enche a vida de um longo nada” (KIERKEGAARD, 2010, p.78). Nesse sentido, Protásio é mais coerente ao compreender que “a existência de Don Juan é marcada pela ausência de qualquer *telos* para além do imediato” (PROTÁSIO, 2014, p.67).

C. Esteta-sensual e a angústia

A felicidade do esteta-sensual, para Anti-Climacus, é uma cortina de fumaça. A despeito de uma aparente alegria, para Anti-Climacus, esta não passa de uma ilusão que

oculta o desespero que dilacera quem vive este estádio. Para Farago, o esteta-sensual “esconde o desespero em uma fuga incessante, uma negação assassina. O esteta que tudo sacrifica à busca do prazer imediato, vive de fato na dor” (FARAGO, 2011, p.122).

A existência para Anti-Climacus é desafio posto ao homem de todo modo. Se, de um lado, tornar-se si-mesmo no encontro com o Absoluto é a tarefa a que se entrega, o homem que assume a fé; de outro, inventar-se a si mesmo sem o Absoluto (ou inconsciente dele) é a via dolorosa e irrealizável que tem de enfrentar o homem estético. O primeiro caminho para encontrar o sentido dado no uso da sua liberdade enquanto ser de possibilidade. O segundo labuta por tentar produzir um sentido inventado por ele mesmo diante do vazio da existência.

A diferença abismal, no entender de Anti-Climacus, é que somente no Absoluto o homem tem disponível o *telos eterno*, enquanto, na ausência do Absoluto, todo e qualquer *telos* é efêmero, portanto, fadado ao fracasso.

O esteta-sensual é um homem desesperado. A angústia nele indica exatamente a constatação do “nada espiritual” (KIERKEGAARD, 2010, p.62). Para o pensador, os estádios estético e ético carregam a tensão que conduz, fatalmente, ao problema religioso. A despeito de sua fuga incessante, sim, para Kierkegaard o homem esteta ou ético é um fugitivo, o homem sempre sofre o impacto diante da realidade de que a angústia permanece em si. Por isso, a felicidade estética é ilusória e mentirosa. Anti-Climacus é taxativo ao afirmar em relação ao esteta “goza a vida, mesmo assim será desesperado” (KIERKEGAARD, 2010, p.65).

Anti-Climacus dicotomiza eternidade e efemeridade. Ambos são determinantes para a relação doença e cura, sentido e ausência de sentido, alegria eterna e felicidade ilusória. Grammont observa que em Kierkegaard “essa temporalidade só terá sentido enquanto busca de uma transcendência dada pelo cristianismo” (GRAMMONT, 2003, p.126). Portanto, qualquer sentido que não seja o eterno, para Kierkegaard, é efêmero, ilusório. Por isso Kierkegaard conclui que os três estádios se interligam. Porque, ao se dar conta da permanência da angústia, da insistência do desespero, da miséria em que está afundado, o homem é pressionado à transcendência. Em Kierkegaard, a vivência e experimentação do estádio estético, tanto quanto do ético, é fundamental, pois é neles que o homem toma consciência da necessidade de algo que o transcende.

Kierkegaard comunga com Blaise Pascal que, em seus *Pensamentos*, afirmava “não é necessário possuir alma muito elevada para compreender que não existe na terra verdadeira e sólida satisfação, que todos os nossos prazeres não passam de vaidade” (PASCAL, 1967, p.34). É diante da efemeridade das vaidades humanas que o autor aponta para a necessidade

da eternidade. A seu modo, Anti-Climacus está de acordo com Pascal que afirmava a “desgraça do homem sem Deus” (PASCAL, 1967, p.37). De modo análogo, tal como Pascal rivalizava com o cartesianismo, Anti-Climacus o fazia com o idealismo-racionalista. Se os racionalistas, cada qual em seu tempo, zombavam dos religiosos, pensadores religiosos tais como Pascal e Kierkegaard ironizavam-nos ao dizer que, se deveria “apiedar-se dos ateus que buscam (a felicidade), pois não são em verdade infelizes?” (PASCAL, 1967, p.39).

O esteta-sensual vive atormentado pela angústia, sintoma de sua doença mortal, o desespero. Segundo Anti-Climacus, sua angústia é um convite para voltar-se a si-mesmo no encontro do Absoluto que o transcende. Para Anti-Climacus, a questão levantada não é sobre *um* sentido, mas sobre *o* sentido. A cada novo sentido inventado pelo esteta, ocorre-lhe a frustração de permanecer angustiado, incompleto, irrealizado. Para Grammont, “tanto a melancolia quanto o desespero são sintomas da falta do sentido que o esteta não foi capaz de dar à sua vida” (GRAMMONT, 2003, p.71), e é por isso mesmo que Kierkegaard afirma que, enquanto não se render ao eterno, o homem permanecerá desesperado.

Anti-Climacus, em *A Doença Mortal*, ironiza o esteta, diz que “toda essa falsa preocupação, essa falsa satisfação em viver etc., é o próprio desespero” (KIERKEGAARD, 2010, p.42). Já Farago anota que “a angústia é o estado que fere o homem que pretende permanecer no estágio estético da existência” (FARAGO, 2011, p.124). Portanto, para Anti-Climacus, a insistência na vida estética significa permanecer mortalmente adoecido.

1.7. O Desespero e o estágio ético

Anti-Climacus, em *A Doença Mortal*, nos fala de um segundo estágio existencial cujo protagonista é o homem ético. Nessa obra, não se discute a questão ética numa perspectiva tradicional a partir de Aristóteles e Kant, dois grandes paradigmas da discussão sobre o tema. A abordagem de Anti-Climacus trata da ética ligada à questão do desespero. Significa que o autor não quer problematizar os modelos éticos existentes, tanto quanto não propõe, ao menos nessa obra, um novo paradigma ético. Sua intenção é evidenciar a razão de homem ético também ser um homem desesperado, portanto, como a ética não é, a despeito de tudo aquilo que ela proporciona para o bem-viver e o como-viver em sociedade, um caminho de superação do desespero existencial agonizado pelo homem em sua dimensão pessoal, interior. Quer dizer, se, por um lado, a ética proporciona caminhos para uma vida pacificada em sociedade; de outro, é insuficiente para pacificar o próprio homem cuja angústia, sintoma do

desespero, insiste em permanecer. Para Anti-Climacus, se a ética é um remédio objetivando curar as doenças notadas na vida em sociedade, contudo, é ineficaz para curar o próprio homem afligido pela doença mortal, o desespero.

A. Ético: ser ou não ser?

Anti-Climacus destaca uma diferença inicial entre o homem estético e o ético. Se o primeiro não tem consciência do desespero, portanto, o desespero nele é a inconsciência de ser desesperado, o segundo, o homem ético, é alguém que tem a consciência de um eu nele cuja realidade transcende a materialidade. O homem ético é alguém que, segundo Anti-Climacus, “percebe a diferença entre mundo externo e a realidade interior” (KIERKEGAARD, 2010 p.61). Nesse aspecto, notamos, então, uma diferença elementar entre o esteta e o ético, este sabe de uma realidade interior dentro de si. Assim, se o esteta é personificado no jovem Johannes, o Sedutor cuja máxima é “eu quero gozar!”, o ético é personificado na obra *A Alternativa* pelo Juiz Wilhelm, homem experiente, maduro, atento a si mesmo e ao mundo que o cerca, dado à reflexão.

O homem ético destaca-se por algo que falta ao esteta. Se o esteta é rendido ao imediatismo do prazer, o ético pensa, analisa, reflete. A reflexão é um elemento-chave no modo existencial de viver do ético. Segundo Anti-Climacus, este possui “certo grau de reflexão interna que lhe proporciona um regresso ao eu” (KIERKEGAARD, 2010, p.74). É a razão que proporciona ao homem a reflexão, caminho, também, que o conduz à percepção de sua interioridade, da efemeridade da existência e de uma realidade sobreposta a ela.

Todavia, é a própria razão que dá ao homem conta de que ela é limitada e finita, contrapondo os hegelianos que defendiam a razão como capaz de abarcar a explicação do todo de que se constitui a existência. Tem a razão um papel relevante, é a própria razão que convence o homem da sua condição desesperadora.

Com a razão, o homem ético torna-se “cada vez mais consciente do desespero, já sabe agora que desespera quanto ao eterno, que desespera de si próprio, da sua fraqueza de dar tanta importância ao temporal, o que para seu desespero equivale à perda da eternidade e do seu eu” (KIERKEGAARD, 2010, p.83). Logo, consciente do desespero, o ético tem liberdade, quer dizer, a possibilidade da escolha diante do quadro que se apresenta diante dele. Quer ele ser o *eu* na relação com o Absoluto onde encontra sua verdadeira identidade? Ou opta por um eu divorciado do Absoluto e, portanto, criado por ele próprio?

O ético opta por um si mesmo que não é o si-mesmo encontrado na relação com o Absoluto. O homem ético faz de si próprio seu absoluto. Não quer estar diante daquele que o criou para descobrir-se, quer criar a si próprio, inventar-se, ser seu próprio criador. Segundo Anti-Climacus, o ético “deseja sempre se libertar do seu eu, do eu que é, para se tornar um eu da sua própria invenção” (KIERKEGAARD, 2010, p.34). Anti-Climacus contesta a aparente felicidade que parece ressoar o inventar-se a si mesmo a que tanto busca o homem ético. O autor relembra, ao seu leitor, que o homem é criatura, portanto, tem antes de si um criador, isto significa que, desquitado de sua fonte, o homem não pode encontrar-se, plenificar-se, tornar-se. De modo metafórico, é como pensar a relação peixe-mar ou homem-ar. Pode um peixe nadar para a areia? Sim, mas tem a necessidade do mar, sem o qual não pode respirar, viver. Tal qual o homem, ainda que possa nadar, mergulhar, contudo, depende do oxigênio do ar para sua sobrevivência. Portanto, Anti-Climacus quer apontar que o homem, enquanto liberdade, pode caminhar, nadar e mergulhar para onde seu desejo apontar. Contudo, sua necessidade é como uma força centrífuga que o atrai para o Absoluto. Assim como o peixe se desespera decorrido dado tempo fora das águas ou o homem se desespera, passados segundos se afogando, distante do Absoluto, o homem é desesperado. Álvaro Valls observa que o ético se caracteriza pela ilusória “autossuficiência do homem que crê poder resolver os problemas e construir seu paraíso na terra, o que o deixa frustrado e impotente” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p.36).

O ético fez a escolha por inventar-se, não pelo si-mesmo. Engana-se ao pensar que se tornou um eu, mas não no modo como o entende Anti-Climacus. Para o autor, a relação eternidade-eu é intrínseca. A todo o momento, o autor quer lembrar-nos de que “todos nós somos uma síntese com uma finalidade espiritual” (KIERKEGAARD, 2010, p.61). Logo, em *A Doença Mortal*, Anti-Climacus aponta que perder de vista a eternidade significa perder a nós mesmos. Sem encontrar o *telos eterno* dado pelo Absoluto, o homem estético ou ético, ainda não se encontra na existência. Portanto, no entender de Anti-Climacus, se o homem esteta é inconsciente, o ético é fugitivo. Fugindo do Absoluto, para o autor, o ético é, por conseguinte, “fugitivo de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2010, p.80). E nessa fuga reside o núcleo do seu desespero. Está perdido sem o Absoluto, perdido sem encontrar a si mesmo.

B. Ética: dois sentidos na filosofia dos pseudônimos de Kierkegaard

A relação Eu-Absoluto é o pressuposto fundamental para analisar qualquer temática refletida pelos pseudônimos de Kierkegaard. É no horizonte dessa relação que todos os

demais temas se desdobram e são investigados, inclusive, a Ética. Os pseudônimos não se inserem na longa tradição filosófica que discute o problema ético, sobretudo, a partir dos dois grandes nomes que acaloram as discussões, Aristóteles e Kant, para fazer apologia de um destes. Aliás, a forma como os pseudônimos pensam sobre a Ética tem suas singularidades, quiçá, sua originalidade. Encontramos dois sentidos para Ética na filosofia dos autores pseudônimos.

O *primeiro* diz respeito ao *dever* do homem para com o Absoluto. Os pseudônimos lidam com a Ética, como algo cuja horizontalidade cede prioridade à verticalidade. Significa que a pergunta primeira da Ética não está assentada na inquietação “qual meu *dever* para com o outro?”, mas na preocupação de “qual meu *dever* em relação ao Absoluto?”. Segundo Johannes de Silentio, na perspectiva cristã, Ética em primeiro lugar, diz respeito ao cumprimento do meu *dever* com o Absoluto.

Johannes de Silentio, ao invés de recorrer a Aristóteles ou Kant, toma Abraão como principal paradigma ético. Em *Temor e Tremor*, traça um paralelo entre o herói trágico da mitologia grega e Abraão, o cavaleiro da fé, no judaísmo e cristianismo. Enquanto o herói trágico é o protótipo do sujeito ético, Abraão é o arquétipo do homem da fé. A diferença substancial é que enquanto o herói trágico sacrifica o individual para salvar a moral⁵ (o geral), Abraão, pelo contrário, sacrifica a moral (o geral) para salvar o individual.

Em uma perspectiva ética, sacrificar o filho era imoral, mais que isto, criminoso. Entretanto, Abraão tinha, diante de si, o Absoluto que o desafiava a tornar-se o cavaleiro da fé. Para isso, devia escolher: submeter-se à Ética cuja representação estava no dever moral de poupar seu filho, ou sacrificar a Ética para dar o salto de fé em direção ao Absoluto? O dilema de Abraão é descrito assim por Johannes de Silentio “que significa isto de tentação? Em geral, pretende desviar o homem do dever; porém aqui a tentação é a moral, zelosa de impedir Abraão de concretizar a vontade de Deus” (KIERKEGAARD, 2012, p.68).

Desse modo, o primeiro sentido de Ética, nos pseudônimos de Kierkegaard, está inserido no bojo daquela tarefa máxima posta ao homem, a saber, o tornar-se si-mesmo. Como assinalado, tornar-se si-mesmo é impossível, no entender de Anti-Climacus, de qualquer outro modo, exceto na relação íntima com o Absoluto. Logo, Johannes de Silentio coloca a Ética como desdobramento da relação Eu-Absoluto, quer dizer, ser ético, no entender de Anti-Climacus e de Johannes de Silentio, significa se submeter ao imperativo da vontade divina. É um *deves* fazer, *a priori*, a “vontade de Deus” (Mateus 6,10). Pondera De Silentio

⁵ Nos pseudônimos de Kierkegaard, não há distinção entre Ética e Moral.

“existe um dever absoluto em relação a Deus [...] com o qual o indivíduo está além do geral” (KIERKEGAARD, 2012, p.89).

Todavia, Johannes de Silentio não encerra nesse postulado sua consideração sobre a Ética. Encontra, então, um *segundo* significado. Este está mais alinhado ao que comumente se discute na tradição filosófica, a saber, o meu *dever* em relação ao *outro*. Contudo, a ética, em Johannes de Silentio, não está essencialmente fundamentada na razão, como se nota em Aristóteles e Kant, mas como aponta o próprio Kierkegaard em *As Obras do Amor*, no imperativo categórico do amor, como enunciado no Evangelho. Segundo o cristianismo, a relação Eu-Tu é precedida pela relação Eu-Absoluto. Significa que a Ética, como é comumente entendida, somente se torna passível [ou possível] de ser praticada, se primeiramente solucionado

o *dever* humano em relação ao Absoluto. Segundo o próprio Johannes de Silentio, “o amor para com Deus leva o cavaleiro da fé a dar ao seu amor com relação ao próximo a expressão diversa daquilo que, do ponto de vista moral, é o dever” (KIERKEGAARD, 2010, p.78).

O homem da fé, no entender de Johannes de Silentio, não é alheio a si-mesmo, ao outro, à sociedade. Como observa Jonas Ross, (2021, p.74) “fé não é o abandono da finitude, da realidade concreta e temporal. O duplo movimento envolve esse retorno paradoxal à temporalidade e à finitude”. Esse “duplo movimento” a que Ross faz menção é o do homem no estádio religioso, a saber, o de renunciar ao finito para ganhar o infinito, para então, retomar o finito ressignificando ele a partir do infinito. Portanto, a Ética, para os pseudônimos, nesse segundo sentido, torna-se um dever para com o outro, a partir do dever imposto pelo Absoluto de “amar o próximo”. O homem da fé *deve* ser ético, porque este é o dever dado a ele pelo Absoluto.

C. Ético: não ser o geral

Negar-se a ser o *eu* dado pelo Absoluto implica o desafio de inventar um eu, esta é a sina do homem ético no entender de Anti-Climacus. Entretanto, o homem não pode criar, tal como o Absoluto, *ex nihilo*, por isso, termina por ser parte daquilo que no *Pós-Escrito* Johannes Climacus denomina de *en masse*, quer dizer, parte de uma massa. Anti-Climacus tece uma crítica à ética ao entendê-la como um dispositivo que incorre no risco de uma padronização e uniformização social que, inevitavelmente, desemboca na anulação do indivíduo. Tornar-se ético poderia significar aderir a um conjunto de regulamentações e normas, admitir-se como reprodutor de um modo de pensar e agir que coaduna com o de uma multidão reprodutora de comportamentos. Se no entender dos grandes pensadores éticos, esta

se constitui em um caminho de solução do viver em sociedade, em contrapartida, Anti-Climacus questiona até que ponto o tornar-se social incorre na anulação do ser individual⁶.

À época de Kierkegaard estava em moda o conceito de *objetividade*. A metodologia científica cada vez mais consolidada, a possibilidade de experimentação e comprovação laboratorial e a objetividade do conhecimento que desembocou, inclusive, nas ciências humanas (incluindo a Teologia), tornou, cada vez mais obsoleta, a ideia de subjetividade. Entretanto, enquanto o mundo do autor caminha na direção de uma objetivação de tudo, incluindo o próprio homem, e a ética era um recurso para tal empreendimento, Anti-Climacus convoca “a uma decisão da subjetividade e o retorno para dentro de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.121). Para o pensador, quanto mais objetivo se tornava o homem, mais indiferente ficava em relação a si mesmo. Não é que Anti-Climacus contestasse os avanços científicos e tecnológicos, apenas que sua preocupação estava canalizada no homem, no encontrar-se a si-mesmo, na relação Eu-Absoluto, naquela subjetividade com que tanto Sócrates⁷ se preocupava e que agora estava relegada ao esquecimento pelos filósofos de seu tempo. Johannes Climacus, no *Pós-Escrito*, é contundente “em meu modo de ver, a desgraça de nossa época está exatamente em que acabou por saber demais e esquecer o que significa existir e o que é interioridade” (KIERKEGAARD, 2013, 274).

Segundo Anti-Climacus, quanto mais o homem reproduz outros, mais distante torna-se de si-mesmo. Há liberdade dada pelo Absoluto para o homem construir-se a si mesmo divorciado dele, mas não se ausenta dele a necessidade de ser o *eu* dado a ele que só é possível na relação Eu-Absoluto. Por isso, no homem ético, o desespero está instaurado. A preocupação ética, no entender de Anti-Climacus, é secundária, o que não significa sem importância. Segundo Johannes Climacus, “a relação do ser humano com Deus é o principal” (KIERKEGAARD, 2013, p.80). Na objetividade ética, o homem se utiliza da exterioridade

⁶ Chamamos a atenção ao fato de que Kierkegaard não é um pensador antiético, no sentido de que este se opusesse à ética ou negasse sua importância na relação Eu-Tu, pelo contrário, inclusive, em *As Obras do Amor*, obra onde Kierkegaard abandona a pseudonímia e assina seu próprio nome, temos uma proposta ética, a do *imperativo categórico do amor* como solução para a relação Eu-Tu. Todavia, sua crítica à ética, nesse ponto de sua obra pseudônima, a respeito da qual se disserta, diz respeito à relação Eu-Eu e Eu-Absoluto, quer dizer, critica a ética como dispositivo que anula o Eu, tanto quanto, o Absoluto. Não é a ética o caminho que me conduz ao meu autêntico *eu*, tampouco, ao Absoluto. Como está claro, o dispositivo que encaminha o homem a isso, no entender de Kierkegaard, é tão somente a fé. Na esteira de Martinho Lutero, o pensador (luterano como era) admitia *Sola Fide*.

⁷ Kierkegaard se inspirou e escreveu extensamente sobre Sócrates. Segundo Jon Stewart, “muitas evidências sustentam a afirmação de que Sócrates foi o elemento-chave para Kierkegaard” (STEWART, 2017, p.39), aliás, sua Tese (não se dizia dissertação) para a defesa do grau de *Magister* na Universidade de Copenhague em 1841 levou o título *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Uma defesa contundente de Kierkegaard, em sua Tese, é justamente sobre a subjetividade como categoria inaugural e fundamental no modo de fazer filosofia de Sócrates. Não é por acaso, que Stewart, ainda, aponta que Kierkegaard a exemplo de Sócrates, se sentia “o moscardo (a mosca) provocante de Copenhague” (STEWART, 2017, p.39).

para fugir da subjetividade que o coloca diante do Absoluto. Anti-Climacus insiste em apontar que o desespero do ético se assenta na sua condição de fugitivo.

Se a ética tem uma hipotética preocupação com a felicidade social, para Anti-Climacus, há uma que transcende essa, a felicidade eterna pessoal. O homem ético pode até dizer-se socialmente feliz, pode ir além, e dizer-se pessoalmente feliz, mas não pode jamais se afirmar eternamente feliz. Em *Temor e Tremor*, caso Abraão tivesse optado em ser apenas um homem ético, poderia sim dizer-se que foi socialmente feliz. Teria sido celebrado pela comunidade ao negar sacrificar seu filho cumprindo as prerrogativas do dever ético. Poderia, ainda, se afirmar pessoalmente feliz, pois teria poupado a vida do seu filho, o filho amado da sua velhice. Contudo, jamais poderia se afirmar eternamente feliz, tendo cumprido todos os requisitos morais, pois teria recusado o Absoluto, nunca teria sido o cavaleiro da fé; o pai de todos os crentes. Abraão poderia ter sido aparentemente feliz, mas espiritualmente desesperado.

É o dilema do homem ético, segundo Johannes Climacus, “o problema de sua felicidade eterna pessoal não pode de modo algum vir à tona, justamente porque sua tarefa consiste aí em afastar-se, mais e mais, de si mesmo e tornar-se objetivo e, desse modo, desaparecer diante de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.61). Daí a importância fundamental que Anti-Climacus dava à subjetividade. Sua compreensão do subjetivo não desemboca em um individualismo ou relativismo moral, o autor está sempre pensando suas categorias existenciais de modo interligado à relação Eu-Absoluto, quer dizer, a ética como mecanismo que nos situa na exterioridade, na relação Eu-Tu ou Eu-Sociedade não pode me trazer para dentro de mim mesmo, não pode pavimentar o caminho que me leva ao Absoluto, não pode, em última instância me curar da doença mortal, o desespero.

Abraão somente foi eternamente feliz porque renunciou ao finito para ganhar o infinito e assim, retomar o finito o ressignificando a partir do infinito, é o que aponta Johannes de Silentio. Esse é o desafio posto a cada homem na sua singularidade, todavia, recusando fazê-lo, perde o homem o infinito, perde-se em si mesmo no finito e vive infinitamente infeliz, portanto, desesperado.

Kierkegaard entende que o ético está em desespero porque está em pecado. Todavia, interpreta o pecado em chave ontológica-existencial. Significa que o homem ético (tanto quanto o estético) está em condição pecaminosa não porque quebra normas e obrigações institucionais postas pela sociedade, o Estado ou a Cristandade; pecado remete a uma separação ontológica do Absoluto. Se numa perspectiva ética Abraão pecava em não cumprir os postulados morais que o obrigavam a preservar a vida de seu filho, na perspectiva da fé,

Abraão pecaria se se divorciasse da vontade prescrita por Deus e se enquadrasse no que a moral vigente esperava dele. O ético pensa estar em comunhão consigo e com a sociedade mediante o cumprimento da lei (encarnação do geral, segundo Kierkegaard), todavia, está em pecado, quer dizer, está separado de si mesmo, do Absoluto e, por conseguinte, do próximo. Farago observa:

é necessário identificar a separação como condição original do homem: separação do eu de si mesmo, do eu em relação aos outros, do eu em relação a Deus. Esta separação, como vimos, é abandono, desespero do extravio, consequência da ilusão da autorreferência e do esquecimento do eterno que é pecado, concebido aqui como o recalque do eterno (FARAGO, 2011, p.109).

Por essa razão, para Kierkegaard, o cristianismo⁸ é o caminho que conduz o homem ao estágio religioso. Religião no sentido etimológico mais original, quer dizer, *religar*. O homem ético, ao contrário do estético, constatou algo que foi rompido dentro dele, a necessidade de uma reconexão com algo que lhe escapa, mas que a própria reflexão o convence a partir da angústia. O ético reconhece, no dizer de Theodor Adorno, que carece de uma ontologia-transcendente, quer dizer, reencontrar um sentido perdido na sua interioridade que não está na exterioridade do mundo, mas, para além dele, ainda que, sinalizando manifestar-se dentro do próprio homem (ADORNO, 2010, p.77). Para Kierkegaard, o cristianismo é o dispositivo dado ao homem para o *religare*. No *Pós-Escrito*, Johannes Climacus indica que o cristianismo coloca o Indivíduo acima do geral, ou seja, quer ressaltar a necessidade do homem libertar-se da objetividade que o massifica para reencontrar o caminho da subjetividade que o individua, isto é, torna-o Indivíduo; o *eu* diante do Absoluto e em relação com o Absoluto, Climacus postula “o cristianismo protesta contra toda objetividade; quer que o sujeito se preocupe infinitamente consigo mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.134).

Tanto quanto o esteta tem no imediatismo do prazer seu escapismo à angústia, sintoma do desespero, o ético tem, na ética, na ocupação com a vida intelectual, matrimonial e social a tentativa de fuga de si mesmo e do “problema” de Deus. Kierkegaard afirma que o vazio infinito deixado pela ausência do Absoluto no homem é latente. O esteta tem a inconsciência

⁸ Cristianismo, em Kierkegaard, é uma categoria que por si só merece uma análise exaustiva. Todavia, para a finalidade deste trabalho, conforme o pensador, há uma distinção na obra *O Instante* (1855) entre Críandade (instituição religiosa burocrática, quer seja católica ou protestante) e o que ele denomina de Cristianismo do NT. Para Kierkegaard, em linhas gerais, o cristianismo nenhuma relação tem com o aparato institucional, antes, é um caminho interior que se abre diante do Indivíduo e, logo se fecha após ele, é o homem posto diante do Absoluto e, na relação com este, encontra a si mesmo. O cristianismo, no entender de Kierkegaard, é o mistério da encarnação de Cristo que aponta para a necessidade do homem tomar a mesma via, quer dizer, realizar a síntese finito-infinito, encarnar no tempo, o mistério da eternidade. Tal compreensão torna-se fundamental. Evita o risco de interpretar, equivocadamente, o posicionamento de Kierkegaard como exclusivismo religioso, ou seja, a ideia da exclusividade da religião cristã como via unilateral para o Absoluto.

de que tal vazio é falta de Deus, o ético vive a fuga incessante do homem que não quer entregar-se a Deus. Em ambos perpetua a doença mortal. O esteta e o ético, segundo Kierkegaard aponta, são fugitivos. Doentes com uma enfermidade espiritual lutando, inutilmente, por inventar uma cura já pronta. Sem render-se ao infinito para realizá-lo no finito, não há cura, a doença mortal predomina, o desespero triunfa sobre a miséria humana.

CAPÍTULO 2

RAZÃO, FÉ E DESESPERO

Kierkegaard não se enquadrava no bojo dos filósofos racionalistas. É o próprio Kierkegaard que, em seu *Ponto de Vista Explicativo*, se autodenominava um pensador religioso. Enquanto, de modo massivo, os filósofos de sua época exaltavam a razão em detrimento da fé, o pensador danês, sem desconsiderar a importância da razão, exaltava a fé. Johannes de Silentio pondera “de maneira alguma [...] a fé se constitui em algo medíocre; pelo contrário, tenho-a como a mais sublime de todas as coisas e é indigno que a filosofia a troque por outro assunto e a converta em escárnio” (KIERKEGAARD, 2012, p.39).

A relevância atribuída à fé pelo pensador danês desencadeou caricaturas equivocadas sobre ele, assim como equívoco na compreensão de sua filosofia. Como exemplo, cita-se Mário Curtis (2009, p.63) que, em *O Existencialismo à luz da Filosofia Cristã*, alcunha a filosofia de Kierkegaard de “anti-intelectualista”. Curtis (2009, p.50) afirma que “o pensamento de Kierkegaard se apresenta hostil a tudo que é objetivo, universal, impessoal, isto é, a tudo que considera oposto à existência pessoal”. Entretanto, em *Ponto de Vista Explicativo*, inexistente, assim como em toda a sua obra, seja ela autoral ou pseudônima, qualquer tentativa de subestimar ou tornar irrelevante a razão. Johannes Climacus afirma, taxativamente, “minha proposta a última coisa que quer ser é um atentado lazarônico à ciência” (KIERKEGAARD, 2016, p.42-43).

É fundamental situar o contexto em que razão e fé são pensadas na filosofia de Kierkegaard para não se incorrer em equívocos ou reducionismos quanto às suas ideias. O pensador danês não pode ser taxado de anti-intelectualista ou de irracionalista, especialmente porque, na sua compreensão, a fé somente surge no esgotamento da razão. Significa que, em sua perspectiva, fé e razão não estão em conflito porque a fé transcende a razão quando esta se reconhece limitada diante daquilo que lhe escapa.

Segundo Johannes de Silentio, “é preciso que o indivíduo se tenha esgotado na finitude, para atingir então o ponto em que a fé pode aparecer” (KIERKEGAARD, 2012, p.77). Assim, o problema do autor é, especificamente, com o racionalismo.

Kierkegaard se autodenomina um pensador religioso. Logo, sua crítica à razão está situada no contexto da reflexão religiosa. Quando exalta a fé, em detrimento da razão, não

está pensando no trato com categorias universais que aspiravam explicar tudo, ou ainda mais restritamente, no âmbito da ciência, como se a fé pudesse ou devesse se tornar pressuposto de explicação ou compreensão de tudo.

A reflexão dos autores apontados está restringida à relação Eu-Absoluto. Desse modo, identificamos suas críticas ao racionalismo. Contestam aqueles filósofos e teólogos que querem encerrar o mistério de Deus, a relação do homem com o Absoluto e o desespero da existência aos ditames do racionalismo. Para o pensador danês, assim como para os autores pseudônimos, era mais do que óbvio que, em assuntos de fé, quem tem a prerrogativa da autoridade e a autonomia é a própria fé.

O desespero, no entender dos autores pseudônimos, apresentados nesta dissertação, é um problema que não se restringe, apenas, à razão. Mais que isto, transcende à razão, quer dizer, a razão somente não dá conta de explicar satisfatoriamente, quiçá, de solucionar o problema do desespero humano. Logo, para os pseudônimos, o desespero se torna temática pertencente à fé.

2.1 Razão e Fé diante do Desespero

Como assinalado anteriormente, o desespero, no entender de Anti-Climacus, é uma condição inerente ao homem divorciado do Absoluto. Segundo o autor, no estágio estético, o desespero pode ser definido como a situação “do homem ignorante do seu *eu* eterno” (KIERKEGAARD, 2010, p.145). Significa que o homem estético reduz a existência à materialidade, sendo, portanto, ignorante quanto ao Absoluto e alheio a si mesmo, enquanto ser cuja origem e realização, segundo o autor, estão no Eterno. No estágio ético, o desespero se manifesta enquanto fuga. O homem ético tem consciência de um eu espiritual, segundo Anti-Climacus, percebe em si “vestígios do eterno” (KIERKEGAARD, 2010, p.145), todavia, não quer se unir ao Absoluto, não quer ser um eu no encontro rendido ao Criador.

Para Anti-Climacus, o homem ético (governado pela razão) é o protótipo da maioria dos filósofos e teólogos do século XIX, maravilhados com os encantos do racionalismo idealista. Se o homem estético tem como elemento preponderante, em sua existência, os sentidos; o ético, em contrapartida, é conduzido pela razão. Para Anti-Climacus, ao homem ético desembocar para o racionalismo é um curto caminho. E, quando esse homem se rende ao racionalismo, por conseguinte, faz com que tudo que o cerca se renda aos ditames de sua filosofia.

Aceitar os postulados da fé se torna, então, um desafio ao racionalista, considerando o fato de que os postulados da fé se originam na Revelação, e estes não obedecem ou se enquadram nas regras do racionalismo. É assim com o problema do desespero. Enquanto Anti-Climacus afirma que o desespero se origina do divórcio com o Absoluto, da fuga do homem em querer se reconciliar com ele, a razão questiona: há um Absoluto? Caso haja, pode mesmo o homem se relacionar com ele? Como demonstrar os postulados da fé? O homem racionalista quer entender, compreender e comprovar para, então, talvez, acreditar.

Todavia, Anti-Climacus se insurge contra o racionalismo, em sua pretensão de, somente, tornar passível de crer, aquilo que seja possível compreender. Segundo Anti-Climacus, a fé é aquilo que “supera o entendimento” (KIERKEGAARD, 2010, p.132). Segundo o autor, a razão é um dispositivo dado ao homem para se relacionar horizontalmente, quer dizer, com a razão lidamos uns com os outros. Em contrapartida, a fé, como apresentado nas *Migalhas Filosóficas*, é um dispositivo dado pelo Absoluto para se relacionar com ele próprio. No entender de Anti-Climacus, “compreender é do alcance humano, é a relação do homem com o homem. Mas crer é a relação do homem com o divino” (KIERKEGAARD, 2010, p.123).

Essa relação do homem com o Absoluto, mediada exclusivamente pela fé⁹, é a cura à doença mortal, o desespero. Para Anti-Climacus, a razão não pode resolver o problema do desespero porque a razão não é o caminho que conduz o homem à reconciliação com o Absoluto. Não significa que o autor esteja desdenhando da razão como auxílio ao fazer teológico, não é sobre isto que ele discute. O que Anti-Climacus aponta é a relação direta do eu com o Absoluto. Tal relação somente pode ocorrer, no entender do autor, mediante a fé. Anti-Climacus está de acordo com a Carta aos Hebreus 11,6 que sanciona “aqueles que se aproximam dele (Deus) precisam crer”.

Assim, a fé aparece, segundo Anti-Climacus, como antídoto exclusivo ao desespero. Segundo aponta, “o eu não tem saúde, tampouco, está livre do desespero, somente quando mergulhado em Deus” (KIERKEGAARD, 2010, p.47). O que significa fé para Anti-Climacus? Um mergulho em Deus. O homem, ancorado na razão, permanece desesperado, doente porque a razão não pode lhe proporcionar esse mergulho. Em contrapartida, para o autor, somente o crente tem a segurança da cura, do desespero, assinala: “tem o crente o eterno e seguro antídoto do desespero, porque Deus pode, a todo o instante”, proporcionar a cura àquele que nele mergulhar (cf. KIERKEGAARD, 2010, p.57).

⁹ Lembramos que Kierkegaard, além de filósofo, era um teólogo luterano, sua ênfase na exclusividade da fé é explicitamente, uma retomada de uma das Cinco Solas da Reforma Protestante, a saber, Sola Fide.

2.2. Cristianismo, razão e absurdo

Johannes Clímacus, autor do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, afirma que “o cristianismo é espírito. Espírito é interioridade, interioridade é subjetividade, subjetividade é essencialmente paixão [...] uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p.38). Afirmar o cristianismo como interioridade rivalizava com a teologia oficial, que à época do autor, se esforçava para tornar o cristianismo objetivo. Esse esforço era resultado do racionalismo, cuja influência havia afetado a cristandade, por conseguinte, a teologia.

Tornar o cristianismo objetivo, grosso modo, significava enquadrá-lo às regras do racionalismo, negar os postulados que dependiam somente da fé, rejeitar aquilo que se cria somente aceitando a Revelação. Um cristianismo objetivo significava uma fé fundamentada naquilo que era razoável à razão, passível, inclusive, de ser demonstrado fosse racionalmente ou mesmo cientificamente. Incorria em desnudar o cristianismo de sua transcendência, do sobrenatural, e convertê-lo em uma mera filosofia moral, racional e naturalista.

Todavia, se esse empreendimento da teologia oficial vingasse, se a razão triunfasse como pressuposto do cristianismo, para Johannes de Climacus, Anti-Climacus e Johannes de Silentio, a derrocada do cristianismo, aquele que o próprio Kierkegaard na obra *O Instante* denomina de “Cristianismo do Novo Testamento”, estava anunciada. Logo, esse cristianismo racionalista era inútil em relação ao desespero humano. Tal cristianismo, no entender desses autores, consistia em um tipo de racionalismo mascarado instrumentalizando a religião.

É nesse contexto que os pseudônimos estabelecem o conceito de *absurdo*. Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor*, indica que o absurdo é aquilo que “não pode pertencer às distinções entendidas no quadro próprio da razão” (KIERKEGAARD, 2012, p.53). Para o autor, aquilo que se limita aos quadros da razão contraria a própria natureza da fé. Portanto, uma fé que se reduzisse aos limites da razão estaria em contradição consigo mesma. Johannes aponta para Abraão, o cavaleiro da fé, tornou-se tal porque “abandonou algo, a sua razão terrestre, por outra, a fé” (KIERKEGAARD, 2012, p.25). A grandeza de Abraão, no entender do autor, está precisamente no fato de que ele “creu no absurdo” (KIERKEGAARD, 2012, p.29).

No *Pós-Escrito*, Johannes Climacus trava um embate contra a tentativa de racionalização do cristianismo. Para ele, racionalizar o cristianismo é trair a própria natureza

do cristianismo que não se fundamenta na razão, mas no absurdo indicado pelo mistério da fé. Para o autor, “o primeiro inventor na cristandade de uma defesa do cristianismo é de fato, outro Judas [Iscariotes]” (KIERKEGAARD, 2010, p.113). Ainda prossegue advertindo que seria um absurdo “uma defesa do cristianismo em que se amputasse o escândalo” (KIERKEGAARD, 2010, p.109).

Johannes Climacus apela a Paulo que admitia “pregamos Cristo Crucificado, escândalo para judeus e loucura para os gregos” (I Coríntios 1,23). Quer dizer, o cristianismo não deveria se utilizar da sabedoria grega para tornar-se razoável e palatável aos gregos, dentre outros, isto porque a própria essência do cristianismo é escandalizadora para judeus, tanto quanto para gregos. Ainda segundo Paulo, “a palavra da cruz é loucura” (I Co 1,18). Para Johannes de Climacus, amputar o escândalo do cristianismo significa arrancar seu próprio coração.

Não há, no ponto de vista de Johannes Climacus, problema em se fazer uma filosofia ou teologia a partir do cristianismo. O problema está em reduzir o cristianismo a uma filosofia ou teologia. Para o autor, o cristianismo é interioridade. Significa que o cristianismo lida com o problema da existência humana em sua dimensão mais profunda, a saber, a interior. Um cristianismo objetivo, racional, engessado em credos e dogmas não lida, no entender do autor, com a questão do desespero humano. Não oferece os dispositivos necessários para a cura da doença mortal, quer dizer, não faz com que o homem se volte para dentro de si, e, por conseguinte, para uma busca do Absoluto. Johannes Climacus pondera “o cristianismo protesta contra toda objetividade; quer que o sujeito se preocupe infinitamente consigo mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.134). Por isso, o cristianismo é interioridade, porque atrai o homem para esse lugar, essa busca.

Para Johannes Climacus, substituir a subjetividade que caracteriza o cristianismo pela objetividade é o risco sempre presente. O autor assinala “é uma tentação para o crente [...] transformar a fé em alguma outra coisa, num outro tipo de certeza, substituindo-a pela probabilidade e pelas garantias” (KIERKEGAARD, 2013, p.17). Abraão não se sujeitou à tentação de exigir provas, garantias ou comprovações. O patriarca hebreu creu, e crer significa, segundo o autor, saltar para o absurdo. O homem que crê já suspendeu a necessidade da prova. Segundo o autor do *Pós-Escrito*:

para que serve a demonstração? A fé não precisa dela, pode até mesmo considerá-la sua inimiga. Ao contrário, quando a fé começa a se envergonhar de si mesma; quando, como uma amante que não se contenta com o amor, mas que no fundo se envergonha de seu amado, e por isso, precisa provar que ele é algo notável; portanto,

quando a fé começa a perder a paixão; portanto, quando a fé começa a deixar de ser fé, aí a demonstração se torna necessária (KIERKEGAARD, 2013, p.36).

2.3. Estádio religioso

Em *Ponto de Vista Explicativo* Kierkegaard revela que toda a sua produção filosófica, incluídas evidentemente as obras assinadas por pseudônimos, apontava para a necessidade do homem, de alcançar o estágio religioso. Todavia, é de suma importância uma investigação preliminar do conceito de Religião de modo geral, e, especificamente, de como Kierkegaard e seus pseudônimos significam e trabalham com a ideia de Religião. Somente então, se tornará claro o que ele intenciona dizer com o tornar-se religioso.

A. O Conceito de Religião: entre os romanos e os primeiros escritores cristãos

O conceito de religião atualmente engloba uma multiplicidade de significados e sentidos. Em um longo percurso histórico, e em distintas culturas, o conceito foi sendo reinterpretado e ressignificado. Atualmente, falar em religião demanda, em primeiro lugar, uma clareza a respeito do que se intenciona falar ao evocar o termo. À época dos autores pseudônimos, semelhante necessidade se fazia notar. Naturalmente, não é nosso objetivo nesse trabalho uma exaustiva e minuciosa investigação sobre o conceito de religião, antes, indicarmos o sentido que tinha em mente nossos autores analisados ao evocarem e se utilizarem do termo, assim, de modo sucinto, apontamos alguns elementos que pensamos ser fundamentais para chegarmos à reflexão sobre a religião nos autores que investigamos.

Segundo Dubuisson, uma possível origem do termo *religio* foi na antiga cultura romana, o autor pondera “só podia ser o sentido primeiro e muito especializado de uma palavra latina antes ordinária e que permaneceu assim até que os primeiros cristãos se apoderaram dela e favoreceram seu excepcional destino” (DUBUISSON, 1998, p.41). Evidentemente, nessa gênese da palavra, ela não possuía o sentido como posteriormente veio a abarcar. Para Benveniste (1969, p.272), muito provavelmente, a palavra era de uso cotidiano e comum, que era utilizada tanto para coisas do dia a dia quanto poderia estar ligada às várias formas de cultos praticados pelos romanos. Para os romanos, como explica Azevedo,

o termo *religio*, enquanto observância escrupulosa do rito, enquanto um zelo constante em relação aos deuses, dizia respeito aos atos do próprio cotidiano; cotidiano que, por sua vez, deveria se configurar por esse cuidado constante em

relação aos deuses. Talvez essa característica explique porque, inicialmente, *religio* era um termo ordinário do vocabulário romano; pois, parece-nos que todos os atos faziam parte do âmbito de *religio* (AZEVEDO, 2010, p.92).

É progressivamente que o termo vai se tornando do domínio estrito do religioso e ganhando o sentido exclusivo relacionado ao âmbito do sagrado, da sacralidade. Segundo Cristiane de Azevedo, “o termo *religio*, que pertencia ao cotidiano romano, ganhou extrema importância ao ser, de certa maneira, deslocado de seu contexto original, criando um domínio específico para a religião” (AZEVEDO, 2010, p.91).

É com Cícero que a palavra toma um primeiro sentido mais singularizado e sólido na cultura romana. Derrida indica que, quando Cícero aludia à religião (ou religiões) praticada pelos romanos, o termo *religio* era uma derivação etimológica de outro termo, a saber, *relegere*. Segundo Derrida, a expressão significaria “atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, inclusive o pudor e ou a piedade” (DERRIDA, 2000, p.52). Assim, *relegere* toma o sentido de “prática religiosa romana [...] associada ao zelo, a uma relação respeitosa com os deuses que torna necessária a repetição precisa de ritos. Com isso a realização correta dos rituais ganha extrema importância já que é a maneira de estar em contato com a divindade” (AZEVEDO, 2010, p.91).

Cícero é preciso ao indicar o sentido dado ao termo “aqueles que retomavam diligentemente e, de alguma maneira, *relegerent* todas as práticas do culto, foram chamados religiosos do verbo *relegere*” (CÍCERO, 2004, p. 72). Assim, se coloca em relevo o primeiro sentido que lidamos ao pensar em religião, a saber, as práticas de culto, os antigos ritualismos de culto praticados pelos romanos. De algum modo, podemos entender que a religiosidade estava assentada na necessidade de uma vinculação institucional aos locais de cultos e à necessidade de uma repetição de rituais estabelecidos pelo sistema de culto aderido. Dito de outro modo, religião estava necessariamente vinculada a um local e a seus rituais.

Kerényi nos chama a atenção, entretanto, para não reduzir e encerrar o sentido de *religio* de onde se extrai *relegere* a esse primeiro significado apontado. Segundo o autor, “a verdadeira *religio* é moderada, é uma abertura absoluta ao acontecer divino no mundo, um sutil escutar atentamente seus signos e uma vida encaminhada a ela e organizada em sua função” (KERÉNYI, 1972, p.127). Dois elementos importantes são destacados: que a religião tem, antes de um aspecto ritualístico, um caráter profundamente interior, subjetivo, quer dizer, a relação de abertura ao Absoluto. Segundo, que essa abertura não dissocia ou isola o indivíduo da vida social, mas o coloca em intrínseca relação com esta.

Para Dubuisson (1998, p. 42), “a religião enquanto domínio radicalmente separado e diferente daquilo que a cerca é uma criação exclusiva e original dos primeiros pensadores cristãos de língua latina como Lactâncio, Tertuliano e Santo Agostinho”. O detalhe é que, com a delimitação de um âmbito denominado de sagrado, por conseguinte, se estabelece seu oposto, o profano. Daí uma radical divisão do mundo entre o santo e o pecador que, segundo Dubuisson, é característico do cristianismo dos séculos II-IV.

Com a obra *Divinae Institutiones*, Lactâncio demarca uma nova compreensão e significação do conceito de religião. Segundo Dubuisson (1998, p.44), “na medida em que a verdadeira religião se dirige ao único verdadeiro Deus, divindade única, a religião tende a valorizar esse laço que liga (*religare*) o homem a Deus segundo a célebre etimologia proposta por Lactâncio”. Lactâncio descredibiliza o conceito tal como empregado pelos romanos, a se considerar que aqueles tinham falsas religiões, eram “pagãos”. Para o autor cristão, sem o pressuposto da fé no “verdadeiro Deus”, era impossível se propor a falar na verdadeira religião. Logo, como aponta Azevedo (2010, p. 94), “o escritor cristão afirma que a *religio* está relacionada com *religare*. O novo significado que ganha o vocábulo é decorrente da necessidade [...] de distinguir a religião dos romanos antigos e seus deuses da agora ‘verdadeira’ religião e seu único deus”.

Lidamos com uma substancial distinção entre a forma como Cícero e Lactâncio compreendem a religião. Segundo aponta Azevedo (2010, p.94), “Lactâncio afirma que a religião não consiste em práticas bem refletidas tal como Cícero propunha para a religião romana, e sim no laço de piedade através do qual estamos ligados a Deus [...] não se trata mais da observância meticulosa dos ritos e sim da relação de dependência ao olhar do Criador”. Importante notar o caráter mais subjetivo-relacional que Lactâncio dá ao refletir sobre o conceito de religião, quer dizer, para o escritor cristão, a autêntica religião não estava condicionada ou mediada por uma instituição ou ritualismos, mas dizia respeito à relação direta, à ligação do homem com Deus. Por fim, ainda evocamos Santo Agostinho. Cristiane Azevedo pondera que

Santo Agostinho também se ocupou da questão etimológica do termo. Inicialmente não se opondo totalmente a Cícero e propondo uma via intermediária: de *relegere* a *religare*, reeleger, no sentido de um retorno a Deus. Seria a passagem da negligência para com Deus a uma relação reconstruída com Ele agora recolhido, recolocado no centro da atenção e do amor do homem (Azevedo, 2010, p.94).

Santo Agostinho, segundo a autora, procura um meio-termo entre Cícero e Lactâncio, quer dizer, se, de um lado, não nega a importância da instituição (Agostinho era um bispo,

homem da Igreja) e, mesmo sua contribuição na mediação para a relação do homem- Absoluto, de outro, acentua o caráter mais profundo da religião (*religare*) como aquela relação pessoal e íntima entre o homem e o Absoluto. Limitamo-nos a esses autores porque é a partir destes que os pseudônimos recorrem para refletir o próprio conceito de religião.

B. O Conceito de Religião em Kierkegaard e seus pseudônimos

Kierkegaard não define a religião em uma perspectiva institucional-ritualista. Quer dizer, para ele e seus pseudônimos, a religião não é entendida como um dispositivo institucional, burocrático e demarcado pela necessidade do ritualismo. Tampouco, compreende-a, a partir de um pressuposto teórico da Psicologia, como o faz, por exemplo, em sua reflexão sobre a angústia. Assim, no que tange aos dois conceitos que assinalamos, em relação ao primeiro, Kierkegaard, em sua obra *O Instante*¹⁰, rechaça que a religião seja definida pela institucionalidade. Ao contrário, quando a Religião se torna instituição, para Kierkegaard esta deixou de ser, perdeu seu sentido mais profundo.

Assim, encontramos em Kierkegaard, tanto quanto em seus pseudônimos, uma contestação da Religião como algo *objetivo*. Segundo Johannes Climacus, “quanto mais objetivo se torna o mundo e as subjetividades, mais difícil se torna lidar com as categorias religiosas que residem, exatamente, na esfera da subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p.43). No contexto em que tais autores estão inseridos, o fervor da objetividade da metodologia científica está em voga. Por *objetivo*, está se fazendo alusão à necessidade da verificação, experimentação, demonstração e comprovação de algo, com base na metodologia científica, para sua aceitação como verdade.

Em seu *Pós-Escrito*, Johannes Climacus contesta tal ambição. Para ele, a Religião não pode se permitir dobrar diante dos ditames da metodologia científica. Não pode descambar para o caminho da institucionalidade e da objetividade. Para o autor, a Religião é um caminho de pessoalidade, quiçá, de solidão, no sentido de que, diz respeito à relação pessoal do indivíduo com o Absoluto. Como pondera Johannes Climacus, “o processo de desenvolvimento da subjetividade religiosa tem, com efeito, a peculiar característica de o caminho nascer para o indivíduo e fechar-se atrás dele” (KIERKEGAARD, 2013, p.69). Está

¹⁰ Obra começada em 1854 e inacabada, Kierkegaard morreu em 1855 quando a escrevia. A obra é um conjunto de artigos lançados em um periódico de Kierkegaard, cuja finalidade era exatamente o combate ao cristianismo que havia se tornado uma instituição-burocrática. Para o autor, que atacava ferozmente o clero da Igreja Dinamarquesa, aquele não era o que ele denominava de “Cristianismo do Novo Testamento”. Distante estava de ser Religião no sentido apontado por Cristo, arrazoava.

claro, para o autor, que a Religião¹¹ não pode estar definida pela institucionalidade. É nesse ponto que surge um conceito fundamental para a compreensão de como o autor pensa a Religião, a saber, a *subjetividade*. Antes de desdobrar o significado e os sentidos de subjetividade, Climacus defende que:

Em relação ao cristianismo, objetividade é uma categoria extremamente infeliz, e aquele que tem um cristianismo objetivo e mais nada, é *eo ipso* um pagão, pois o cristianismo tem a ver, justamente, com espírito, com subjetividade e com interioridade (KIERKEGAARD, 2013, p. 48).

Para o autor, está claro que a essência mesma do cristianismo é a subjetividade. Logo, qualquer tentativa de objetivação do cristianismo significa uma traição deste. Para Climacus, está claro que “o cristianismo protesta contra toda objetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 134), portanto, o homem que tentasse retirar do cristianismo a subjetividade como característica fundamental ameaçaria sua própria base de sustentação.

Climacus avalia que a tentativa de objetivação do cristianismo era decorrente de uma fé vacilante, fragilizada, insustentável. Tentar se valer dos dispositivos da metodologia científica para uma suposta comprovação dos postulados da fé, segundo Climacus, era uma evidência de que tal homem ainda não havia se tornado, de fato, um homem da fé. Para o autor, “sem risco não há fé, quanto maior o risco, maior a fé, quanto mais confiabilidade objetiva, menos interioridade” (KIERKEGAARD, 2013, p.220). Enquanto o homem da objetividade científica tem seu trunfo na possibilidade da comprovação, para Climacus, o homem da fé tinha seu louvor, na superação da necessidade da comprovação. Logo, uma Religião institucionalizada fundamentada nos trâmites da metodologia científica, para o autor, era a própria contradição do cristianismo tal como ele era em sua gênese e proposta para o mundo. Apelando a Tertuliano, Climacus aponta para o *credo quia absurdum*, quer dizer, o fundamento da fé, é o absurdo. Para o autor, suplantar o absurdo como fundamento da fé, é, isto sim, um absurdo.

Os caminhos da Ciência e da Religião são claramente distintos. Tentar usar os pressupostos de um para fomentar o caminho do outro é nitidamente problemático. Climacus observa “a Ciência quer ensinar que se tornar objetivo é o caminho, enquanto o cristianismo ensina que o caminho é o tornar-se subjetivo” (KIERKEGAARD, 2013, p.135)¹². Para o

¹¹ Observamos que o autor tem, em seu horizonte de experiência, o cristianismo. Portanto, quando nos referimos à Religião nesse trabalho, inferimos, com base na obra autoral ou pseudônima de Kierkegaard, inferir que nos referimos à Religião e Cristianismo como sinônimos.

¹² Atualmente esse paradigma já está superado na ciência, todavia, lembramos que estamos lidando com um autor que promove suas reflexões, obviamente, a partir de seu contexto histórico, como sabemos, o século XIX.

autor, está posto que o âmago da Religião é a subjetividade. Mas, afinal, o que ele entende por subjetividade?

C. Religião: subjetividade e interioridade

Para Johannes Clímacus, não há dúvidas, a Religião, em seu sentido mais profundo, é subjetividade. É assim que ele define o cristianismo em seu *Pós-Escrito* “o cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p.38). Significa que a Religião não pode ser objetiva porque não lida com aquilo que é exterior, palpável ou demonstrável. Pelo contrário, a Religião (ou o cristianismo) lida com a própria vida interior do indivíduo, e com o Transcendente. Lida com seu *pathos*, com sua realidade interior mais profunda; é um movimento que o faz se voltar para dentro de si, na busca de si-mesmo.

Religião, no entender do autor, é um aprofundar-se na subjetividade humana. Johannes Climacus define, então, subjetividade: “consiste em que o movimento esteja voltado para o interior, que a verdade seja a transformação do sujeito em si-mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.43). Logo, a Religião não se funda na institucionalidade ou na objetividade, é, ao contrário, um movimento que, inclusive, escapa a toda institucionalidade; que não se permite curvar ante a tentativa de objetivação, mas que se fundamenta precisamente, em movimentar-se para dentro, é uma procura da própria interioridade, no intuito de cumprir seu devir dado pelo Absoluto, a saber, o tornar-se si-mesmo.

Nesse ponto, reencontramos o problema do desespero. Segundo Jonas Ross (2021, p.68-69), “o desespero é a desarticulação do si-mesmo e de seu sentido”. Quer dizer, o desesperado é aquele que, divorciado do Absoluto, lida com a tensão da desarticulação do si-mesmo, dos polos opostos que o orbitam: finito e infinito; eternidade e temporalidade; liberdade e necessidade. O desesperado, como aponta Anti-Climacus em *A Doença Mortal*, é aquele que em constante devir, não conseguiu, contudo, encontrar o si-mesmo.

É assim que o estágio religioso se propõe como dimensão para a cura do homem afligido pela doença mortal (o desespero). O estágio religioso é o da subjetividade. Como pontua Johannes Climacus, “a decisão da subjetividade é o retorno para dentro de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.121), quer dizer, é no estágio religioso que o homem, no entender do autor, desembaraçando-se dos encantos da objetividade, consegue enfim, mergulhar para dentro de si mesmo. Mais que isso, consegue então encontrar o Absoluto. Isso porque, para

Johannes Climacus, o encontro com o Absoluto somente se dá na interioridade “a relação espiritual para com Deus em verdade [se dá] na interioridade; é justamente condicionada em primeiro lugar pela irrupção da interiorização” (KIERKEGAARD, 2013, p.257).

Em Johannes de Climacus, a Religião lida com o domínio da subjetividade-interioridade. Trata o indivíduo em sua singularidade mais íntima. Fala da necessidade de uma volta para dentro. O estádio religioso, em que se encontra a cura para a doença mortal, não tem relação com a forma como se entendia Religião no contexto do autor. Para Climacus, o Absoluto não estava nos templos construídos pelas instituições religiosas, tampouco, encontrava-o em seus credos e dogmas. Incitar o homem ao estádio religioso, no entender do autor, era, no contexto do mundo objetivo, um chamado para a subjetividade. O Absoluto não estava acessível do lado de fora, na exterioridade objetiva do mundo, para Johannes Climacus, “apenas quando o indivíduo singular volta-se para dentro de si mesmo (portanto, só na interioridade da autoatividade), torna-se atento e capaz de ver Deus” (KIERKEGAARD, 2013, p.225).

Por isso, para Climacus (2013, p.165), tornar-se subjetivo é a mais alta tarefa posta ao homem. Pois tornar-se subjetivo significa encontrar-se, tornar-se o si-mesmo dado pelo Absoluto. Significa tornar-se aquele sujeito singular que, no encontro com o Absoluto, supera a tensão da sua existência, e encontra a perfeita harmonização de eterno e temporal, finito e infinito, liberdade e possibilidade. Encontra, por fim, sua identidade humana naquele que o criou. Para Climacus (2013, p.257), “a rigor, é a relação para com Deus que faz de um ser humano, um ser humano”. Subjetividade, então, é esse mergulho interior, cuja busca proporciona o duplo encontro: do Absoluto e de si-mesmo, aí então a Religião ou o estádio religioso cumpre seu sentido de ser. Tudo isso, mediado pela fé, o dispositivo central deste estádio.

D. Fé: tornar-se si-mesmo diante do Absoluto

Em seu *Ponto de Vista Explicativo*, Kierkegaard já havia confessado que toda sua obra objetivava conduzir o homem ao estádio religioso, ao ponto central desse estádio, a fé. Entretanto, a forma como o autor danês compreende a fé tem uma singularidade que precisa ser destacada. Nas obras de Kierkegaard, seja autoral ou pseudônima, não se pode confundir fé com a crença comum em uma divindade. A fé lida, diretamente, com a questão da existência, mais que isto, sem fé, não se pode falar em existência autêntica.

No *Pós-Escrito*, Johannes Climacus elabora uma crítica à filosofia de seu tempo. Evocando Sócrates, o autor critica a filosofia tal como estava em seu contexto, pelo fato de que, esta havia perdido de vista, aquilo que deveria ser o objeto central do fazer filosófico: o homem. Enquanto estava emaranhada por preocupações de cunho especulativo e abstrato, Climacus quer reconduzir a filosofia ao âmago de sua preocupação originária: o problema humano. Pensar a relação homem-absoluto, na dinâmica da fé, significa, especificamente, lidar com a questão da sua existência. Climacus acusa a filosofia de se ocupar de questões abstratas, de imiscuir o homem para reflexões sobre o mundo que o cerca, enquanto, este se torna alheio a si mesmo.

De semelhante modo, Climacus critica o pensador ocupado em demasia com o histórico-universal, com aquele que se torna perito na história da humanidade, nos acontecimentos históricos, enquanto “esquece-se de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2016, p.33). Climacus contrapõe-se ao seu tempo, enquanto este tem, no racionalismo e no cientificismo, os dispositivos para solucionar os problemas que cercam o homem, para nosso autor, *é somente a fé* o mecanismo capaz de trazer o homem para dentro de sua realidade efetiva, quer dizer, para dentro de si mesmo.

Observamos que o nosso autor, entretanto, não está inferindo que a experiência da fé não poderia ocorrer ao homem que pertença aos quadros de dada instituição, como por exemplo aquele que participa do culto, da missa, dos ritos etc. A questão refletida e indicada pelo autor vai mais além, quer mostrar a necessidade da existencialidade na experiência com o Absoluto que transcende à exterioridade. Ou seja, o encontro real com o Absoluto, no entender do autor, somente ocorre autenticamente, em sua realidade efetiva, subjetiva. É assim que, para o autor, o homem aparentemente religioso pode jamais ter tido a experiência autêntica da fé (encontro com o Absoluto), era o caso dos escribas e fariseus (religiosos, doutores da Lei) destacados nas narrativas do Novo Testamento, enquanto aqueles que jamais tenham pisado em um ambiente institucionalmente “sagrado”, tal como Abraão e Moisés em uma montanha, possam ter, de fato, vivenciado a realidade do Absoluto no voltar-se para si mesmo, na sacralidade de sua interioridade.

Se, para o racionalismo-cientificista, a realidade efetiva é o objeto que o homem tem diante de si, Climacus conceitua como realidade efetiva “a interioridade infinitamente interessada no existir” (KIERKEGAARD, 2016, p.40). Saber sobre o mundo que o cerca, enquanto nada sabe sobre o mundo interior que o constituiu, para Climacus, é um nada saber do homem. É essa leitura que o autor faz de seu tempo. Enquanto sabedor do mundo que o rodeia, consciente de sua alienação (pela influência de Marx) quanto ao mundo industrial que

o domina, o homem estava, contudo, alheio de si mesmo, quer dizer, de sua realidade efetiva. Portanto, para Climacus, o homem havia se massificado, mas sua empreitada é na tentativa de tornar o homem um existente. Existente para Climacus é aquele que se individua. Sem individuar-se, o homem, ainda, é desesperado. Como pondera o autor, “sujeito individual é [aquele] consciente do que reside dentro dele, a única realidade efetiva” (KIERKEGAARD, 2016, p.34).

Assim, fé, para Johannes Climacus, tem um sentido profundamente existencial e comprometido com a realidade efetiva, quer dizer, a fé não é um tipo de crença numa divindade, que torna o homem alheio ao mundo, à realidade e a si mesmo, pelo contrário, a fé coloca o homem com os pés no chão da realidade, e vai além, tem como objetivo tornar o homem descobridor de si mesmo. Para Climacus, a fé tem um profundo compromisso antropológico, quer dizer, em tornar o homem estudioso, buscador e desbravador de si próprio.

Uma questão que surge é: como o homem pode, no entender dos pseudônimos kierkegaardianos, se tornar um buscador e desbravador de si mesmo? Qual seria o caminho percorrido, no terreno da sua existência, para conseguir tal feito? É de importância seminal, lembrarmos-nos de que, na filosofia kierkegardiana, a categoria *individuo* salta em relevo em todas as suas obras (autorais ou pseudônimas), quer dizer, na contramão de uma época (século XIX) em que o homem está sendo pensado abstratamente, como um gênero ou de modo massificado (Kierkegaard utilizava a expressão *en masse*), o pensador nórdico objetiva colocar a categoria da subjetividade em relevo; pensar o homem na sua realidade efetiva, que, para ele, era a interioridade. Assim, sua proposição de busca e desbravamento de si mesmo ou do si-mesmo, entendido como aquele eu autêntico que somente se realiza no encontro com o Absoluto, é uma tarefa de importância cardinal.

A partir dessa compreensão, em primeiro lugar, a solidão, tem um lugar de destaque em tal caminho ou processo. Pensando em uma sociedade que cada vez mais diluía sua individualidade na multidão, que se esquecia de si mesmo na identificação com grupos, partidos e militâncias, em que a individualidade era anulada pela pertença a uma agremiação ou massa, a disposição para a solidão (talvez hoje, solitude) era imprescindível para o filósofo danês. Anti-Climacus, inclusive, aponta que a solidão é uma necessidade inerente ao ser humano, que, inevitavelmente, o assalta em dado momento: “toma-o muitas vezes uma necessidade de solidão, tão vital para ele como respirar e dormir. Que mais intensamente do que o comandar gente ele tenha essa necessidade vital, é nele outro indício de uma natureza mais profunda” (KIERKEGAARD, 2010, p.86).

Anti-Climacus critica o homem de seu tempo: “a nossa época, com sua sempiterna sociabilidade, treme de tal modo ante a solidão, que não sabemos (que epigrama!) servir-nos dela” (KIERKEGAARD, 2010, p.86). E indica a necessidade da solidão como imprescindível para essa busca, esse desbravamento que o interpela. É na solidão que, para o autor pseudônimo, o homem que vive fugindo de si mesmo, encontrando na massa o escapismo para não lidar consigo próprio, pode então enfrentar-se, refletir e notar sua interioridade que o convida a se saber na existência. Anti-Climacus está convencido de que “esse é precisamente o caminho a percorrer, que te conduzirá, pelo desespero do eu ao teu verdadeiro eu” (KIERKEGAARD, 2010, p.87).

Na solidão, Vigilius Haufnienses observa que está um elemento fundamental, a saber, a *disposição de transcender a imediatidade*. A imediatidade diz respeito à vida do homem esteta que lida, direta e unicamente, com o gozo, o prazer, a satisfação sensual dos seus desejos imediatos. Como é o caso dos personagens de *O Banquete*. A imediatidade carece, de modo imprescindível, do outro, que media a realização dos desejos sensuais. O homem da imediatidade não quer lidar consigo mesmo, não quer refletir sobre suas angústias, quer superá-las nos paliativos do prazer. Em contrapartida, no homem disposto à solidão — cujo exemplo maior é oferecido por J. De Silentio em *Temor e Tremor*, a saber, Abraão — é notável a coragem de lidar com sua própria interioridade, de voltar a si mesmo, durante o tempo necessário, no “abandono” da sociabilidade. Haufnienses pondera “observemos agora um gênio religioso, isto é, um gênio que não deseja parar em sua imediatidade. Se, alguma vez, há de chegar a se voltar para o exterior, isso é para ele um problema para mais tarde. A primeira coisa que ele faz, entretanto, é voltar-se para si próprio [...] com efeito, quando se volta para si próprio, volta-se *eo ipso* para Deus” (KIERKEGAARD, 2013, p. 112-113).

A solidão é pressuposto fundamental para o encontro de si-mesmo. Sim, é na fé que, para os autores pseudônimos, o homem encontra sua autêntica identidade. A dimensão da fé abarca, fundamentalmente, a solidão, quer dizer, a solidão do homem que se torna indivíduo na coragem de renúncia à multidão; voltar-se, corajosa e solitariamente, para si mesmo, para sua interioridade, para encontrar sua transcendência no encontro com aquele que é o Transcendente. Por isso, pondera J. Climacus, “a decisão da subjetividade e o retorno para dentro de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.121) é essencial no caminho do homem que quer descobrir-se, desbravar-se.

J. De Silentio atrela essa disposição corajosa para a solidão à resignação, em suas palavras “resignação infinita” (cf. 2012, p. 52). Aliás, para o autor,

a resignação é o último estágio que antecede à fé, visto que ninguém a atinge sem ter efetuado previamente esse movimento; pois é na resignação infinita que, antes de qualquer coisa, tomo consciência de meu valor eterno, e só então pode-se alcançar a existência deste mundo pela fé (KIERKEGAARD, 2012, p.53).

A resignação pressupõe, obrigatoriamente, no entender do autor, a solidão. Estão amalgamadas, interligadas. É um percurso “natural” a necessidade de afastar-se para encontrar-se; resignar-se para se saber. Consoante J. De Silentio:

quem se resignou infinitamente a si mesmo se basta [...] a resignação infinita implica paz e repouso; aquele que a quer, aquele que não se diminuiu rindo-se de si mesmo, pode realizar a aprendizagem deste movimento, certamente doloroso, porém que encaminha para a reconciliação com a existência (KIERKEGAARD, 2012, p.52).

Em *A Doença Mortal*, *Anti-Climacus*, em sinergia com *Johannes Climacus*, nos aponta o duplo-movimento que abarca a fé. Deve-se lembrar da tensão que o homem desesperado está, quer dizer, sem conseguir realizar a harmonia do paradoxo que é (finito- infinito; liberdade-necessidade etc.), por estar divorciado do Absoluto. É aqui que a fé se impõe como elemento fundamental. Segundo Jonas Ross (2021, p.68-69), “o que falta no desesperado é precisamente a fé. Assim, se o desespero é a desarticulação do si-mesmo e de seu sentido, a fé é o que opera a rearticulação do si-mesmo e de seu sentido”.

Já sabemos que Kierkegaard, tanto quanto seus pseudônimos, admite o pressuposto antropológico cristão, quer dizer, aceita o homem como criação divina, portanto, incompleta e irrealizada sem seu criador. Logo, é somente a fé, a solução para a tensão da existência, porque é a fé que torna o homem, de fato, no entender do autor, existente. Ross (2021, p.69) explica a razão de “Kierkegaard parte do pressuposto de que Deus é a base da síntese de finitude e infinitude”. E qual o dispositivo exclusivo, segundo o autor, para a relação com Deus? A fé. A lógica é esta, sem fé não se encontra Deus, sem encontrar Deus, o homem não encontra a si-mesmo, permanecerá um devir, um vir-a-ser que nunca chega a ser, portanto, desesperado.

Se poderia objetar, mas a fé é um ato que me pertence, sobre a qual eu possa decidir com minha vontade? Não é uma graça de Deus? Se for graça divina (como quer a fé cristã invocada por Kierkegaard), toda a reflexão proposta não seria uma discussão incongruente? Não. Alguns elementos precisam estar claros na filosofia kierkegaardiana, para não incorrerem em uma compreensão distorcida desta. Em primeiro lugar, os pseudônimos kierkegaardianos não têm uma perspectiva determinista fatalista em relação à fé, quer dizer,

na contramão de um calvinismo supralapsariano¹³, é visceral na filosofia kierkegaardiana a liberdade. Como notado já na página inicial de *A Doença Mortal*, Para Anti-Climacus, o homem é uma síntese, tal categoria implica a dinâmica da condição humana que abarca em si aparentes contradições, mas que o autor as entende como paradoxos, isto é, realidades distintas, mas que existem (e podem ou devem existir harmonicamente). Portanto, o autor define o homem como “liberdade e necessidade” (KIERKEGAARD, 2010, p.25).

A construção da filosofia existencial de Kierkegaard parte da liberdade como pressuposto seminal. Assim, a fé, nesse contexto, não é entendida como um elemento determinista, no sentido de que a dádiva da fé não anula a graça da liberdade. Ao contrário, como aponta Haufnienses “a escravidão do pecado decerto não é liberdade” (KIERKEGAARD, 2013, p.141), quer dizer, para o autor, é a ausência de fé que implica a ausência de liberdade. O homem sob a égide do pecado, esse sim, é entendido pelo autor como o sujeito que não dispõe de liberdade. Se apela a Paulo em quem é apontado que, na condição pecaminosa, o homem está escravizado (cf. Cl 2,13-14), cegado (cf. II Co 4,4) e, mais radicalmente, dito “morto em seus pecados” (Ef 2,1-2). Lutero (em quem Kierkegaard bebe constantemente), em sua obra *Nascido Escravo*, questiona como um homem cuja definição bíblica é de alguém *morto em seus pecados* pode ser caracterizado como livre? Sem a luz da fé, infere o reformador, o homem está obscuramente escravizado em sua condição de pecaminosidade. Retomando, ainda, Santo Agostinho em suas *Confissões*, a aparente liberdade do homem sob a égide do pecado é a ilusória “liberdade de prisioneiro” (Cf. CONFISSÕES, Livro I). Na esteira desses pensadores, é o que afirmam os pseudônimos kierkegaardianos.

A tradição cristã se utiliza da metáfora luz e trevas para descrever tanto a condição do homem imbuído de pecado quanto daquele atravessado pela fé. Logo, é na escuridão da sua pecaminosidade que o homem não dispõe de liberdade. De outro lado, Haufnienses acentua a fé como o agente que torna o homem livre, mais que isso, a fé potencializa a liberdade em seu sentido mais profundo. Assim, na filosofia kierkegaardiana, o homem, que na fé reconhece a “necessidade” do Absoluto, não tem na fé uma instância que lhe impõe o mergulho no Absoluto. Deve-se lembrar de Paulo que afirmava “Cristo nos chamou para a liberdade” (cf. Gl 5,1). Haufnienses, ainda, recordaria o próprio Cristo que, ao iluminar seus ouvintes com a

¹³ O supralapsarianismo, grosso modo, é uma linha de interpretação hermenêutica dentro do calvinismo que entende a relação Deus-homem, pautada em uma dupla predestinação, quer dizer, radicalmente anulado o arbítrio humano, a existência é pautada em uma fatalista determinação divina. Isso abarca, inclusive, o âmbito soteriológico, quer dizer, Deus já determinou aqueles que serão salvos, tanto quanto aqueles destinados à danação eterna.

luz da fé, não lhes impõe ou determina, mas lhes abre, no dinamismo da liberdade evangélica, a possibilidade de escolher “se alguém quiser venha a mim” (cf. Mc 8,34). Logo, sim, a fé dada pelo Absoluto, é uma graça recebida, mas isso não implica um mecanismo determinista que impõe ao homem a vida da fé, que anula nele as possibilidades e as vontades.

A fé não é um encontro do Absoluto e de si-mesmo, cujo preço seja a alienação total e definitiva da finitude. Como indicamos o conceito de fé, para Climacus, possui uma singularidade, que é a ideia de duplo-movimento. Em *Temor e Tremor*, Johannes de Silentio traz uma profunda reflexão sobre a vida de Abraão. Neste ícone da tradição judaico-cristã, está materializado o duplo-movimento que abarca o homem da fé. De Silentio nos chama a atenção para a fé de Abraão, isto é, nos mostra que a fé do patriarca não estava projetada em um mundo pós-morte, em uma realidade que haveria de vir; Abraão não se fundamentou em uma esperança supranatural para a decisão de entregar seu filho Isaque. Não entrou na lógica do sacrifício de algo terreno pela conquista de uma recompensa celestial. Abraão, que antecede o advento do cristianismo, não tinha em si o conceito de “céu” ou “paraíso”, como os termos ganharam significado na teologia cristã posterior. Portanto, a fé de Abraão não se pauta em um sentimento de barganha com o Absoluto.

Johannes de Silentio aponta que a fé de Abraão é um paradoxo. Ela lida com realidades aparentemente contraditórias, entretanto, não as coloca em tensão, antes, harmoniza-as. Esse é o trunfo da fé de Abraão, harmonizar o finito e o infinito, sua liberdade e a necessidade, o temporal com o eterno. Esse é o duplo-movimento que está no interior da fé e que a torna singular. Ao usar de sua liberdade para escolher obedecer a Deus, Abraão renuncia a finitude, todavia, ao renunciar a finitude para encontrar o infinito, Abraão realiza, então, o “salto da fé”, quer dizer, na renúncia do finito conquista o infinito, não para abandonar definitivamente a finitude, mas para reconquistá-la a partir do infinito. No entender de Jonas Ross, esse é o duplo-movimento provocado pela fé “afastar-se de si mesmo na infinitização do si-mesmo, e infinitamente retornar a si mesmo na finitização” (ROSS, 2021, p.70).

De Silentio, em sua reflexão sobre a caminhada de Abraão rumo a Moriá, destaca que o patriarca disse aos seus criados: “esperai aqui com o jumento; eu e o menino vamos lá mais adiante e, depois que tivermos adorado, voltaremos a vós” (Gn 22, 4-5). O detalhe, que destaca De Silentio, é que Abraão estava seguro de que ele e Isaque retornariam. A trama dessa narrativa aponta que Deus não estava interessado no sacrifício de Isaque, mas na decisão do patriarca, quer dizer, em provar Abraão quanto à fé. O que está em questão não é a imolação de Isaque em Moriá, aquilo que parece ser o crucial da narrativa, na verdade é

secundário, o ponto chave é a decisão pela qual Abraão é provocado. Ao escolher a renúncia ao finito (simbolizado por Isaque), Abraão já havia sido aprovado, o sacrifício de Isaque já estava dispensado. Ross (2021, p.75) aponta que “a fé não é o abandono da finitude, da realidade concreta e temporal. O duplo-movimento envolve esse retorno paradoxal à temporalidade e à finitude”.

A narrativa de Abraão, segundo indica De Silentio, desvenda o intuito da fé. Não é um abandono definitivo da realidade, não é uma alienação da finitude, não é um delírio sugerido por uma coletividade histórica. Como aponta Ross (2021, p.76), “o que caracteriza a fé, portanto, não é um abandono da realidade, mas uma resignificação da realidade”. É o que Abraão faz, na decisão solitária de sua interioridade, decide renunciar a finitude para conquistar o infinito, mas, conquistando o infinito, retoma a finitude para resignificá-la a partir do infinito. A fé, desse modo, não torna o homem alienado, pelo contrário, o compromete com a finitude, com a realidade, todavia, a resignificando. Superado o desespero da finitude, o homem da fé, que conquistou o infinito, torna existência o lugar do paradoxo harmônico.

J. De Silentio questiona: se Abraão não tivesse dado o salto da fé, teria encontrado o Absoluto? Teria encontrado a si-mesmo? Seria ele o pai da fé? Seria o homem lembrado por ter renunciado ao finito para ganhar o infinito? Estaria ele nos anais da história e da filosofia? Não foi a lógica ou a moral, mas a fé que conduziu Abraão ao Absoluto, ao si-mesmo, a se tornar aquele homem que deveria ser, mas possível somente no salto da fé. A fé, segundo De Silentio, foi o que tornou Abraão um existente. Para Johannes Climacus, “existir significa, porém, em primeiríssimo lugar, ser um indivíduo particular” (KIERKEGAARD, 2016, p.41). Na decisão pelo salto da fé, Abraão se singularizou, se individuou, tornou-se o si-mesmo. E o que é o si-mesmo, afinal? Segundo Anti-Climacus (2021, p.69) “o si mesmo é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si- mesma, o que só deixa realizar na relação com Deus”.

E. Comunicação divina e subjetividade

J. De Silentio tem em Abraão a figura central do homem que se relaciona com Deus. Contudo, uma eventual questão pode surgir, a saber, em nós, “mortais comuns”, onde ocorre essa comunicação direta de Deus, para que possamos ter fé? Não seria, por exemplo, só na aceitação da *Sola Scriptura*, que, por sua vez, é conservada e transmitida pela Igreja?

J. Climacus nos indica uma resposta a partir de sua definição do que é o próprio cristianismo “cristianismo é espírito. Espírito é interioridade. Interioridade é subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p.38). No entender do autor, o lugar específico onde ocorre o fenômeno do cristianismo, quer dizer, o encontro eu-Absoluto se dá na interioridade humana. Portanto, a despeito dos elementos rituais, litúrgicos e cerimoniais que fazem parte da cristandade (como o autor costumava se referir), o “Cristianismo do Novo Testamento” (como denominava os pseudônimos kierkegaardianos) é um evento experimentável e verificável, em sua dimensão mais profunda, a saber, na subjetividade humana. É daí que advém o postulado que “a subjetividade é a verdade” (KIERKEGAARD 2013, p.2014) ¹⁴. Não significa como equivocadamente se interpretou na filosofia kierkegardiana, que haja uma pluralidade de verdades e que cada individualidade deva procurar a sua, ocorrendo, assim, uma relativização da verdade.

J. Climacus está indicando que a experiência da verdade somente é vivenciada em sua subjetivação na interioridade de cada individualidade. É por isso que o mesmo autor aponta o cristianismo como uma “comunicação existencial” (KIERKEGAARD, 2016, p.324), quer dizer, sem negar os postulados doutrinários do cristianismo¹⁵, mas o *ser cristão*, segundo o autor, não está na confissão intelectual de um conjunto de dogmas, mas na experimentação da verdade que ganha existencialidade na subjetividade do homem que mergulhou na verdade encarnada.

Se o cristão admite, de um lado, por exemplo, a declaração de fé na objetividade da Sagrada Escritura como “divinamente inspirada” (cf. II Tm 3,16); não se admite, de outro, na perspectiva dos autores pseudônimos, que o encontro com o Absoluto se dê, no sentido mais profundo, ao simplesmente confessar a fé em dogmas (ou mesmo na Sagrada Escritura). A fé não é vivenciada autenticamente no encontro de um livro ou na reprodução de um rito, mas no encontro da verdade encarnada que se torna verdade interiorizada. O esforço do autor, portanto, é no sentido de mostrar que o ponto seminal da fé está na relação pessoal do indivíduo com o Absoluto, e que isto, definitivamente, não carece de nenhuma mediação objetiva. Como apontaria o autor, se o encontro do homem com o Absoluto ou, dito de outro modo, se a comunicação do Absoluto com o homem somente se desse mediado pela Igreja ou pela Sagrada Escritura, então isso implicaria que aqueles que se encontraram com a

¹⁴ Observamos que, no capítulo 3, seção B, nos dedicamos, especificamente, a falar mais sobre a temática cristianismo e verdade subjetiva.

¹⁵ Como apontado mais detalhadamente no capítulo 3, seção B, este não é o objetivo dos pseudônimos kierkegaardianos. Como ponderou Gouvêia, o intuito de Kierkegaard não era reformar os dogmas cristãos, era reformar o homem que se pensava ser cristão (cf. GOUVÊIA, 200, 99-100).

mensagem de Cristo no século I, quando ainda não havia a Igreja (como esta se modulou a partir do século IV) ou quando ainda não se estabelecera um cânon e a definição da Sagrada Escritura, não foram, de fato, comunicados por Deus? Deus estaria limitado, assim, a se comunicar com o homem unicamente por um dispositivo objetivo? Estaria Deus reduzido (assim como sua comunicabilidade) à objetividade da Igreja, da Sagrada Escritura ou dos dogmas? Assim, em qualquer lugar onde não houvesse Igreja ou não houvesse chegado a Sagrada Escritura o homem estaria, danadamente, impossibilitado de ser comunicado por Deus?

J. De Silentio em *Temor e Tremor* não pinta o quadro de Abraão como uma entidade supra-humana, exatamente ao contrário, quer acentuar a humanidade do velho patriarca, seus temores, tremores, angústias e conflitos existenciais. É a própria narrativa que evidencia a comunicabilidade de Deus ao homem, a saber, não foi mediado por uma instituição, não havia um livro sagrado, tampouco, conforme mostra o Gênesis, houve qualquer manifestação espetacular de Deus. O que o texto mostra é que “Disse Deus a Abraão” (cf. Gn 22,2). Nesse episódio, J. De Silentio nos dá a entender que a comunicabilidade de Deus ocorreu do modo mais “comum” e possível a qualquer um de nós: na interioridade de Abraão. J. Climacus pondera que “a fé é justamente [...] paixão infinita da interioridade” (KIERKEGAARD, 2013, p.215). Está anunciado, para os pseudônimos kierkegaardianos, justamente na interioridade onde ocorre a comunicabilidade do Absoluto com o homem.

F. Pecado e Fé

Kierkegaard tanto quanto os autores pseudônimos insistem em que o homem precisa dar o salto da fé, quer dizer, na sua liberdade escolher pela necessidade que o convida a voltar-se para dentro de si mesmo, onde na interioridade estará o caminho que o conduzirá à transcendência. Transcendência que não torna o homem alheio ao mundo, antes, é o dispositivo crucial para que este possa ressignificar o mundo que o cerca. *Religião*, para esses autores, indica a necessidade de reconexão, portanto, pressupõe um elo perdido, um rompimento ocorrido. É nesse sentido que *pecado* tem uma significação em Kierkegaard e nos autores pseudônimos que precisa ser destacada.

Johannes Climacus já chamou a atenção para o fato de que “o objeto da fé não é uma doutrina” (KIERKEGAARD, 2016, p.41), quer dizer, sua forma de compreender as implicações da fé, no seio do cristianismo, é divergente da cristandade luterana oficial no século XIX. Para Climacus, pecado não diz respeito ao descumprimento de um conjunto de

mandamentos, dogmas e regras. Usando a metáfora de Gn 3, não implica “não comer do fruto proibido”. Segundo Climacus, o pecado antecede o ato de “comer o fruto proibido”, quer dizer, o casal primordial pecou ao tomar a decisão de divorciar-se do Absoluto, ao negarem-se ser um com o Criador e usarem de sua liberdade para seguirem seus próprios caminhos independentes dele, aí então pecaram. *Pecado*, portanto, significa, em seu sentido mais profundo, separação ontológica do Absoluto.

France Farago (2011, p.109) observa que “é necessário identificar a separação como condição original do homem; separação do eu de si mesmo, do eu em relação aos outros, do eu em relação a Deus”. Essa separação ontológica do Absoluto (pecado) incorre na separação de si mesmo, e mesmo, na separação em relação aos outros. É por isso que desespere, na percepção dos autores pseudônimos, desemboca na tensão, no sentimento de um elo perdido.

Para Theodor Adorno, o pecado, no sentido kierkegaardiano, toca diretamente na questão do sentido. Segundo constata, as consequências ontológico-existenciais do pecado, no homem desesperado, são percebidas pelo “sentido perdido na História” (ADORNO, 2010, p.71). É o drama, já apontado, do homem no estádio estético e ético, ou seja, aqueles que sentindo o não sentido da existência, buscam significá-la ao seu modo, desesperadamente, sem que consigam plenamente. Nesse ponto Adorno pondera que, na filosofia kierkegaardiana¹⁶, a todo o momento, se aponta para uma “ontologia transcendente”.

Segundo Adorno, ontologia transcendente significa que “a interioridade assume a luta consigo mesma” no ímpeto de encontrar não *um* sentido, mas *o* sentido. Logo, a “transcendência é procurada na imanência”. Para Adorno, “o conceito kierkegaardiano de existência não equivale ao mero ser-aí, porém, a um conceito que movendo-se em si mesmo, apodera-se do sentido transcendente” (ADORNO, 2010, p.160). Tal conceito se torna mais claro quando aplicado na análise dos três estádios kierkegaardianos. Nos estádios estético e ético, é o próprio homem que produz sentido para sua existência, mesmo que no esforço de transcender-se. Para Kierkegaard, sua empresa é fracassada porque continua desesperado. Assim, é no estádio religioso que o homem encontra não *um*, mas *o* sentido. É nesse estádio que, para Kierkegaard, tanto quanto para os autores pseudônimos, uma ontologia transcendente singularmente é efetivada. Portanto, uma ontologia transcendente significa o encontro do sentido posto pelo próprio Transcendente (Deus).

¹⁶ Adorno, mesmo reconhecendo a polifonia em Kierkegaard, não tem a preocupação em distinguir, necessariamente, os pensamentos de Kierkegaard em suas obras autorais, das pseudônimas. É comum Adorno remeter o pensamento de um autor pseudônimo, atribuindo-o ao próprio Kierkegaard.

Daí a exclusividade do estágio religioso como antídoto à doença mortal do homem. Por isso, para Anti-Climacus, “o contrário do pecado é a fé” (KIERKEGAARD, 2010, p.108). Enquanto, no sentido dogmático, a oposição ao pecado é a virtude (ou a santidade); no sentido ontológico-existencial, com que os autores pseudônimos trabalham, a fé é a oposição ao pecado¹⁷. Considerando que pecado é divórcio do Absoluto, somente a fé, é a reconciliação, o dispositivo que permite o *religere*.

Os estádios estético e ético não resolvem o problema do pecado. Por isso, os pseudônimos apontam, exclusivamente, para o estágio religioso. O estágio religioso é aquele governado pelo signo da fé. É somente na fé, que, para tais autores, se soluciona o problema do pecado. Como anota Farago, na filosofia kierkegaardiana, fé significa “núpcias do espírito com Deus que permite a uma pessoa nascer para sua mais profunda singularidade” (FARAGO, 2011, p.117). O estágio religioso abarca o sentido mais profundo do que significa religião. Ademais, engloba, ainda, o próprio encontro do sentido mais profundo da própria existência humana, constantemente perturbada pelo problema do não sentido.

Para Adorno, a espiritualidade, isto é, a dimensão da fé é aquela exaltada na filosofia kierkegaardiana, porque somente nela o problema humano em sua preocupação mais aguda (interioridade-transcendência) se resolve. Como pondera, “a espiritualidade [...] é função que em si encerra o sentido” (ADORNO, 2010, p.163).

A. Pecado e desespero

A relação pecado e desespero é abordada pelo pseudônimo Anti-Climacus tomando como caminho de interpretação uma perspectiva existencial, portanto, como ocorre em cada abordagem do pensador nórdico, conceitos que, tradicionalmente, são compreendidos de modo ortodoxo com base na tradição cristã predominante, seja no catolicismo ou no protestantismo, ganham uma nova dimensão de interpretação e compreensão. É o caso do pecado, grosso modo, a tradição cristã, com base na narrativa de Gênesis 3, associou o pecado ao âmbito moral, quer dizer, uma vida de pecaminosidade significa, portanto, um modo de viver imoral, antiético e que fere uma norma de conduta dada de modo valorativo pelas virtudes cristãs.

Não é a partir dessa ótica que o pseudônimo kierkegaardiano lida com o pecado. A começar pela compreensão de que o pecador, no entender do autor, não é um imoral, mas sim,

¹⁷ Na seção seguinte, abordamos, especificamente, a compreensão kierkegaardiana sobre o pecado.

um fugitivo. Significa que a pecaminosidade não é compreendida como a infração a um conjunto de virtudes sacralizadas pelo cristianismo, mas a ausência de uma relação do homem com o Absoluto. Pecador, portanto, não é aquele que vive de modo imoral, mas aquele que vive de modo fugitivo em relação ao Criador. Logo, o pecador é um homem desesperado, não porque tem o peso dos seus pecados atordoando sua consciência, mas porque não consegue encontrar a si mesmo na existência e não é capaz de harmonizar a tensão inerente à condição do homem divorciado de Deus.

Segundo Anti-Climacus, pecado aponta para a nossa condição que “perante Deus ou com a ideia de Deus, desesperados, não queremos, ou queremos ser nós próprios” (KIERKEGAARD, 2010, p.101). Como de praxe, a abordagem do pecado está alçada ao âmbito da existencialidade. O pecador é o existente que nega a existencialidade proposta a ele, de modo singular, pelo Absoluto. Por conseguinte, tal homem caracteriza-se como um homem em desespero. Pecado, na filosofia kierkegaardiana, em seu sentido mais profundo, não implica quebrar mandamentos, mas negar uma relação pessoal com o Absoluto, a quebra de mandamentos ou uma vida imoral é, apenas, a consequência inevitável disto.

A narrativa de Gênesis 3, na tradição cristã, texto seminal para a compreensão do *pecado original*, é, portanto, interpretada de outro modo pelo pseudônimo kierkegaardiano. Para o autor, o casal primordial não pecou quando “comeram do fruto” (cf. Gn 3,6-7), mas quando se recusaram à comunhão quotidiana com o Criador, quer dizer, o comer do fruto foi, apenas, a consequência de uma relação que estava rompida na própria subjetividade do casal primordial ao rejeitar a manutenção do elo com Deus para ouvirem suas próprias concupiscências. No entender do autor, aquilo que tradicionalmente se entende por pecado era, apenas, a consequência externa de uma decisão subjetiva que a precedia, a saber, romper com o Absoluto, não querer ser nele. Assim, para o autor, pecado não é uma categoria da carnalidade, pelo contrário, como pondera “pecado, precisamente, é uma categoria do espírito” (KIERKEGAARD, 2010, p.106). Por “do espírito” deve-se entender, da subjetividade, interioridade.

A evidência disto é que, para o autor, pecado não é o oposto de virtude, é o oposto da fé. Segundo Anti-Climacus, “demasiadas vezes se esquece que o contrário do pecado de modo algum é a virtude [...] o contrário do pecado é a fé” (KIERKEGAARD, 2010, p.108). Por isso, o oposto de pecado não está, em primeiro lugar, em uma vida eticamente virtuosa, mas em uma vida relacional de fé. Assim, a fé está definida pelo autor “ora, crer é: sendo nós próprios e querendo sê-lo, mergulhar em Deus através da sua própria transparência” (KIERKEGAARD, 2010, p.108).

CAPÍTULO 3

A RELAÇÃO DESESPERO E FÉ

Objetivou-se, neste trabalho, investigar a relação desespero e fé na filosofia de Søren Kierkegaard, seja em sua obra autoral ou pseudônima. Recordamos que o conceito de desespero, na obra kierkegaardiana, é complexo e, portanto, não tem um significado uníssono. A partir dos autores pseudônimos compreendemos que desespero tem, ao menos, três significados que apesar de diferentes, são harmônicos.

Primeiro desespero é identificado como a doença mortal. Na obra que leva este título, *Anti-Climacus* nos aponta que desespero, no sentido que quer dar, não se vincula às circunstâncias adversas com que o homem lida ao longo de sua vida, circunstâncias estas, de cunho temporal, material, exterior a ele. Pelo contrário, desespero está exclusivamente ligado à espiritualidade. Significa que, para o autor, o desespero é a doença da alma cuja origem é o divórcio do Absoluto, quer dizer, desespero é o que *Anti-Climacus* chama de enfermidade espiritual. Assim, uma vida aparentemente feliz, tranquila e nababesca, não significa, na perspectiva de *Anti-Climacus*, uma vida *realmente* feliz, ou, na terminologia que usa *saudável*. Como pondera Jonas Ross (2021, p.62-63): “que uma pessoa viva tranquilamente em seus afazeres diários, como bom cidadão, bom pai ou boa mãe etc., pode significar, por exemplo, que essa pessoa negou a infinitude que a constitui e fixou-se na mera finitude, instaurando o desespero”.

As categorias infinito-finito são premissas fundamentais na filosofia kierkegaardiana. Infinito está intrinsecamente ligado à relação com o Absoluto. Finito diz respeito à realidade temporal. Apesar da distinção entre ambas, não são contraditórias, pelo contrário harmônicas. Para *Anti-Climacus*, o homem que vive na finitude inconsciente (esteta) ou indiferente (ético) à infinitude está adoecido, desesperado. Logo, é nesse sentido que uma vida na finitude permeada de prazeres e confortos em nada significa a saúde espiritual, o bem-estar da alma humana. Uma vida que não está significada na finitude pela infinitude, no entender do autor, é adoecida. Adoecido espiritualmente, independente de como esteja sua vida finita, o homem é desesperado.

Segundo, desespero indica uma tensão na síntese. Por síntese, *Anti-Climacus* entende dois polos aparentemente contraditórios, cujo objetivo é a harmonização. Segundo o próprio

autor, “síntese é a relação de dois termos” (KIERKEGAARD, 2010, p.25). É tarefa do homem a realização do si-mesmo, o si-mesmo é justamente a harmonização da síntese, quer dizer, o homem só torna si-mesmo, no entender do autor, quando consegue harmonizar o finito- infinito, a temporalidade-eternidade, a liberdade-necessidade, antes que isso ocorra, segundo o autor o “si-mesmo (ou eu) não existe ainda” (KIERKEGAARD, 2010, p.25). A tensão se evidencia na vida humana. Ao notarmos que o homem massivamente opta por um em detrimento do outro. No caso do homem *sem fé*, se observa a renúncia ao infinito, eterno, à necessidade pela liberdade. De outro lado, o homem de fé pode incorrer no erro de renunciar à finitude, à temporalidade, à liberdade. Para Anti-Climacus, ambos permanecem desesperados, quer dizer, em tensão, pois não conseguirão realizar a harmonia. Ainda estão na condição de vir-a-ser, não se tornaram ainda, o si-mesmo.

Nesse segundo aspecto, desespero é *não* tornar-se si mesmo. Johannes de Silentio nos trouxe como exemplo o *cavaleiro da fé*. Este não é aquele que renuncia em definitivo o finito. É aquele que renunciando ao finito para alcançar o infinito, retorna à finitude para ressignificá-la a partir do infinito. Como pontua Ross (2021, P.57), “Kierkegaard elabora tanto uma descrição do desespero, em suas diferentes facetas, quanto pensa a possibilidade de superação do desespero no processo de tornar-se si mesmo, a síntese corretamente efetivada”. O que Ross chama de *a síntese corretamente efetivada* é exatamente essa harmonização dos polos distintos que constituem a condição do homem.

Todavia, um elemento fundamental nesse segundo aspecto é a impossibilidade de o homem realizar a síntese autonomamente. Isto porque, segundo Anti-Climacus, o homem não é uma síntese que se autocriou. Não é uma relação originada do nada, *ex nihilo*, antes, é uma relação criada por outro¹⁸. Desse modo, o autor aponta “a incapacidade de, pelas suas próprias forças, o eu conseguir o equilíbrio e o repouso, isso não lhe é possível, na sua relação consigo próprio, senão relacionando-se com o que pôs o conjunto da relação” (KIERKEGAARD, 2010, p.26). Novamente, lidamos com o ponto seminal da filosofia kierkegaardiana, a saber, a relação eu-Absoluto, quer dizer, apesar da liberdade dada ao homem, e sua tentativa de tornar-se si mesmo, o que faz o homem esteta (inconscientemente) e o ético (conscientemente), o homem é incapaz de ter êxito na harmonização da síntese, sem estar vinculado com o Absoluto. O homem que não realizou a harmonização, que não teve êxito na tarefa de tornar-se si mesmo, segundo Anti-Climacus, está em desespero. Vive espiritualmente adoecido e sente, na sua finitude, a tensão, a angústia, o tormento de não ser.

¹⁸ Lembramos que Kierkegaard, tanto quanto seus pseudônimos admitem os pressupostos da antropologia-teológica cristã. Assim, convicções como a criação divina do homem estão explícitas em sua filosofia.

Terceiro, desespero implica uma falta de sentido absoluto. A questão do *sentido* está explícita na reflexão sobre o desespero em Kierkegaard. Devemos nos atentar ao fato de que o desespero não é trabalhado como categoria conceitual cuja reflexão se restrinja ao âmbito especulativo. Para tais autores, a existência é a realidade experiencial do sujeito, dá-se na dimensão da interioridade. Quando se aborda a questão do desespero, se tem em consideração a própria realidade subjetiva do homem. Falar sobre falta de sentido significa aludir ao vazio existencial que atordoa a vida humana.

Kierkegaard aponta a condição do homem desesperado (mortalmente adoecido), a saber, tem a falta do sentido absoluto. Acentuamos o adjetivo *absoluto* porque não significa que o homem desesperado seja desprovido de sentido ou sentidos. Recordamos que o homem inconsciente da sua condição espiritual ou indiferente a ela se lança ao desafio existencial fundamentado em seu próprio eu (diferente do si-mesmo). Assim, procura ou inventa sentidos para sua vida, senão todos, a maioria deles fundamentados em pessoas ou coisas finitas. Para *Anti-Climacus*, tais sentidos significam a labuta cujo resultado demonstra que este viveu “enchendo a vida de um louco nada” (KIERKEGAARD, 2010, p.78). *Anti-Climacus* insiste na origem espiritual do homem, logo, defende a espiritualidade como único caminho possível para o encontro desse sentido absoluto. A insaciabilidade humana, sua sede que se caracteriza infinita, é, para o autor, a evidência de que somente aquilo que é infinito (ou o próprio Infinito) pode saciar a sede humana que é infinita. Desespero é também ausência desse *telos eterno*. Desse sentido em que nada exterior pode o abalar. Segundo *Anti-Climacus*, é somente esse sentido absoluto capaz de realizar plenamente o homem: “o telos supremo; o único que vale que se viva e que tem com que alimentar toda uma vida eterna” (KIERKEGAARD, 2010, p.43).

3.1. Desespero-fraqueza

Anti-Climacus denomina de desespero-fraqueza o estado que está o homem no estágio estético e também, no ético. No estágio estético, o homem lida com uma inconsciência de sua condição doentia, quer dizer, é um doente que não se sabe adoentado. É aquele cuja prisão à materialidade o torna alienado quanto à sua origem e condição espiritual. O autor aponta que esse desesperado é aquele que vive no “puro imediato” (KIERKEGAARD, 2010, p.70). Significa que tal homem está engessado na imediatidade da vida. Para este, desespero não tem nenhuma vinculação ou causalidade espiritual, antes, o desespero está atravessado por aquilo

que lhe ocorre a partir de situações externas. Como pondera Anti-Climacus, para o homem adoecido por essa condição de enfermidade, “desesperar é simplesmente sofrer” (KIERKEGAARD, 2010, p.70).

O sentido e a felicidade para aquele adoentado do desespero-fraqueza são frágeis, portanto, facilmente destruídos. É um homem cujo sentido e a felicidade, no entender do autor, se assentam sobre aquilo que é efêmero, logo, artificialmente resistente. Segundo Anti-Climacus, “o imediato, como tal é, com efeito, de uma grande fragilidade, e qualquer *quid nimis* [...] o leva ao desespero” (KIERKEGAARD, 2010, p.71). Mais que isso, tal homem está “privado do eu” (KIERKEGAARD, 2010, p.72), quer dizer, vivendo na imediatidade é alienado quanto à eternidade que revela seu autêntico eu. No desespero-fraqueza, Anti-Climacus aponta que o homem “quanto a ser um eu, nunca o foi, nem antes nem depois” (KIERKEGAARD, 2010, p.73).

Todavia, dentro dessa categoria, Anti-Climacus inclui ainda aquele homem cuja consciência o torna sabedor de uma realidade que transcende à materialidade. Nesse caso, o desespero-fraqueza se traduz de três formas: “não se querer ser si próprio, ou, mais baixo ainda: não se querer ser um eu, ou forma inferior a todas: desejar ser outrem, aspirar um novo eu” (KIERKEGAARD, 2010, p.73). Para o autor, o desesperado está em relutante fuga quanto à sua identidade. Enquanto a *tarefa de tornar-se si mesmo* lhe exige a mais destemida coragem, seu caminho é o da mais acovardada negação. Como explica Anti-Climacus, no desespero-fraqueza, o homem não quer ser o eu (e aqui, recordamos que este eu, ou si-mesmo, é aquele dado pelo Absoluto; é aquela identidade originada e estabelecida na eternidade), ou sequer quer ser um eu, dissolvendo-se na multidão, negando individualizar-se. Ou, então, foge escondendo-se na imitação de outro, mas, de nenhuma forma, se assume enquanto vir-a-ser, cuja tarefa de se tornar um *eu* foi admitida. Anti-Climacus conta uma parábola dinamarquesa para ilustrar a situação do homem no desespero-fraqueza:

conta-se que um aldeão, que viera descalço para a capital, aí ganhou um par de vinténs, e depois de comprar meias e sapatos, o que lhe sobrou ainda chegou para se embriagar. Diz a história que então, embriagado e querendo regressar à terra, caiu no meio da estrada e adormeceu. Aconteceu passar um carro e o cocheiro gritou-lhe que se desviasse para não ficar com as pernas esmagadas. Então o nosso bêbado acorda, olha para as pernas, e, não as reconhecendo, exclama: “Podes passar por cima, que não são as minhas” (KIERKEGAARD, 2010, p.74).

Nessa parábola, o autor nos indica a condição alienada do homem. Alienação em relação a si-próprio, quer dizer, à sua autêntica identidade. Seja pela inconsciência ou pela fuga ciente, o fato é que “não quer ser ele próprio” (KIERKEGAARD, 2010, p.76).

Entretanto, Anti-Climacus aponta uma segunda categorização para o desespero, aquele que denomina de desespero-desafio.

3.2. Desespero-desafio

O desespero-desafio se distingue do desespero-fraqueza, a começar pelo fato de que este é desespero cuja condição denota fraqueza, enquanto o primeiro é desespero *da* fraqueza. Essa condição de desespero, no entender de Anti-Climacus, aponta para uma evolução no grau de consciência que despertando o homem quanto à espiritualidade, de sua origem eterna, de sua tarefa existencial, o faz refletir sobre a doença mortal que o atravessa. Segundo o autor, “aqui a consciência vai mais longe e condensa-se em uma nova consciência, a da sua fraqueza” (KIERKEGAARD, 2020, p.83).

O desespero-desafio, para Anti-Climacus, é um momento elementar, profundamente marcado pelo crescimento da consciência humana, sua maioridade. Se o desespero-fraqueza era *passivo*, quer dizer, alienava, o homem, em relação a si-mesmo, ou ainda *fugitivo*, ou seja, movia o homem à fuga do seu próprio eu, nessa situação de desespero, a própria postura do homem é alterada, torna-o *ativo*. Como pontua o autor “agora o desespero não é apenas um mal passivo, mas uma ação” (KIERKEGAARD, 2010, p.83). Na outra modalidade de desespero, Anti-Climacus fala de um “recalcamento da espiritualidade”, mas, o desespero-desafio põe o homem diante de uma condição que não pode mais ser indiferente à sua doença mortal, ao problema do si-mesmo e à necessidade de colocar-se diante do Absoluto. É o momento precedente ao salto da fé. Segundo Anti-Climacus o desespero-desafio é “de um mais profundo grau” (KIERKEGAARD, 2010, p.84).

Nesse grau de desespero, o homem se conscientiza da efemeridade de uma existência fundamentada na materialidade, cujo sentido é sustentado por aquilo que é transitório. É onde a consciência é iluminada para a admissão da ilusão de uma vida no desespero-fraqueza, e da *necessidade* de lidar com o problema existencial seminal, a saber, a eternidade. Nesse ponto, indica Anti-Climacus que “há maior consciência do que seja o desespero, que não é, com efeito, senão a perda da eternidade e de si próprio” (KIERKEGAARD, 2010, p. 83). O autor sinaliza que o desespero é desespero quanto à salvação. Contudo, salvação tem um sentido que transcende o do dogmatismo cristão tradicional, isto é, salvação do inferno ou da condenação eterna. Para o autor, a salvação tem caráter existencial, quer dizer, significa salvar-se da condenação de uma vida desesperada, do inferno existencial, cujo sentido mais

profundo significa perder a eternidade na própria temporalidade, ter uma vida vazia ou efêmera, sem o sentido absoluto. Salvação é vivenciada na experiência da existência, quer dizer, inferno, em seu sentido mais agudo, é separação do Absoluto, desquitado dele o homem já está condenado, já experimenta a sensação do inferno.

Anti-Climacus ainda distingue o desespero-desafio, na tônica de uma modalidade cuja consciência se expande, apontando que, nesse grau, o homem se conscientiza do infinito. Tomamos sempre as outras condições para um paralelo, assim, se, no desespero-fraqueza, o homem está inconsciente do infinito ou, ainda, tem um lapso deste, mas se faz de indiferente, fugindo do si-mesmo na entrega à eternidade, nessa condição de desespero-desafio, segundo Anti-Climacus, pelo ato da graça divina (nunca perdemos de vista, a terminologia cristã admitida pelo autor), o homem já tem clareza inequívoca sobre sua realidade mais profunda, que está na dialética interioridade-transcendência. Nessa condição, o autor aponta que o homem tem “consciência de um eu infinito” (KIERKEGAARD, 2010, p.90).

Entretanto, a despeito de tal consciência, em nenhum momento, na filosofia de Anti-Climacus, o homem é identificado como um ser determinado. Tal como no desespero-fraqueza, este pode arbitrar pela recusa ao Absoluto, ao si-mesmo, à eternidade que se oferece para significar sua temporalidade. É possível que, mesmo iluminado pela clareza que o põe diante de uma escolha consciente, ainda assim o desesperado queira ser “isolando-se de qualquer relação com um poder que lhe deu resistência” (KIERKEGAARD, 2010, p.90). De outro modo, é nessa situação de desespero, o desespero-desafio que o homem lida com “o desespero que conduz à fé” (KIERKEGAARD, 2010, p.89).

A. Desespero-desafio e solidão

Anti-Climacus aponta um elemento fundamental que se manifesta nessa modalidade de desespero, a necessidade da solidão. De modo paradoxal, o autor caracteriza o homem desesperado, cujo intuito é a fuga de si-mesmo, como aquele que objetiva a todo o momento refugiar-se na multidão. No *Pós-Escrito*, Johannes Climacus trabalha com o conceito de *en masse*, quer dizer, o homem que foge de si-mesmo, sempre quer diluir-se na multidão, ser parte da massa, contado numericamente como apenas parte de um todo, onde sua própria individualidade é negada ou camuflada. Nesse sentido, estritamente, ambos os autores criticam a ênfase na sociabilidade do contexto em que estavam inseridos. Segundo Anti-

Climacus, “a nossa época (século XIX) com a sua sempiterna sociabilidade, treme de tal modo ante a solidão, que não sabemos servir-nos dela” (KIERKEGAARD, 2010, p.86)¹⁹.

Para um homem em fuga de si-mesmo, a multidão torna-se o melhor esconderijo. Àquele que não quer ser protagonista na trama da sua própria existência, se tornar figurante dissolvido na multidão, para Anti-Climacus, é a melhor rota de fuga. Em contrapartida, ao homem que aceita o desespero como desafio, quer dizer, que admite a tarefa de tornar-se o si-mesmo, para o autor, a necessidade de solidão tem muito a dizer. Para Anti-Climacus, no homem em tal condição, “toma-o muitas vezes uma necessidade de solidão, tão vital para ele como respirar [...] essa necessidade vital, é nele outro indício de uma natureza mais profunda” (KIERKEGAARD, 2010, p.86).

No desespero-desafio é a solidão o desejo predominante. Tal desejo, no entender do autor, é latência de sua interioridade, do desejo de espiritualidade, cuja fuga da multidão se apresenta como necessidade fundamental, para o encontro de si-mesmo no encontro com o Absoluto. Anti-Climacus e Johannes de Silentio indicam que essa solidão é implícita à fé. Abraão, o *cavaleiro da fé*, é a personagem por excelência que ilustra isso. Segundo a narrativa de Gênesis 22, a despeito do fato de ter saído acompanhado em direção ao monte Moriá, a todo o momento, a decisão, a atitude e o dever de fazer estava concentrado exclusivamente na individualidade-interioridade do patriarca. Apesar de quem o acompanhava até o lugar decisivo, todos ou tudo aquilo que era exterior ocupavam, apenas, papel de figurantes, era na interioridade de Abraão onde residia o núcleo decisivo que demarcaria (ou não) o encontro de si-mesmo e do Absoluto, como pontua De Silentio “tal paradoxo consiste em que (o homem) se situa como indivíduo numa relação absoluta com o Absoluto” (KIERKEGAARD, 2012, p.87).

O desespero-desafio é aquele que antecede o estágio religioso, o da fé. Por isso, a solidão já se torna uma necessidade latente. É que atravessado por essa necessidade o homem, tal como Abraão, “serpenteia um atalho solitário, estreito e escarpado. Sabe quão terrível é ter nascido isolado, fora do geral, anda sem encontrar um só companheiro de jornada” (KIERKEGAARD, 2012, p.84). Não porque seja um solitário que não tenha amizades, família ou cônjuge, é que o caminho a ser percorrido para o encontro de si-mesmo não é exterior ao homem, ao contrário, é para dentro de si próprio. De Silentio recorda-nos que o desafio de Abraão não era encontrar quem subisse com ele a Moriá, e sim ter a coragem de assumir na

¹⁹ É importante ressaltar o sentido em que os pseudônimos criticam a sociabilidade, uma vez que, uma má-compreensão pode levar à inferência, equivocada, de que Kierkegaard ou os pseudônimos dele arvoravam o individualismo. Não, tais autores estão refletindo a necessidade da individuação humana, sobretudo, na relação eu-Absoluto. Significa que, diante de Deus, não há *massa*, antes, a relação é pessoalizada.

sua solidão a caminhada definitiva de renunciar à finitude, às suas paixões humanas e tremores internos, para saltar em direção ao chamado de Deus. Assumir a *responsabilidade* pessoal da sua individuação, no sentido de tornar-se si-mesmo, é uma decisão singular e intransferível.

É na solidão, segundo nossos autores, que ocorre a *decisão*. E o estádio religioso, é, segundo entendem, o estádio da decisão (por excelência). O homem no desespero-fraqueza, segundo Johannes Climacus, vive a *ocasião*. Esse conceito é entendido como o imediato, o prazeroso, a condição que não lhe confronta com o desafio, com a necessidade eterna que o atravessa. De outro lado, a solidão do desespero-desafio, o confronta com a decisão, não uma decisão qualquer, como todo dia se propõe a nós no cotidiano, mas a decisão do *instante*.

B. Desespero-desafio e o Instante

Instante é um dos conceitos mais fundamentais que permeia a filosofia kierkegaardiana. Mais que um conceito, implica o momento seminal na vida de toda pessoa humana. Antes de iluminarmos o significado e suas implicações, é preliminar entender alguns pontos indicados pelos pseudônimos. Segundo Anti-Climacus, o homem que é uma *síntese*, ou seja, uma relação de dois termos, nesse estado “o eu ainda não existe” (KIERKEGAARD, 2010, p.25). O que Anti-Climacus chama de *eu* é o que foi traduzido como *si-mesmo* ou então, o *eu autêntico*. Portanto, antes que o homem se torne o si-mesmo, para Anti-Climacus ele, ainda, é apenas um vir-a-ser. Johannes Climacus entende que antes de o homem tornar-se o si-mesmo, ele, ainda, é um “não ser” (KIERKEGAARD, 2011, p.39). Qualquer identidade autocriada ou inventada pelo homem que não seja aquela dada a ele ser pelo Absoluto, no entender dos autores pseudônimos, não tem validade, é um falseamento, uma ilusão, um eu inautêntico. Para esses autores, é exclusivamente no si-mesmo que o homem é.

Todavia, um problema se coloca, a saber, como pode o homem encontrar o si-mesmo, no encontro com o Absoluto, se tal identidade é da ordem da transcendência, da eternidade, do infinito? Como pode o homem alcançar aquilo que pela própria natureza de ambos, está em contradição e, aparentemente, é irreconciliável? Pois o *instante* é a resposta dos pseudônimos. Johannes Climacus começa indicando que “instante é o ponto de partida do eterno” (KIERKEGAARD, 2011, p.84). Significa que, em um primeiro momento, temos uma ação exclusivamente iniciada pelo próprio Absoluto, quer dizer, é ele mesmo que proporciona ao homem a possibilidade de no encontro com a eternidade ter a decisão que mudará e vai

ressignificar sua existência. Assim, o movimento do homem em direção ao Absoluto é na realidade, uma reação do homem a este que lhe vem ao encontro.

Instante é como aponta Álvaro Valls (2019, p.11): “o momento onde tempo e eternidade se tocam”. É o momento luminoso, onde o homem é interpelado pela eternidade no tempo. É nessa situação que a decisão o intimida. O Instante sempre se dá na solidão, não significa estar sozinho, significa estar, apenas, consigo mesmo posto diante do Absoluto. Como ilustra a narrativa de Atos 9, quando Saulo de Tarso em viagem, é interpelado pela eternidade no tempo e tem, diante de si, a decisão singular. Johannes Climacus caracteriza o *instante* como “o decisivo, pleno de eternidade” (KIERKEGAARD, 2011, p.37). É porque, nessa solitária decisão, o homem desesperado tem o desafio máximo de sua existência, a saber, a decisão pela aceitação ou recusa da eternidade.

Por isso que *instante* tem um significado muito mais profundo que ocasião. Na ocasião o homem tem, diante de si, várias decisões que dizem respeito à sua imediatidade, à temporalidade, à sua vida cotidiana apenas. Mas no *instante* não. Comparando-as, Johannes Climacus observa “o instante vem à luz justamente pela relação da *decisão eterna* para com a ocasião que lhe é desigual” (KIERKEGAARD, 2011, p.45). O instante é o momento da decisão fundamental da existência humana. No entender dos autores pseudônimos, é o que demarca a condição de um não ser ou um vir-a-ser para o encontro de si-mesmo, quando então, o homem se torna um *eu*, harmoniza a síntese. Supera o desespero no selamento da reconciliação consigo mesmo e com o Absoluto. Para Johannes Climacus, “o instante tem uma importância decisiva” (KIERKEGAARD, 2011, p.49), pois, como comenta Álvaro Valls, o instante é “o momento em que o existente, em seu devir, faz sua opção fundamental, existencial, e muda de vida” (KIERKEGAARD, 2019, p.11). O detalhe para o qual chamamos atenção é este, quer dizer, o *instante* é aquele carregado da decisão eterna, mas que diz respeito, em primeiro lugar, à vida terrena. Não é uma decisão eterna para a vida eterna somente, é uma decisão eterna que já faz da eternidade a potência significadora da vida finita.

France Farago aponta que

Kierkegaard dá o nome de *instante* ao momento em que o tempo entra em contato com a eternidade, em que o tempo interrompe constantemente a eternidade e em que a eternidade penetra sem cessar o tempo [...] O *instante* é o momento da graça em que, como dizia Spinoza, ‘sentimos e experimentamos que somos eternos’. Pode o homem aqui e agora, abrir-se à eternidade. Por isso, a existência autêntica é paixão: no homem, o finito se apaixona pelo infinito, o temporal tende ao eterno, o relativo abre-se ao absoluto (FARAGO, 2011, 153-154).

3.3 Desespero e fé

Para os pseudônimos kierkegaardianos, somente a fé é o antídoto ao desespero. Apontamos que a fé, como entendida pelos pseudônimos, transcende a ideia de crença em dogmas, a fé é um caminho paradoxal de volta ao Absoluto no movimento de voltar-se para dentro de si-mesmo. Assim, religiosidade [no sentido de pertencimento a uma instituição religiosa] não implica, no entender dos pseudônimos, ser um homem de fé. Não é a exterioridade dos ritualismos religiosos que qualifica este ou aquele como alguém da fé, pelo contrário, como Johannes de Silentio bem indicou ao desenhar o retrato do cavaleiro da fé, o homem da fé pode facilmente não ser pertencente a nenhuma instituição de cunho religioso, pode [ou deve], inclusive, ser alguém inteiramente inserido na ordinariiedade da vida, naquilo que os religiosos chamariam de secularidade.

Segundo os pseudônimos, o homem da fé pode [ou deve] ser um homem comum que fuma cachimbo, toma sua cerveja, joga xadrez e se debruça sobre a janela para observar a ordinariiedade da vida como qualquer pessoa faz (KIERKEGAARD, 2012, p.46-47). E o faz tranquilamente porque superou o desespero, suplantou a tensão existente em sua interioridade, harmonizou os polos outrora conflitantes em sua existência; encontrou a si-mesmo e encontrou o Absoluto, portanto, vive serenamente a finitude resignificada pela infinitude.

Fé e desespero são o escopo da filosofia kierkegaardiana. A afirmação de que a fé é o antídoto do desespero pode soar vaga ou abrir precedentes para interpretações que distorcem a intenção do que se intencionou afirmar com isto. Assim, de modo sistêmico e organizado, vejamos o que os pseudônimos pontuaram sobre fé, logo, podemos ter uma percepção mais panorâmica de como a filosofia kierkegaardiana conceitua a fé. E então, se tornará transparente por que a fé [no sentido apontado] é, *exclusivamente*, o antídoto ao desespero.

A. Johannes de Silentio

De imediato o autor aponta que a fé é do âmbito do absurdo, mais que isto, a fé é o próprio absurdo. Com isto, De Silentio traça as linhas que dividem o racionalismo da fé cristã. Deve-se lembrar de que o século XIX, no contexto dinamarquês, estava atravessado pelo racionalismo cujas influências respingavam na Igreja, por conseguinte, na Teologia. Contra aqueles que queriam racionalizar a fé e fazer dela algo palatável e digerível aos filósofos

racionalistas, De Silentio vai à contramão da Teologia oficial da Igreja luterana dinamarquesa e escandaliza: a fé é o absurdo.

Se havia o intuito de defender a fé como uma paixão lógica, quer dizer, como um *pathos* da experiência humana cuja lógica tornava-a compreensível e aceitável, De Silentio contesta e provoca “a fé é uma paixão” (KIERKEGAARD, 2012, p.75). É ainda mais incisivo “a fé principia onde a razão termina” (KIERKEGAARD, 2012, p.61). Temos chamado a atenção para o fato de que não se infere que o autor rivalize fé *versus* razão, mas fé *versus* racionalismo, quer dizer, a tentativa de reduzir a fé aos ditames da racionalidade é um atentado à própria natureza da fé.

De Silentio aponta que “efetivamente, o movimento da fé deve constantemente realizar-se em razão do absurdo” (KIERKEGAARD, 2012, p.44). Há uma alusão a São Paulo que afirmava “com o coração se crê” (cf. Romanos 10,10). Para De Silentio, a fé é absurda porque não é de domínio da razão, mas da ordem do coração. Claramente, o autor evidencia isto ao afirmar que “o absurdo não pertence às distinções entendidas no quadro próprio da razão” (KIERKEGAARD, 2012, p.53).

Para ilustrar a tese que sustenta, De Silentio apela àquele que considera o *cavaleiro da fé*, o pai de todos os crentes, a saber, Abraão. Em sua análise extremamente original e singular na obra *Temor e Tremor* o autor nos mostra quão irracional e imoral, portanto, absurdo seria o *assassinato* de Isaque. Destacamos em itálico porque, na perspectiva da racionalidade e da moralidade, era o que Abraão iria fazer: assassinar seu filho. Se se embasasse em um raciocínio lógico ou se amparasse na moralidade, Abraão jamais conduziria seu filho a Moriá. Aquilo que, na perspectiva da fé, foi o ato heroico [louvado pela tradição judaico-cristã] que elevou o velho homem à condição de pai dos crentes, na fria análise racional o tornaria [como sugere De Silentio] um infanticida abjeto.

Daí o absurdo que é a fé. De Silentio, ainda analisando Abraão, pondera que ele “creu pelo absurdo, porque todo cálculo humano estava desde há muito tempo abandonado” (KIERKEGAARD, 2012, p.42). A fé não se envereda pelos cálculos da razão, se imiscui pelos caminhos misteriosos do coração. Assim, para De Silentio, a fé é um absurdo, uma absurda paixão, não uma absurda paixão qualquer, mas aquilo que ele considera como “a mais elevada paixão de qualquer homem” (KIERKEGAARD, 2012, p.128).

Há, entretanto, um elemento muito importante que colocamos em relevo: a fé não aponta para o abandono do temporal, mas para a conquista da eternidade, mas na conquista da eternidade para ressignificar a vida a partir dela. O *cavaleiro da fé* [Abraão] demonstra isso. Como aponta De Silentio, “Abraão

creu, não que um dia fosse feliz no céu, porém, que seria repleto de alegrias aqui na terra” (KIERKEGAARD, 2012, p.42).

Ao contrário de uma teologia cristã [posteriormente elaborada], cuja ideia central era uma demonização do mundo, por conseguinte, a necessidade de sua renúncia e abandono, havia uma relação dialética e paradoxal entre finitude-infinitude; temporalidade-eternidade na fé de Abraão. A fé do patriarca não estava assentada em esperanças projetadas para o além- túmulo, para um céu idealizado, segundo De Silentio indica: “não obstante, Abraão creu e creu para esta existência” (KIERKEGAARD, 2012, p.28).

Para De Silentio, se a fé é o absurdo, de outro lado, a fé não é um dispositivo alienador, tampouco, um modo de escapismo da realidade. Ao contrário, para o autor, a fé lida diretamente com a finitude, a temporalidade, a realidade concreta da existência humana, a fé não tira o homem crente do mundo, antes, pelo contrário, o insere dentro, o impulsiona para a existência no mundo que tem diante de si. A fé para De Silentio não apenas humaniza o crente, mas, em certo sentido, também, o mundaniza. Segundo De Silentio, a fé não permite ao crente “perder o mundo finito, até, ao invés disso, a conseguir ganhá-lo sempre” (KIERKEGAARD, 2012, p.44).

A narrativa de Gênesis deixa explícita a fé de Abraão quanto à finitude. Ao solicitar seus criados que ficassem em determinado lugar enquanto ele e Isaque subissem ao Moriá, Abraão lhes fala “esperai aqui com o jumento; eu e o menino vamos lá mais adiante e, depois que tivermos adorado, voltaremos a vós” (Gn 22,5). A convicção de Abraão é desnudada na fé de que *voltaremos* [ele e Isaque]. O mesmo ocorre ao ser interpelado pelo filho quanto ao cordeiro que faltava para o sacrifício, Abraão responde “Deus proverá um cordeiro para o seu holocausto, meu filho” (Gn 22,8).

Para De Silentio, nesse sentido, reside a fé em seu estado mais elevado, quer dizer, é um lançar-se na eternidade sem perder a temporalidade [eis o paradoxo]. No entender do autor, esse foi o movimento da fé de Abraão: renunciar a temporalidade para conquistar a eternidade, mas, uma vez conquistada a eternidade [no salto da fé], reconquistar a temporalidade a ressignificando, a partir da eternidade. De Silentio observa “grande é atingir o eterno, porém, ainda maior é conservar o temporal após ter renunciado a ele” (KIERKEGAARD, 2012, p.26). Tal foi a façanha de Abraão.

Johannes de Silentio, por fim, aponta a fé como o caminho exclusivo para o encontro de si-mesmo. O autor tem no horizonte de sua reflexão, a preocupação que para ele deveria ser seminal na filosofia: quem sou eu? O que estava posto para Abraão em Moriá, segundo De Silentio interpreta, é a questão da sua própria existência individual, a pergunta por quem ele

era; a busca pelo si-mesmo; sua individuação e singularização na existência passavam diretamente pela coragem de contrariar tudo que lhe opunha [sociedade, racionalidade, moralidade].

Abraão não poderia tornar-se *indivíduo* sem a decisão do salto da fé. De Silentio entende que a “fé é assumir-se como indivíduo numa relação absoluta com o Indivíduo [Absoluto]” (KIERKEGAARD, 2012, p.70). Daí, para Johannes de Silentio, a exclusividade da fé na superação do desespero. Para ele, é a fé o dispositivo exclusivo para o encontro do homem com o si-mesmo que o torna indivíduo.

B. Johannes Climacus

O autor começa apontando que a fé não é um conhecimento objetivo, portanto, não lida com ela considerando-a um mecanismo cujo intuito é conhecer o Absoluto objetivamente. Climacus pondera sobre a razão que fundamenta seu posicionamento “se o deus é absolutamente diferente do homem, o homem é absolutamente diferente do deus, logo, como a inteligência poderia compreender tal coisa?” (KIERKEGAARD, 2011, p.70). Para o autor, a diferença que é essencial, substancial e absoluta entre ambos [o Absoluto e o homem] torna impossível que o homem possa chegar por seus métodos e sua lógica à compreensão daquele *totalmente outro* que lhe escapa.

Para Climacus, portanto, entendido no sentido científico-objetivo, “a fé não é um conhecimento” (KIERKEGAARD, 2011, p.86). Climacus está situado no mesmo contexto que De Silentio, logo, engrossa a fileira daqueles que contestam a tentativa de objetivação da fé. Para esse autor, que faz coro àquele, não se pode roubar a fé da categoria do absurdo. Climacus se explica, o conhecimento objetivo foi criado, elaborado e aperfeiçoado pelo homem intencionando as descobertas daquilo que diz respeito à realidade material, ao mundo em que está inserido e aos mistérios de ordem natural que o atravessam. Não é o caso da fé, ainda que esta lide com a realidade, mas é uma supra-realidade dentro da realidade. Recordamos o conceito de *instante* anteriormente trabalhado. Grosso modo, é a ideia proposta pelos pseudônimos kierkegaardianos de que a eternidade entra na temporalidade, de que a infinitude encontra-se, no salto da fé, acessível ao homem na finitude. No *instante* a suprarrealidade [da transcendência] atravessa a realidade [da imanência]. Ainda mais, a fé não é uma coisa de natureza humana, segundo Climacus: “a fé é uma condição dada pelo

Absoluto para que o homem possa apreender a eternidade no tempo” (KIERKEGAARD, 2011, p.86)²¹.

Para Climacus (que apela à tradição luterana), o homem incapaz do Absoluto (pela absoluta diferença que caracteriza ambos) somente pode acessá-lo, caso aquele venha ao seu encontro²². E é exatamente a fé o dispositivo da Providência para que o homem se ache ao Absoluto (cf. Hb 11,1-6). O autor pondera “de que maneira aquele que busca aprender [sobre o Absoluto] torna-se crente ou discípulo? Quando a inteligência é despedida e ele recebe a condição [a fé]. Quando é que a recebe? No instante. O que esta condição condiciona? Que ele compreenda o eterno” (KIERKEGAARD, 2011, p.89).

No seu *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* J. Climacus aponta, então, que é uma tentação para a fé buscar sustentar-se sobre provas e garantias:

é uma tentação para o crente [...] uma tentação contra a qual ele, mantendo-se na paixão da fé, deve combater com todas as forças, para que não tenha êxito em transformar a fé em alguma outra coisa, num outro tipo de certeza, substituindo-a pela possibilidade e pelas garantias, que haviam sido justamente desdenhadas quando ele, ainda no início, fez a transição qualitativa do salto e de não crente para crente (KIERKEGAARD, 2013, p.17-18).

J. Climacus parte de um apontamento fundamental para sustentar sua proposição, a saber, a fé não se sustenta sobre um fato histórico (ou, um fato objetivo). O que não implica que o autor negue ou desacredite na historicidade das narrativas cristãs. Como se verá à frente, o que ele quer inferir é que o cristianismo não se funda na afirmação objetiva de um evento histórico, cuja própria historicidade possa ser questionada (deve-se lembrar que à época a alta crítica-histórica estava em voga), mas e sobretudo, em um encontro subjetivo (pessoal, interior) com o Absoluto. Na contramão da tradição da Igreja, que defende a realidade objetiva da Igreja e as Escrituras como elementos que supostamente defenderiam a veracidade histórico-objetiva do cristianismo, J. Climacus mostra a fragilidade de tais “provas”, e que se o cristão se sustentar nelas, fatalmente constrói sua fé sobre areia movediça.

Tomamos o exemplo das Sagradas Escrituras. Ela é um baluarte (tenhamos em mente que J. Climacus tem como interlocutor o crente, especialmente, o luterano, cuja máxima *Sola*

²¹ Implicitamente aqui está a doutrina luterana do *monergismo*. Em linhas gerais, o monergismo que pauta a doutrina luterano-reformada aponta a impossibilidade do homem se chegar a Deus por si próprio [apelando a São Paulo aos Efésios 2,1-5], portanto, é Deus que vem ao encontro do homem, e por uma operação misteriosa da graça, o torna capaz-de-Deus.

²² Nas *Migalhas Filosóficas* é exatamente o escândalo dessa doutrina que, filosoficamente, J. Climacus se dedica a refletir.

Scriptura é fundamental) relativizado por J. Climacus. Para tal crente, a realidade da Sagrada Escritura (resistente ao tempo) e a convicção nela como (supostamente) inerrante e infalível²⁴ é uma segurança objetiva em que se ancora a fé. Todavia, J. Climacus questiona a confiabilidade histórica das Escrituras, a se considerar o elemento principal de sua autoridade, a *inspiração* pelo Espírito Santo. Qual critério científico para se chegar à comprovação objetiva de tal postulado? Em última instância, a inspiração é do âmbito, estritamente, da fé. Assim como, na celebração eucarística, o sacerdote anuncia “eis o mistério da fé”, J. Climacus aponta que a admissão da Escritura como sagrada ou inspirada, quer dizer, como “palavra de Deus” para o homem, se fundamenta no crer.

Observamos que J. Climacus não objetiva com isto, um ataque ao cristianismo, à sagrada escritura ou ainda, às liturgias cristãs. Como pondera Ricardo Quadros Gouvêia:

Kierkegaard não era um cripto-ateísta nem pretendia zombar da fé cristã, como alguns críticos já insinuaram. É possível que houvesse um propósito cristão e sensato por trás desta atitude aparentemente insensata e anticristã [...] poucos estavam conscientes de que este feroz ataque à ‘cristandade’ foi escrito de dentro da Igreja (GOUVÊIA, 2000, p.97).

Os pseudônimos kierkegaardianos não estão em uma luta ferrenha contra os dogmas da fé cristã. Tampouco, querem abalar os alicerces da doutrina mantida na longa tradição do cristianismo. Equivoca-se quem não entende que Kierkegaard é um luterano, mas que, ao contrário de seu tutor, sua luta *não* é contra a estrutura da Igreja ou um embate contra os dogmas nela defendidos. Pelo contrário, como aponta Gouvêia (2000, p.99), “na verdade, Kierkegaard nunca pretendeu contradizer ou rejeitar os dogmas cristãos essenciais e recebidos dos primeiros pais da Igreja e dos reformadores protestantes”. David Gowens (2000, p.101) pontua que Kierkegaard “como um todo aceitava os dogmas estabelecidos na fé cristã, e, fora algumas exceções notáveis... ele não acreditava que os dogmas estabelecidos precisavam de revisão”. Em relação às Sagradas Escrituras, Gouvêia nos lembra, ainda, que “Kierkegaard amava as Escrituras”, seu pseudônimo Quindam [*Estádios no caminho da vida*] disse “a Bíblia está sempre sobre minha mesa e é o livro que mais leio” (GOUVÊIA, 2000, p.107).

Mas a pergunta que nos salta então é: contra o que Kierkegaard está protestando? O que objetiva suas provocações e interpelações? Gouvêia nos sinaliza a resposta “em vez de

²⁴ Contemporaneamente não há um consenso entre os múltiplos grupos que se autodenominam luteranos ou reformados, contudo, em linhas gerais, tais conceitos significam a crença de que não há erros nas escrituras sagradas, por ser, inspirada pelo Espírito Santo, tanto quanto, se acredita que ela é infalível, quer dizer, não contém nenhum erro, que nunca se engana, portanto, é absolutamente correta.

corrigir doutrinas, a preocupação básica de Kierkegaard era corrigir vidas cristãs por meio de uma investigação de cunho existencial, a saber, tentar descobrir o que se deve fazer para tornar-se cristão, uma questão que parecia ter quase desaparecido de vista na Europa no século XIX” (GOUVÊIA, 2000, p.101).

Aqui fica em relevo o objetivo da produção de Kierkegaard seja direta ou mediada pela pseudonímia, quer dizer, o pensador dinamarquês é mais filosófico que teológico, no sentido de que sua ocupação é profundamente existencial, ao invés, de dogmático-doutrinária. Não significa que, como visto anteriormente, o pensador nórdico rejeitasse ou ignorasse as doutrinas fundamentais do cristianismo [o que claramente admitia], mas ele traça um caminho que retira a fé do âmbito da mera confissão intelectual de dogmas e coloca-a no lugar que pensa ser seminal ao se falar de cristianismo, o da existencialidade.

Não se pode definir um homem como cristão somente pela admissão de uma confissão. Por confissão entendemos a admissão intelectual e a declaração verbal como um conjunto de doutrinas catalogadas em um credo. J. Climacus interpelaria quem o contrapusesse, se assim o fosse, então as pessoas que se encontraram pessoalmente com Cristo ou mesmo seus discípulos mais próximos, não eram cristãos? A se considerar que à época não havia credos ou cartilhas de dogmas? Ele insistiria, não seria o encontro pessoal e a transformação integral provocada pela interiorização da mensagem de Cristo, o verdadeiro sentido do tornar-se cristão? A autenticidade da vida cristã, no entender do pensador nórdico, está *obrigatoriamente* na capacidade da encarnação da mensagem na individualidade de sua existencialidade. É por isso que J. Climacus no *Pós-Escrito* afirma de modo contundente que “a subjetividade é a verdade” (Cf. 2013, p.214). Tal enunciado vem sendo interpretado de modo deturpado ao longo da história por aqueles que se aventuram a explicar a filosofia kierkegaardiana.

Ricardo Gouvêia é cirúrgico ao chamar a nossa atenção para o fato de que Kierkegaard “nunca disse que há tantas verdades quanto há indivíduos” (GOUVÊIA, 2000, p.123). Assim, é preciso esclarecer que o pensador nórdico [na autoria direta ou pseudonímia] jamais relativiza a verdade, ao contrário, ele está profundamente convencido de uma verdade absoluta. Álvaro Valls aponta que, para Kierkegaard, “a verdade é Jesus Cristo encarnado na mais profunda subjetividade” (MIRANDA; VALLS, 2007, p.57). Portanto, subjetividade não implica subjetivismo, menos ainda, a absolutização da relatividade em lidar com a verdade.

É preciso esclarecer para não deturpar o postulado [a subjetividade é a verdade]. Gouvêia pondera que “subjetividade em Kierkegaard, portanto, não significa acreditar no que se queira, fazer apenas o que nos agrada, negar as compulsões da verdade universal”, mais

ainda, “a categoria da subjetividade de Kierkegaard, portanto, não se refere ao subjetivismo epistemológico” (GOUVÊIA, 2000, p.124).

Mas, então, o que significa a subjetividade como verdade? Lee Barret, em sua análise do *Pós-Escrito*, nos auxilia a encontrar a resposta ao ponderar que “com isto [a verdade é subjetividade] ele [Johannes Climacus] quis dizer que a verdade deve ser experimentada interiormente, ou apropriada se é que ela é, de fato, verdade para mim” (apud GOUVÊIA, 200, p.124). Segundo Ricardo Gouvêia (2000, p.125), “a ‘verdade subjetiva’ de Kierkegaard é o mesmo que verdade existencial”.

J. Climacus pondera que “o cristianismo protesta contra toda objetividade; quer que o sujeito se preocupe infinitamente consigo mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.134). Pois o cristianismo é uma verdade cuja realidade exige, sobretudo, não a confissão dogmática de um conjunto de credos, mas a realização de sua verdade como encarnação na vida individual. Dito de outro modo, o cristianismo é o encontro pessoal com a mensagem encarnada, e a reprodução da encarnação da mensagem interiorizada. Stinnette (1959, p.130) ironizava “a história cristã é caracterizada pelo empenho do homem em escapar do envolvimento pessoal na mensagem bíblica”. Na Europa do século XIX, as teologias especulativas cuja preocupação com defesas de um cristianismo estritamente dogmático predominava, roubava do homem essa preocupação existencial e prática na vida da fé, que para Kierkegaard era [ou ao menos deveria ser] sua ocupação seminal.

A “subjetividade da verdade” a que J. Climacus alude não está militando no sentido de relativizar a verdade, mas de dar existencialidade a essa verdade. É por isso que o autor fala de uma verdade que “seja verdade para mim”. Tornar-se cristão é um ato profundamente existencial, no sentido mais real, tanto da transformação pessoal (interior) quanto prática. Segundo Gouvêia “ninguém deve achar que pode ser um cristão sem que haja qualquer transformação interior e comportamental, enfim, uma transformação existencial” (GOUVÊIA, 2000, p.103). Ainda observa que

a vida de fé recomendada no Novo Testamento é todo um modo de vida. Fé não é somente algo que acontece uma vez na vida, mas uma ação contínua que representa um modo de ser-no-mundo. Quando a fé denota apenas aceitação intelectual de declarações de lealdade a uma confissão doutrinária, ela logo adquire uma aura de um ato meritório, e até mesmo, beira a idolatria (GOUVÊIA, 2000, p.121).

É esse ser-no-mundo que J. Climacus está apontando como o *mínus* do cristão. France Farago indica que na filosofia de Kierkegaard “a fé não é, portanto, o exílio para fora do mundo, mas um modo de relacionar-se com este mundo finito para nele poder saborear as

alegrias que proporciona e isto sem se cansar” (FARAGO, 2006, p. 148). Entretanto, é impossível, no entender do autor, ser-no-mundo [enquanto cristão] ou relacionar-se com este mundo [na perspectiva da fé cristã], sem que antes o cristianismo tenha sido uma verdade realizada na minha própria subjetividade. Cristianismo é interioridade (cf. 2013, p.38). Significa que a radicalidade do cristianismo *em mim* se evidencia na mudança provocada na minha subjetividade que, por consequência, é notada na minha existencialidade no mundo.

Notamos que o objeto de contraponto de J. Climacus está claramente delimitado, a saber, a tentativa de objetivação do cristianismo, o esforço que estava em moda à sua época, em negar no cristianismo o que era o fundamento seminal dele, a fé ou como diria o próprio autor “a paixão da fé” (KIERKEGAARD, 2016, p.277”. É nesse intuito que J. Climacus se esforça por demonstrar como um cristianismo [supostamente] objetivado é ineficiente. Para o autor: “supondo que tudo esteja em ordem com relação às sagradas escrituras, e daí? Alguém então que não tinha a fé chegou agora a um único passo mais próximo da fé? Não, nem um único. Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta” (KIERKEGAARD, 2013, p.35).

J. Climacus insiste que o cristianismo lida com a existencialidade, defende que “o cristianismo não é uma doutrina, e sim uma comunicação existencial” (KIERKEGAARD, 2016, p.284). Significa que a tarefa do cristianismo, então, não está nos trâmites da objetividade [ou da exterioridade], pelo contrário, como defende o próprio autor, é um “retomar-se para dentro do eterno atrás de si” (KIERKEGAARD, 2016, p.286). J. Climacus defende, explicitamente, que o cristianismo é interioridade. Portanto, lida com o homem provocando-o a voltar-se para si mesmo, à procura do si-mesmo [o eu autêntico descoberto na relação com o Absoluto].

Nessa convicção, o autor não acredita que o tornar-se cristão seja possível por um [suposto] convencimento racional ou científico. Ainda que as Escrituras fossem incontestavelmente comprovadas como sagradas ou inspiradas, tais provas conduziriam o ateu ou o agnóstico a se tornar cristão? Aquele que não crê não o faz por lhe faltarem provas objetivas? Mas onde se diz na própria Escritura, que a fé deve apresentar provas objetivas que convençam o homem a crer? Não é, pelo contrário, a fé, o desafio existencial cuja suspensão da comprovação seja sua característica fundamental? Foi o próprio Cristo que certificou “bem-aventurados os que não viram e creram” (cf. Jo 20,29). Para J. Climacus, o crente que quer a comprovação da fé é um novo Judas Iscariotes que trai a própria essência da fé. Ao contrário, pondera o autor “um crente que crê, isto é, crê contra o entendimento, leva a sério o mistério da fé e não flerta com o compreender” (KIERKEGAARD, 2016, p. 283).

A superação da necessidade de comprovação é, no entender do autor, a marca indelével do crente. J. Climacus, observamos, não despreza ou demoniza a razão. O autor não objetiva dicotomizar, de modo absoluto, fé *versus* razão. Antes, torna-os [fé e razão] um paradoxo com que somente o crente sabe lidar. J. Climacus explica:

portanto, o cristão crente não só possui, mas também utiliza seu entendimento, respeita o que é comum a todos os humanos, não vem com a explicação de que se alguém não se tornar cristão será por falta de entendimento, mas na relação com o cristianismo ele crê contra o entendimento e emprega também aqui o entendimento – a fim de prestar atenção a que crê contra o entendimento. Por isso, não crê no sem- sentido contra o entendimento, como alguém poderia temer, pois o entendimento perceberá com acuidade que se trata de algo sem sentido e o impedirá de crer naquilo; mas ele usa tanto o entendimento que, graças a este, torna-se atento ao incompreensível, e então se relaciona com isto crendo contra o entendimento (KIERKEGAARD, 2016, p.282).

É por isso que o autor utiliza a ideia de *superação da necessidade de comprovação*. O crente não é alguém que se alienou da razão ou perdeu-a, tampouco é alguém que não notou, a partir da sua capacidade racional, as improbabilidades das implicações da fé cristã [encarnação, ressurreição, parousia etc.]. Não é o crente alguém que tenha emaranhado para o *sacrificium intellectus*, quer dizer, que tenha sacrificado sua inteligência pela insanidade da fé. Ao contrário, o crente é alguém inteiramente racional, e é justamente no exercício da sua racionalidade que nota as impossibilidades [na perspectiva racionalista] dos postulados da fé. Mas, é também no exercício de sua razão que admite que, para abraçar a fé precisará, indubitavelmente, transcender os limites impostos pela razão. Kierkegaard apela a Pascal que, assim, definia o paradoxo da fé cristã “submissão e uso da razão, eis em que consiste o verdadeiro cristianismo” (PASCAL, 1967, p.43).

A fé, portanto, é um caminho posterior à razão, e, para J. Climacus, também, superior. Explicamos. Posterior porque, como apontava Pascal [em quem Kierkegaard bebe constantemente], “o último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a superam; se não chega a reconhecer isso, ela é fraca” (PASCAL, 1967, p.43). J. Climacus não fala da fé, sem falar da razão. Pensa o desafio de transcender-se na entrega à fé, pressuposto pela longa reflexão dos perigos apontados pela razão. Para J. Climacus, é impossível se dizer autenticamente da fé, sem que antes se tenham superado as tentações postas pelo ceticismo.

É justamente no reconhecimento racional dos limites da racionalidade que a fé [cristã], para J. Climacus, se propõe como desafio existencial. Lembremo-nos de que, para ele, o cristianismo é uma comunicação existencial, é um desafio posto na existência humana em sua realidade efetiva [a interioridade]. Significa que, enquanto para o racionalista, a fé seria o

ápice da insanidade, para J. Climacus, a fé, na realidade, é o mais profundo ato existencial de coragem, no seu entender, nada é mais desafiador ao homem do que “existir em virtude do absurdo” (KIERKEGAARD, 2016, p.283). Para J. Climacus, portanto, a fé não é uma decisão insana ou irrefletida. Ricardo Gouvêia nos lembra de que na filosofia de Kierkegaard “fé não é uma presunção cega de algo contrário à razão. Mas não sendo sem ou contra a razão, a fé alcança acima e além da razão, e nunca pode ser assimilada em categorias racionais” (GOUVÊIA, 2000, p.121). Assim, fé é a decisão de saltar, mesmo consideradas todas as implicações desveladas pela razão. Crer é saltar, é a decisão pelo *pathos* mais elevada da existência.

J. Climacus aponta o cristianismo como uma comunicação existencial, cujo objetivo é desafiar o homem ao salto da fé. A uma decisão existencial que altere toda a conjuntura da sua vida. Decisão que é estritamente subjetiva, pessoal e intransferível. Por isso, se, por um lado, não se pode tornar-se crente por comprovações objetivas; de outro, não se pode, também, remover a fé do homem que realizou o *salto* [a decisão existencial subjetiva pela fé] com quaisquer comprovações que sejam. Pondera J. Climacus: “supondo então o oposto, que os inimigos [do cristianismo] tiveram sucesso em provar o que queriam em relação às sagradas escrituras [...] o inimigo assim, aboliu o cristianismo? De modo algum. Ele prejudicou [a fé] do crente? De modo algum” (KIERKEGAARD, 2016, p.36). Se o cristianismo, como defende J. Climacus, é interioridade, logo, nenhuma prova objetiva é capaz de subverter o crente de sua *decisão* existencial subjetiva. Climacus é taxativo “se o crente cresse em virtude de uma demonstração, estaria a ponto de abandonar a fé” (KIERKEGAARD, 2016, p.36). Mas, como não crê em virtude desta, tal como Abraão, é irremovível da fé.

J. Climacus, na sequência lógica de sua reflexão, termina defendendo, então, que a fé é autônoma e independente, quer dizer, ao contrário do que se esforçavam por defender os teólogos racionalistas de seu tempo, a fé não carecia de qualquer elemento comprobatório [objetivamente] de seus postulados. A fé, entendida por J. Climacus como decisão existencial subjetiva, não necessita ou, ainda melhor, não admite nenhuma garantia objetiva. Pondera o autor: “é um mal-entendido que se deseje buscar uma garantia objetiva e, por esse meio, evitar o risco no qual a paixão [da fé] escolhe e se sustenta” (KIERKEGAARD, 2016, p.47). J. Climacus é, ainda, mais contundente, chega ao ponto de afirmar “para que serve a demonstração [no âmbito da fé]? A fé não precisa dela, pode até mesmo considerá-la sua inimiga” (KIERKEGAARD, 2016, p.36).

Este é o paradoxo da fé, é uma certeza (cf. Hb 11) que não carece das certezas [objetivas]. É uma garantia que se sustenta na decisão e na relação subjetiva, não nas possíveis comprovações lógicas ou científicas. Para J. Climacus, caso fosse possível encontrar a “demonstração para a verdade do cristianismo, algo de curioso iria por fim surgir, que justamente quando se terminasse a demonstração de sua verdade, o cristianismo teria deixado de existir” (KIERKEGAARD 2013, p.37).

Fé é a certeza que se propõe [e supera] ao risco. Por isso, é decisão existencial. Àquele que está diante da possibilidade da fé não lhe é ocultado os riscos de se crer, tal como a Abraão estavam explícitas as consequências últimas a que a fé o levaria. O cristianismo, para J. Climacus, é comunicação existencial, porque comunica ao homem a necessidade da decisão para a experimentação mais profunda de sua existência. O sujeito existente, portanto, é aquele que se assume, que se decide, que se individua na coragem do salto, da fé. E, para o autor, está bem claro:

sem risco não há fé [...] se eu posso aprender objetivamente Deus, então eu não creio; mas justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer, e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de preservar-me na incerteza objetiva, de modo que na incerteza creio (KIERKEGAARD, 2013, p.215).

C. Anti-Climacus

Apesar do “Anti”, esse autor pseudônimo não rivaliza ou contrapõe a Johannes Climacus. Caminha na mesma direção do autor anteriormente trabalhado, claro, com suas especificidades ao lidar com a temática da fé. O autor de *A Doença Mortal*, principal obra kierkegaardiana em que se trabalha a temática da fé, tem um postulado que é o fio-condutor de toda sua reflexão, a saber, a fé é o antídoto ao desespero. No capítulo 2, lidamos de modo mais pormenorizado com o desespero. Assim, já temos a compreensão de que desespero significa a condição do homem que, ainda, não realizou a síntese, isto é, a harmonização entre finito-infinito; possibilidade-necessidade; temporalidade-eternidade objetivando o tornar-se si-mesmo, o que somente é possível, para o autor, na relação interior com o Absoluto.

O quê, então, caracteriza o homem na condição de desesperado? Para Anti-Climacus, a ausência de fé. Todavia, já esclarecemos que fé, na perspectiva do autor, não significa crença em doutrinas e dogmas. Aliás, deixamos ao próprio filósofo a definição de fé “ora, crer é, sendo nós próprios e querendo sê-lo, mergulhar em Deus através da sua própria transparência, no poder que lhe deu existência” (KIERKEGAARD, 2010, p.108). Assim, para Anti-Climacus, a fé é a exclusiva solução para o desespero, dito de outro modo, somente na

fé, acredita o autor, o homem torna-se um existente autêntico, aquele que é o si-mesmo no encontro do Absoluto.

Fé, segundo Anti-Climacus, é um dispositivo existencial-relacional. Significa que crer não é a adesão a uma instituição [o que não implica que aquele que a ela tenha aderido não possa ser um sujeito que encontrou a si-mesmo na fé] ou a um arcabouço doutrinário. Fé não é “acreditar em algo”, mas, e é nisso que o autor vem insistindo, é “se relacionar com” [exclusivamente, o Absoluto]. Daí sua distinção. É possível pertencer à instituição religiosa, se declarar crente em uma cartilha de dogmas, e ainda assim, não ter nenhuma relação com o Absoluto. Para Anti-Climacus, a relação objetiva com a religião não implicava conseqüentemente na relação subjetiva com o Absoluto. Por isso, para o autor, crer é “mergulhar em Deus”. Tal mergulho se realiza no que para Anti-Climacus é a realidade efetiva do homem, sua interioridade. Novamente, há uma alusão a Pascal que dissera “é o coração que sente Deus e não a razão. Eis o que é a fé, Deus sensível ao coração, não à razão” (PASCAL, 1967, p.44).

Questiona-se como se dá tal mergulho ou encontro, todavia, o próprio autor pondera “convém lembrar constantemente que não assumo para mim a tarefa de explicar o problema, mas apenas de apresentá-lo” (KIERKEGAARD, 2016, p.284). Não assume a tarefa de explicar, porque, para o autor, isso seria contraditório ao essencial da sua filosofia, quer dizer, ao caminho inteiramente individual, pessoal e autônomo com que cada um deve encontrar sua “estrada para Moriá” (cf. Gn 22). Que Moriá é o ponto de chegada afirma Anti-Climacus, ou seja, que é no Absoluto e tão somente nele que o homem se realiza [porque dele viera] é declarado, mas qual a estrada que cada um percorrerá? Isso diz respeito ao que é extremamente caro ao autor, a subjetividade de cada peregrino da fé. Cada crente precisa desbravar sua “interioridade oculta em paixão absoluta” (KIERKEGAARD, 2016, p.225). O autor explica:

interioridade oculta é a verdadeira religiosidade, a interioridade oculta na pessoa religiosa que até emprega toda a sua arte justamente para que ninguém perceba nela nada. Pois, assim como a onipresença de Deus se reconhece pela invisibilidade, a verdadeira religiosidade se reconhece pela invisibilidade, isto é, não é para ser vista, o deus a quem se pode apontar é um ídolo, e a religiosidade para a qual se pode apontar é uma espécie imperfeita de religiosidade (KIERKEGAARD, 2016, p.190).

Certo é que, como aponta Adolfo C. Monteiro, “a conquista da fé é a conquista do próprio eu” (KIERKEGAARD, 2010, p.16) ou como disse Anti-Climacus “crer é ser” (KIERKEGAARD, 2010, p.120). Na fé, e tão somente nela, segundo o autor, é que as contradições são resolvidas e o homem encontra a saúde da existência mergulhando no Absoluto e, por conseguinte, encontrando-se.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kierkegaard se notabilizou como um pensador profundamente preocupado com a existência humana. O escopo de sua ocupação foi com a realidade efetiva do indivíduo, a saber, sua interioridade. É nesse horizonte onde estão emoções, pulsões, dilemas e angústias da condição humana, portanto, na contramão de uma convencional filosofia que predominava na Europa, do século XIX, preocupada com conceitos universais, ideias e ideais abstratos que, para nosso autor, eram diatribes efêmeras, Kierkegaard quer fazer filosofia de modo diferente. Não a partir de conceituações abstratas, mas tomando o próprio homem em sua existencialidade, subjetividade e dramas. Assim, o desespero ganha relevo em sua reflexão e apontamentos.

Neste trabalho, primeiramente, explicou-se a razão dos pseudônimos. Nesse contexto, estes tonaram-se imprescindíveis ao fazer filosófico de Kierkegaard. Para o pensador danês, não são conceitos abstratos que podem afirmar dogmaticamente o que significa tal ou qual coisa, é o próprio indivíduo em quem o fenômeno ocorre. Quem pode dizer melhor sobre o desespero do que o desesperado? Ou da angústia do que o angustiado? Ou da fé do que o místico? Uma bula de remédio por melhor escrita que esteja não pode descrever sobre os efeitos sentidos pelos colapsos causados do que a pessoa que os experimenta. A comunicação indireta, nesse sentido, constitui uma possibilidade de ouvir diretamente o indivíduo na experimentação da dramaticidade da existência.

Ao lidarmos, então, com a temática do desespero, encontramos perspectivas que se alternam. Kierkegaard nos chamou a atenção para este detalhe, a saber, as perspectivas alteram as definições. Assim, o desespero para o homem estético pode significar, simplesmente, a consequência da causalidade de uma situação cotidiana: a perda de um emprego, a descoberta de uma doença, um relacionamento rompido, a morte de um ente querido. Para o homem ético, o desespero pode ser a consequência de uma situação prática em que a ética e a moral foram traídas ou a insolubilidade de uma diatribe filosófica de importância fundamental à sua existência. Enquanto, para o homem religioso, o desespero transcende as causalidades cotidianas ou materiais, ou seja, dizem respeito a uma causalidade supranatural, a espiritualidade.

Kierkegaard triparte a existência em três horizontes denominados de estádios: estético, ético e religioso. A despeito das diferenças de modos de vida, perspectivas e compreensões, o pensador nórdico afirma a comunhão de todo homem no compartilhamento de um fenômeno: o desespero. Como visto no primeiro capítulo, o pseudônimo Anti-Climacus afirma a universalidade do desespero encontrado em cada singularidade humana. Os autores éticos, capazes do exercício agudo da razão e reflexão, destacam que a racionalidade sã reconhece seus limites. Portanto, eles admitem a insolubilidade do desespero pela via da razão, o que, portanto, abriria o horizonte para o auxílio da perspectiva da fé para pensar sobre o tema.

Nota-se, claramente, a admissão dos pressupostos da fé para pensar o dilema do desespero humano. Desse modo, na impossibilidade de uma resposta plausível e mais, uma solução ao problema, os apontamentos da fé são, no mínimo, ouvidos e postos pelos pseudônimos éticos. Quais suas considerações e conclusões: o desespero é uma doença espiritual. Significa que, se negarmos o materialismo-ateu vigente à época, e admitirmos o homem como um ser composto de corpo-alma (ou espírito), aceitamos que na alma (*anima*) reside o núcleo de sua vida. Implica, ainda, que o homem não é obra do acaso, mas criatura, logo, imprescindivelmente necessitado de seu criador como fonte originária e animadora de sua existência.

O Absoluto se interpõe, assim, como ser fundamental na relação homem-desespero. Os pseudônimos apontam, assim, o desespero como a doença causada pelo divórcio do Absoluto. Todavia, nosso trabalho apontou que isto não implica nenhum determinismo, sobretudo, fatalista na filosofia kierkegaardiana. Ao contrário, o homem é vir-a-ser, possibilidade. Concentra em si os polos aparentemente contraditórios: finito-infinito; temporalidade-eternidade; necessidade-liberdade, por isso, pode viver sem o Absoluto ainda que necessite dele. Nesse sentido, reside o desespero, é divórcio do Absoluto no exercício de sua liberdade que nega a rendição à necessidade. É a liberdade de prisioneiro a que Agostinho fazia alusão.

Desespero, então, se desdobra a partir de seu divórcio do Absoluto. Para Anti-Climacus, se torna uma vida inconsciente da eternidade cujo refúgio é a efemeridade da materialidade, imediatidade e sensualidade (o dilema do esteta). Ou, ainda, a fuga consciente do homem que relutante em relação ao Absoluto quer, negando o sentido eterno, produzir seus próprios sentidos, *ser* sem o Ser Absoluto. Vigilius Haufnienses nos apontou como a angústia se interpõe nessa dimensão do desespero. Angústia que fala da liberdade na possibilidade aludindo à condição humana antes da *queda*, mas também de uma nostalgia, quer dizer, angústia como saudade torturante do Absoluto.

Nossa investigação bibliográfica nos mostrou que os pseudônimos vão convergir, cada qual a seu modo, para uma mesma direção, tal como rios de diferentes afluentes que desembocam no mesmo oceano: a fé é o antídoto ao desespero humano. Lembramos que os autores falam no horizonte do cristianismo, portanto, é na fé cristã que o homem encontraria a solubilidade para a doença do desespero. Todavia, concluímos que a fé na filosofia kierkegaardiana tem um caráter profundamente subjetivo. Assim, àqueles que poderiam interpelar sobre um suposto exclusivismo religioso no pensador nórdico, sobretudo, em tempos de nocividade do fundamentalismo religioso e das campanhas ecumênicas, têm uma surpresa em sua filosofia, a fé cristã não implica adesão, crença e submissão cega aos dogmas institucionais da cristandade.

Para o pensador nórdico, e essa é uma grata surpresa da pesquisa, a fé é, no sentido mais profundo, um caminho de individuação. O fenômeno do cristianismo é um acontecimento que se dá na subjetividade humana, sem mediações, na relação direta eu- Absoluto. Fé é o caminho de encontro com o Absoluto onde a interioridade do homem é o terreno sagrado do acontecimento cristão. Como dizia São Paulo: “Cristo em nós” (cf. Cl 1,27). É no homem, na singularidade de sua individualidade que a experiência autêntica do Absoluto se dá.

A fé, na filosofia kierkegaardiana, é um caminho de individuação porque desespero é também tensão entre os polos que abarcam a condição humana. Mas na fé temos uma via que conduz a dois encontros: o do Absoluto, e, por conseguinte, do si-mesmo, isto é, aquele eu autêntico que caracteriza a pessoa humana criada. Assim, como pontua Anti-Climacus, a fé é a cura à doença do desespero, mais que isto, a fé é o dispositivo que possibilita *ser*.

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Tradução de Álvaro L.M. Valls- Bragança Paulista: Editora Universitária, Vozes, 2013.

_____ **Desespero humano**. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo. Editora Unesp. 2010.

_____ **Diário de um Sedutor**. Tradução Jean Melville. São Paulo. Martin Claret, 2004.

_____ **Diário I**. Brescia: Morcelliana, 1948.

_____ **Discursos edificantes em diversos espíritos-1847**. Tradução de Álvaro L.M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

_____ **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho da filosofia de João Clímacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Rio de Janeiro, Vozes, 2011.

_____ **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução de Álvaro Luiz Monteiro Valls- Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

_____ **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução Álvaro L.M. Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

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

_____ **Pós- Escritos às Migalhas filosóficas, vol. I**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida- Petrópolis, RJ: Vozes, 2013- (Coleção Pensamento Humano).

_____ **Pós- Escritos às Migalhas filosóficas, vol. II**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida- Petrópolis, RJ: Vozes, 2016- (Coleção Pensamento Humano).

_____ **Temor e Tremor**. Tradução e Prefácio Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 2012.

_____ **Ponto de vista explicativo da minha obra como autor**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- ADORNO, Francesco Paolo. **Pascal**. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- ADORNO, Theodor. **Kierkegaard: a construção do estético**. Tradução Álvaro L.M. Valls. São Paulo. Editora UNESP. 2010.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L.M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2007.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução Ephraim F. Alves. 3ª Edição. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes. 2011.
- FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo, SP. LiberArs, 2012.
- GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Petrópolis, RJ. Catedral das Letras, 2003.
- GIORDANI, Mário Curtis. **O existencialismo à luz da filosofia cristã**. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.
- GRILLO, Marcos Monteiro. **Precariedade e desespero em Kierkegaard**. Mestrado em Filosofia. Instituição de Ensino: Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. BIBLIOTECA Depositária da pós- graduação do IFHC.
- GOUVÊIA, Ricardo. **Paixão pelo paradoxo**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas**. Porto: Tavares Martins, 1957.
- MARQUES, José da Cruz Lopes. **O escândalo da razão diante do paradoxo da fé em Søren Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, 2016.
- OLIVEIRA, Ranis Fonseca. **O desespero e a angústia na filosofia de Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado (PUC-SP), 2009.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Cutrix, 1967.
- PAULA, Márcio Gimenes de. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica**. São Paulo. Editora Intermeios, 2016.
- _____ **A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade**. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- _____ **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. São Paulo: Annablume, 2009.
- PROTÁSIO, Myriam Moreira. **Da genialidade sensível ao amor à norma: existência e consciência em Kierkegaard**. Rio de Janeiro. Mauad X, 2014.

REGINA, Umberto. **Kierkegaard: pensamento dinâmico**. Tradução Alessandra Siedschlag. São Paulo, Ideias e Letras, 2016.

ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Rio de Janeiro, Vozes, 2021.

SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard: continuidade ou ruptura?** Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos, 2010.

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

VALLS, Álvaro. **Kierkegaard cá entre nós**. São Paulo, SP. LiberArs, 2012.

_____ **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard**. Porto Alegre: Escritos, 2004.