Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Elton Silva Salgado

Subjetividade, afeto e repetição em Kierkegaard: repensando as noções de desespero, amor, recordação/memória e seus interesses éticos

Vitória da Conquista
Fevereiro de 2016

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Elton Silva Salgado

Subjetividade, afeto e repetição em Kierkegaard: repensando as noções de desespero, amor, recordação/memória e seus interesses éticos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutor Em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Cultura e Educação.

Orientador: Prof. Dr. Edson da Silva de Farias.

Coorientadora: Prof.ª Dr.ª Milene de Cássia Silveira Gusmão.

Vitória da Conquista
Fevereiro de 2016

Salgado, Elton Silva
SA164s Subjetividade, afeto e repetição em Kierkegaard: repensando as noções de desespero, amor e recordação/memória e seus interesses éticos; orientador Edson da Silva de Farias, coorientadora Milene de Cássia Silveira Gusmão - Vitória da Conquista, 2016.
108f.

Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2012.

1. Kierkegaard. 2. Desespero. 3. Angustia. 4. Repetição 5. 3. Memória. I. Farias, Edson da Silva de. I.I Gusmão, Milene de Cássia Silveira. III. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. IV. Título.

Título em inglês: Beyond despair and anguish: affection and repetition as categories of ethics in Kierkegaard
Palavras-chaves em inglês: Kierkegaard. Despair. Anguish. Repetition. Memory.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. Edson da Silva de Farias (Orientador); Prof. Dr. Auterives Maciel Júnior (titular); Profa. Dra. Milene de Cássia Silveira Gusmão (titular); (titular); Prof. Dr. Luciano Costa Santos (titular); Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva (titular).

Data da Defesa: 26 de fevereiro de 2016

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Elton Silva Salgado

Além do Desespero e da Angústia: Repetição e Memória como categorias da Ética e da História em Kierkgaard

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Data da aprovação: 26 de fevereiro de 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Edson Silva de Farias (Presidente) Ass.:_____
Instituição: UESB

Profa. Dra. Milene de Cássia Silveira Gusmão Ass.:_____
Instituição: UESB

Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva Ass.:_____
Instituição: UESB

Prof. Dr. Luciano Costa Santos Ass.: Luciano Costa Santos
Instituição: UNEB

Prof. Dr. Auterives Maciel Junior Ass.:_____
Instituição: PUC-RJ

Ao meu filho Davi,
grande parte da alegria do meu mundo

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPESB (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia) pelo financiamento desta pesquisa.

Aos professores Auterives Maciel Junior, Ana Elizabeth Santos Alves, João Diógenes Ferreira dos Santos, José Rubens Mascarenhas de Almeida e Marcello Moreira; e, em especial, às professoras Lívia Diana Rocha Magalhães e Maria da Conceição Fonseca-Silva, respectivamente Coordenadora e Vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS), pelo incansável e laborioso empenho ao PPGMLS.

Às secretárias do PPGMLS Tâmara Marinho de Oliveira Freitas, Vilma dos Santos Borges e Andreia Santos.

À Patrícia Lemos pelas preciosas correções, sugestões e outras mumunhas mais.

Aos colegas Alex Pereira de Araújo, Carla Cristiane de Oliveira Pinheiro, Carlos Alberto Maciel Públio, Célio Augusto de Oliveira, Dayse Laraine Moraes de Assis, Dinorah Nogueira de Souza Martins, Edileusa Santos Oliveira, Halysson Frankleynyelly Dias Santos, Hugo Pires Júnior, Luis Cláudio Aguiar Gonçalves, Maria Esther Ventin de Oliveira Prates, Nereida Maria Santos Mafra Benedictis, Raquel Costa Santos, Renailda Ferreira Cazumbá, Roney Gusmão do Carmo, Shirlene Santos Mafra Medeiros e Tânia Regina Braga Torreão Sá.

Aos demais colegas do Grupo de Pesquisa Memória, subjetividade e subjetivação no pensamento contemporâneo Danilo Moraes Lobo, Ednea Conceição Correia Santos Luz, Glauber Lacerda Santos, Jaqueline Cristina Salles e Joanne Ferreira de Oliveira Cordeiro.

Ao meu orientador Edson Silva de Farias e minha coorientadora Milene de Cássia Silveira Gusmão.

RESUMO

Esta tese analisa a filosofia existencial e subjetiva de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) com base na noção de desespero, da reflexão sobre o amor e sobre a categoria da repetição, num entrelaçamento possível entre repetição e memória. Assim, defende-se a tese de que o desespero kierkegaardiano é um atributo e também (pode vir a ser) uma virtude do existir humano; que o amor cristão, como dever de amar ao próximo, significa a edificação, a interioridade, do existir humano enquanto modo do amor e manifestação deste amor em obras; e, finalmente, sustenta-se que a repetição, estabelecida sobre a mensagem do cristianismo, é um movimento de renovação incessante da interioridade; pois, em sua reflexão teológica, Kierkegaard sustenta que o homem interior, o homem da repetição, renova-se dia a dia e, portanto, se abre à transcendência e, claro, à vida verdadeiramente ética e religiosa – única possibilidade de vencer o desespero.

Palavras-Chave: Kierkegaard. Desespero. Angústia. Repetição. Memória.

ABSTRACT

This thesis examines the existential and subjective philosophy of Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) from the sense of despair, reflecting on love and the repetition category. It defends that the Kierkegaard's despair is an attribute and also a virtue of human existence; that Christian love, as a duty to love our neighbor means the building, the interior life, of human existence as a way of love and manifestation of this love in works; and finally, it is argued that the repetition, established on the message of Christianity, is a constant renewal movement of inwardness; because in his theological reflection, Kierkegaard argues that the inner man, the man of repetition, is renewed day by day and therefore is open to transcendence and of course, the truly ethical and religious life - only possibility to overcome despair .

Keywords: Kierkegaard. Despair. Anguish. Repetition. Memory.

SUMÁRIO

1 **INTRODUÇÃO** 9

2 S**UBJETIVIDADE E DESESPERO EM KIERKEGAARD COMO APROFUNDAMENTO DO DRAMA DE VIVER** 13
2.1 O DESESPERO COMO ATRIBUTO E COMO VIRTUDE..... 13
2.2 EXISTIR PARA KIERKEGAARD: TORNAR-SE O QUE SE É OU UMA FILOSOFIA DA INTERIORIDADE..... 16
2.3 O DESESPERO NÃO É O PESSIMISMO NEM O TRÁGICO INCONTORNÁVEIS..... 26

3 **A DOUTRINA DO AMOR SEGUNDO KIERKEGAARD** 42
3.1 O *SI-MESMO* EM RELAÇÃO AO OUTRO 42
3.2 O AMOR E SEUS MISTÉRIOS..... 47
3.3 AMOR AO PRÓXIMO OU A ALTERIDADE COMO AUTENTICIDADE DA EXISTÊNCIA 59

4 **A CATEGORIA REPETIÇÃO EM KIERKEGAARD COMO POSSIBILIDADE DE PENSAR A QUESTÃO DA MEMÓRIA** 68
4.1 SITUANDO A QUESTÃO DA MEMÓRIA E SUA IMPORTÂNCIA PARA A ÉTICA..... 68
4.2 A REPETIÇÃO: SEU INTERESSE ÉTICO OU SUA ESCOLHA ÉTICA EM DIREÇÃO À MATURIDADE E À SERIEDADE DA EXISTÊNCIA..... 74
4.3 POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES ENTRE REPETIÇÃO E MEMÓRIA 85

5 **CONSIDERAÇÕES FINAIS**..... 94

REFERÊNCIAS 101

1 INTRODUÇÃO

Em seu artigo sobre filosofia da existência, Hannah Arendt (2008, p. 201 et. seq.) afirma que ela começa com Kierkegaard e que não há "um único filósofo existencial que não se mostre influenciado por ele". De fato, se tomarmos o vocábulo existência como o ser do homem, nada obstante "todas as qualidades e capacidades que o indivíduo possa ter e que são acessíveis à investigação psicológica" e a despeito de que o ser humano único "não encontra lugar nem sentido numa totalidade controlada pelo espírito universal", logo o esforço do homem deve ser tornar-se indivíduo, isto é, tornar-se subjetivo: "um ser conscientemente existente, sempre ciente das consequências paradoxais de sua vida no mundo"; assim, compreenderemos a importância de Kierkegaard para "o desenvolvimento posterior da filosofia".

Demais, em outro momento, Arendt (2008, p. 74) propõe que se com Nietzsche começaram os primeiros ataques "aos postulados fundamentais da filosofia sistemática" e que levaram os filósofos de fato a filosofar; com Kierkegaard temos muito mais que uma invenção metodológica, mas a exposição inicial "de dimensões do mundo e da vida humana antes invisíveis ou que não passavam de meras sombras para a filosofia", pois, para Kierkegaard, a filosofia estaria tão detida "em seu próprio espírito de sistema", totalizante e que pensa a história universal apenas como manifestação da razão, que a filosofia jamais tocaria "o indivíduo em sua existência concreta", ou seja, "em sua existência específica"; logo, a filosofia sistêmica, que considera a individualidade e a especificidade uma abstração, diz Arendt, "trivializa esse próprio indivíduo e sua vida, que para Kierkegaard são a principal questão". Assim, esse testemunho de Hannah Arendt nos ajuda a compreender, além da oposição ao espírito sistêmico, o lugar da singularidade do sujeito no discurso filosófico de Kierkegaard e, consequentemente, a valorização da subjetividade que abrirá caminho para o existencialismo.

Com efeito, o dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) é o filósofo da existência e da subjetividade, pois, para ele, a subjetividade é a verdade e não pode haver um sistema que possa cingir a vivência humana; afinal, como assegura na sua obra-chave, o *Pós-escrito às Migalhas filosóficas* (KIERKEGAARD, 2013b), viver significa precisamente ser um indivíduo, único, singular, livre e também contraditório, equívoco e ambíguo, porque a vida nunca poderá resumir-se a um conceito que tente explicá-la. Dessa forma, não é possível falar da vida geral ou da história universal, porque, suposto que o que existe é uma existência particular, temos nós próprios de dar sentido à vida. É o indivíduo, enquanto existente e

subjetivo, que tem de construir-se a si mesmo e a sua própria verdade; verdade elaborada na ação e mediante inúmeras possibilidades de escolha que a angústia descobre e que faz dela uma imprescindível "aventura pela qual todos têm de passar", pois, segundo Kierkegaard, somente aqueles que aprendem a angustiar-se não se perdem, "nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia", exatamente porque aquele que aprendeu a angustiar-se "aprendeu o que há de mais elevado" (KIERKEGAARD, 2010a), pois a consciência desse existir, que se assume na angústia, é para Kierkegaard a condição incontestável da filosofia.

E o interesse de Kierkegaard pela filosofia surge, inicialmente, na década de 1830 quando ele estava então com 17 anos e ingressou no curso de teologia da Universidade de Copenhague. A entrada nessa instituição se deu pela influência do pai, Michael Pedersen Kierkegaard, que impunha ao filho um rigoroso aprendizado de latim e grego e o pietismo, a intensificação da fé, bem próprio da Igreja Luterana desde o século XVII. Com a morte do pai, em 1838, Kierkegaard abandona a religião e passa a viver como um indivíduo desregrado e perdulário, despendendo grande soma de dinheiro com roupas e bebidas; o que duraria até 1840, quando decide retomar os estudos e tornar-se pastor – esse período coincide com o início do noivado com Regina Olsen. No ano seguinte, publica a tese *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* e à medida que, segundo ele, a sua vocação filosófica e religiosa se torna mais evidente, rompe o noivado com Olsen, também rompe com o luteranismo e começa a polemizar com as autoridades da igreja, sobretudo com o primaz dinamarquês Hans Larsen Martensen. Por isso, quando próximo de sua morte, a 11 de novembro de 1855, se recusou a receber os ofícios de encomendação do corpo (Cf. KIERKEGAARD, 1974). Curiosamente, o tempo que transcorre entre o fim do noivado e até sua morte é o mais intensamente produtivo para Kierkegaard, é o tempo em que se dedica à escrita de várias obras; boa parte delas publicadas sob o chiste de pseudônimos, como Anti-Climacus, Victor Eremita, Johannes Climacus, Johannes de Silentio, Constantin Constantio, Virgilius Haufinienses, entre outros.

Outro traço curioso da obra de Kierkegaard é a proposição dos três estádios que balizam as etapas da vida: o estádio estético assinala a busca da satisfação e dos prazeres imediatos sem quaisquer preocupações ou limites morais; o estádio ético, mais propriamente moralista, designa a vida responsável do cidadão sério e observador das leis e das regras sociais, mas sem nenhuma subjetividade; e, o estádio religioso que é ponto alto da autêntica existência, porque o indivíduo descobre a sua verdade no íntimo da religiosidade sincera, contrária, portanto, ao escrúpulo e ao otimismo vulgares. Para Kierkegaard, a verdadeira

subjetividade religiosa se forja na angústia, pois, ao tempo em que aflige muito, a angústia torna claro o valor da unicidade. E vale pontuar que daqui surgira, inicialmente, a nossa pergunta de pesquisa: pois, se angústia, conforme a compreendemos em Kierkegaard, é uma postura diante do mundo e algo fundamental à subjetividade própria do homem; afinal, de que trata o desespero, sobretudo quando Kierkegaard (2010a) o qualifica como doença mortal, de miséria da existência?

Com o desenvolvimento da pesquisa, a pergunta nos pareceu uma facilidade, porque desespera-se o esteta que busca o prazer a todo custo, do mesmo modo que a conduta moral, pautada no simples cumprimento dos deveres, não é menos desalentada que uma religiosidade conquistada e inatacável. Algo que nos suscitou repensar a questão, porque percebemos que Kierkegaard expõe também uma necessidade de desesperar-se e nos oferece uma noção de desespero como desafio. Desse modo, compreendemos que havia duas formas de desespero: uma delas é a doença mortal, enquanto a outra, segundo a entendemos aqui, é vista em seu caráter positivo e, portanto, necessário; pois é a passagem do possível ao real, mediada pela inquietação – a inquietação que edifica. Assim, a nossa hipótese é que o desesperado desespera-se não de fatos eventuais ou incertos, senão de si mesmo e, em vista disso, o desespero kierkegaardiano pode ser a doença mortal, mas também pode ser uma espécie de despertar existencial e articulado sobre o absurdo da vida, que é expresso em sua finitude e contingência — ou síntese, tal como pensa o nosso autor.

Desse modo, é que além de examinar as noções de subjetividade, angústia e desespero preferencialmente nos livros *Pós-escrito às Migalhas filosóficas; O conceito de angústia;* e *O desespero humano (A doença mortal)*; nós também arrolamos neste estudo as publicações *As obras do amor; Temor e tremor* e *A repetição*, pois a nossa tese é que o desespero kierkegaardiano, além de ser um desafio, é o confronto do indivíduo com o vazio, o nada, e que não poder ser preenchido, nem se compraz no estético ou no ético, mas no desesperar-se de si próprio, na abertura especificamente cristã ao sentimento do divino. Porque, na acepção de Kierkegaard, tornar-se plenamente cristão equivale a tornar-se paradoxal e absurdamente subjetivo, isto é, encontrar a maturidade e a seriedade da existência. E aqui estão, necessariamente, a noção de desespero, a doutrina do amor cristão e a categoria repetição de Kierkegaard (posta em causa com a noção de anamnese/reminiscência) expostas no presente estudo.

Quanto à estrutura, o primeiro capítulo examina, fundamentalmente, o primado da subjetividade e da ideia de desesperação no discurso filosófico de Kierkegaard e da questão ética que daí decorre; além de fazer uma diferenciação entre angústia e desespero e propor

que a primeira se refere à relação do homem com o mundo, enquanto o segundo destina-se à relação do homem consigo mesmo. Já o capítulo seguinte, aborda a doutrina kierkegaardiana do amor cristão como dever ou mandamento e defende que a alteridade está para Kierkegaard no dever de amar ao próximo. Já o terceiro capítulo trata da categoria repetição, tomada, por sua vez, em sua transposição com a noção de *anaminesis* (reminiscência), compreendendo que a análise do tempo e a análise da memória se sobrepõem, e porque repetição é retomada, reprise ou recomeço da mesma coisa em novas condições; em contraste com a noção elaborada por Platão, mas que leva o existente a uma experiência do instante na eternidade, isto é, leva o existente à necessidade de um salto ou ainda àquela tensão e desespero necessários para atingir, paradoxalmente, a paz serena e a contemplação; as quais compõe a natureza da vida ética.

2 SUBJETIVIDADE E DESESPERO EM KIERKEGAARD COMO APROFUNDAMENTO DO DRAMA DE VIVER

A desesperação é o grão incitamento
para um homem viver.
Provérbio português

2.1 O DESESPERO COMO ATRIBUTO E COMO VIRTUDE

O desespero aparece na maioria das formulações filosóficas, principalmente durante o século XIX, como sinônimo ou resultado da desordem, do mal e da infelicidade do mundo, isto é, como uma das incontornáveis desvantagens de estar no mundo. Schopenhauer (2005), por exemplo, apregoava que a vida era desespero e que o nosso mundo era o pior dos mundos possíveis, pois a desesperança supera os prazeres, faz a felicidade inatingível e torna a vida um complexo sofrível de acontecimentos ruins, desprezíveis ou repugnantes. Assim, o desespero pessimista ou trágico se nos mostra para além da antítese ao otimismo, mas, principalmente, como negação da possibilidade de progresso ou de qualquer melhora do gênero humano. Antes de Schopenhauer, porém, Spinoza considera o desespero (*desperatio*) como afastamento ou como estado daquele que perdeu a esperança (*spes*) sem nada ter para apostar no futuro. O desespero, conclui Spinoza (2010, p. 187), é "uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que temíamos ou de uma coisas que esperávamos". Todavia, para além do sentimento contemplativo, de indignação, de revolta ou mesmo de resignação, vemos também assurgir uma nova forma de desespero, que se quer ativo, organizado, prático e, até mesmo, a serviço da emancipação das classes oprimidas. Estamos nos referindo a Walter Benjamin e a sua tentativa de organização do desespero como fonte de um método para escapar às vicissitudes de uma época que ele julgava sem compromisso e a qualificava como um estado de exceção, mas à qual se pudesse estabelecer uma força motriz além da desilusão e da desconfiança.

> A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os

> episódios que vivemos no século XX "ainda" sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 1987, p. 224).

Mais tarde, o desespero se apresenta entre os existencialistas ante o assombro da certeza da morte, isto é, o desespero resulta da certeza da finitude e da ausência de sentido da existência. Sartre (1997, p. 128), por exemplo, tenciona e reflete sobre esta falta de sentido da (gratuidade da) vida perante o absurdo da morte, cujo resultado é o desespero como condição humana, posto que o ser é nada, isto é, a única possibilidade própria do ser "enquanto fundamento único do nada no coração do ser". Por isso mesmo, Camus (1962, p. 94) faz a sua defesa da vida e, principalmente, dos prazeres, afinal a vida é curta e é um pecado perder tempo, diz ele, em tom provocativo: "todo meu reino é deste mundo". Ademais, o desespero é analisado por Heidegger (2008, p. 254) como a angústia do mundo enquanto tal, uma vez que o fato de "angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo", isto é, como decadência que "remete a presença para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo".

Entretanto, para efeito deste trabalho, levando em consideração as contribuições de Kierkegaard, o desespero é considerado um atributo antropológico inevitável e, portanto, é visto como algo além do que um desgosto pela vida, mas uma corrente filosófica importante. Aqui, o desespero é visto como uma das principais categorias da chamada Filosofia da Existência e chave de leitura para a compreensão dos paradoxos do existir humano, enquanto ser de múltiplas possibilidades e, por isso, sempre em processo, o que justifica a sua ambiguidade. Nesse contexto, o desespero, tal qual encetamos, é ativo, organizado, prático e em seu bojo pretendemos enveredar por uma concepção do caráter do desesperar-se de si mesmo e da própria condição humana como necessários ao tornar-se indivíduo singular, ou, nas palavras de Kierkegaard, assenhorear-se do caráter individual próprio de cada um.

> Ter caráter individual é crer no caráter individual de cada um dos outros, pois o caráter individual não é coisa minha; é um dom pelo qual Deus me dá o ser, e ele o dá aliás a todos, e a todos ele dá o ser. Tal é a insondável fonte de bondade que jorra da bondade de Deus, que Ele, o Todo Poderoso, dá de tal maneira que o que recebe, recebe seu caráter particular, de modo que a criatura, mesmo sendo tirada do nada e não sendo nada, não paira diante d'Ele como nada, mas adquire seu caráter próprio (KIERKEGAARD, 2013d, p. 306).

E, como dissemos, pautados no filósofo dinamarquês Søren A. Kierkegaard (1813-1855), entendemos a noção de desespero na condição de qualidades requeridas como necessárias de um *eu autêntico* que se assume a si mesmo, uma vez que o escopo deste capítulo é pôr em evidência o caráter peculiar do desespero kierkegaardiano, visto como um recolhimento ou reconhecimento da sensibilidade ante o trágico, ante as contradições da existência e a desesperação que daí decorrem, porque o ato de desesperar-se é visto, aqui, como o único meio possível de filosofia, de experiência da ética verdadeira e único antídoto contra a afasia e a banalidade da vida.

Ordinariamente, o desespero é visto como a perda da esperança, como o desanimar-se e o afligir-se da vida ou, ainda, o desespero é, muitas vezes, a causa de raiva, furor ou irritação. Porém, de acordo com Kierkegaard, o desespero é a doença mortal, própria do existir humano e que o torna incapaz de realizar-se a si próprio porque o desespero consiste na grave doença do espírito, isto é, do eu finito, insuficiente a si mesmo e inquieto de uma inquietude tal sem repouso nem equilíbrio. No entanto, nos diz Kierkegaard (2010b), esta inquietação ou desassossego também edifica e favorece a interioridade, porque o desespero é a síntese do eu e, como síntese, o desespero é a doença e não o remédio. Esta seria, então, a dialética do desespero, do mesmo modo que, no pensamento cristão, a morte é a indigência do espírito do qual o recurso seja precisamente morrer e morrer para o mundo.

Portanto, o desespero é luta ascética, combate ininterrupto, cuja síntese encontra-se (para além do estetismo e da ética) no estádio religioso da existência. Pois, nos estádios do caminho da vida caracterizados por Kierkegaard, o estético é como o sedutor Don Juan que vive o instante ou a curiosidade da vida e, portanto, soçobra no tédio e, claro, no desespero. O esteta é aquele que se esquiva da repetição da vida, pois ela "sempre implica monotonia e anula o atrativo das experiências mais promissoras" (ABBAGNANO, 2007, p. 375). Mas, se a "relação do desespero com a falta da esperança retrata a condição do homem fechado no finito e na sensibilidade" (VALLS, 2007, p. 42), podemos, então, dizer que o desespero é a *nadificação* do indivíduo. Sendo assim, para nós, o argumento que sustenta a noção de desespero em Kierkegaard não é somente dedutivo mais ainda demonstrativo e, por isso mesmo, se apoia em uma consciência sobre "a realidade como tarefa para a realidade" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 22), donde, obedecendo um caminho dialético-existencial, o desespero nos será apresentado na seguinte fórmula: o desespero é a doença mortal, a miséria do espírito (a enfermidade do eu).

Logo, à primeira vista, o nosso objetivo, aqui, seria verificar em que medida se dá essa miséria ou enfermidade, seu "como" e o "porquê". Contudo, isso seria uma facilidade se não

julgássemos que, para Kierkegaard, o desespero é parte de um projeto existencial em busca da interioridade da existência, isto é, em busca da verdade como interioridade na existência (KIERKEGAARD, 2013c, p. 300), e, consequentemente, o desespero — tal como a angústia — é tomado em "seu valor positivo" e, a saber, "como experiência imprescindível" (VALLS, 2010a, p. 174) para uma vida subjetivamente pautada no amor, na alteridade e na seriedade da existência.

2.2 EXISTIR PARA KIERKEGAARD: TORNAR-SE O QUE SE É OU UMA FILOSOFIA DA INTERIORIDADE

Segundo Kierkegaard, um ser humano nunca pode ser totalmente autônomo, mas um eu que se vê diante de Deus, cuja identidade é dada a ele por uma relação com Deus, mas, ao mesmo tempo, com a capacidade de romper com os valores sociais vigentes e ficar por conta própria, mas sempre com a ajuda de Deus ou em obediência a Ele "em todos os seus desejos e pensamentos mais secretos, na agudeza dos seus ouvidos para fixar e na sua docilidade em seguir os menores sinais de Deus nos seus desígnios sobre nós" (KIERKEGAARD, 2010, p. 105). Nesse sentido, como afirma Nuno Ferro, a vida, "a minha vida", situa-se no âmbito da interação do temporal com o eterno e, claro, na própria reflexividade do si-mesmo como síntese e forma de comunicação com o ser decisivo, de modo que "o sujeito relaciona-se consigo mesmo como com algo que cuida, zela, que protege, com que se preocupa" e não com aquilo "perante o qual está como se não estivesse" (FERRO, 2012, p. 107-108). Ou seja, o contrário dessa perspectiva seria estar como vivo e não vivesse — a exemplo de Dona Constança, personagem fastidiosa de *Terra ingrata* do escritor português João de Araújo Correia (2007, p. 182), uma morta e viva desde a escola primária, aliás desde sempre.

Tornar-se o que é exige muitíssimo e tantos dos mais corajosos entre nós têm o medo atroz de si próprios, já dizia o Lord Henry Wotton, personagem de Oscar Wilde em *O retrato de Dorian Gray* (WILDE, 2012, p. 29)[1]. Ademais, é preciso acentuar que o si-mesmo em Kierkegaard é algo que o *eu é* e que não pode deixar de ser. Porém, o *eu que sou* é um tipo único de entidade composta, em parte, de possibilidades, e, portanto, o eu é algo no qual deve tornar-se, porque a interioridade é uma conquista. Nesse sentido, a visão teísta de Kierkegaard nos permite pensar o homem como criatura e, como tal, parte de uma ordem natural feita por

[1]Oportunamente, veja-se o curioso artigo de Jacqueline Oliveira Leão e Jasson da Silva Martins, sobre o discurso filosófico de Kierkegaard e o universo literário de Wilde: "Dorian Gray à luz da estética de Kierkegaard". In: *Revista Literis.* Rio de Janeiro, nº 7, mar. 2011, disponível em: <http://www.revistaliter.dominiotemporario.com/doc/Literatura_e_filosofia_Jacqueline_e_JassonREVISADO-1.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2015.

Deus. Entretanto, Deus fez o homem com um caráter especial, porque o vê como único responsável por tornar-se o que Ele pretendia que fosse. Assim, para tornar-se, ao si-mesmo deve ser atribuída uma tarefa. E Johannes Climacus, o pseudônimo de Kierkegaard no *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, expressa esse pensamento de forma caprichosa e, obviamente, irônica.

> [Crê-se] que o ser subjetivo não constitui nenhuma arte. Ora, é claro que todo e qualquer ser humano também é, afinal, de algum modo, um sujeito avulso. Mas, agora tornar-se naquilo que já se é, sem mais nem menos: quem, afinal, desperdiçaria seu tempo com isso? Seria, de fato, a mais resignada de todas as tarefas da vida. Com toda certeza! Mas já por esta razão ela é, desde logo, extremamente difícil, de fato, a mais difícil de todas, porque todo ser humano tem um forte prazer e uma pulsão por se tornar algo de diferente e de maior do que ele é (KIERKEGAARD, 2013a, p. 135).

E Kierkegaard prossegue dizendo que a tarefa humana é tornar-se a si mesmo, mas que, na verdade, trata-se de uma tarefa que parece insignificante, pois equivale a tornar-se o que já se é. O que, pela aparente insignificância, nos parece uma fadiga da qual buscamos nos dispensar, porque "é grandioso e glorioso de um modo bem diferente" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 135) e, graças a isso, requer uma verdadeira compreensão da natureza do eu — uma tarefa nada trivial, contudo, porque tornar-se o que já se é remete a potencialidades que devem ser realizadas para tornar-se plenamente um si-mesmo ou tornar-se o homem da repetição, ou seja, da vida ética baseada na continuidade e na escolha repetida que o homem faz de si mesmo e de existência com os outros e o que resulta na poética da existência humana, como se pode depreender dessas palavras: "Mas o que é a existência? É aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e que, por isso, está continuamente esforçando-se" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 96).

A existência é, portanto, uma arte; porém, uma arte custosa, mais fácil de abandonar do que conquistar. Kierkegaard compara a existência com o guiar uma carroça atrelada a dois cavalos bem diversos.

> O existente não deve ser entendido apenas como qualquer tipo de existente, porque não pode ser feito sem paixão. Portanto, cada pensador grego era essencialmente também um pensador apaixonado. Tenho pensado muitas vezes sobre os motivos para deixar uma pessoa apaixonada. Assim, eu tenho considerado a possibilidade de vê-la montada em um cavalo e, em seguida, assustar o cavalo para que saia num galope selvagem ou, ainda melhor, a fim de tirar a paixão corretamente, penso na possibilidade de um homem que

> quer ir a algum lugar o mais rápido possível (e, portanto, já se encontra em uma espécie de paixão) montar em um cavalo que mal pode andar — o existente é alguém consciente disto. Penso ainda se um Pegasus e um velho pangaré fossem atrelados a uma carroça entregue a um condutor sem paixão e lhe fosse dito: Agora dirija. Eu acho que seria bem-sucedido. E é isso que o existente é, alguém consciente disso. A eternidade é infinitamente rápida assim como um corcel alado, a temporalidade, ao contrário, é um pangaré velho, e a pessoa existente é o motorista, ou seja, ser existente não é ser o que as pessoas costumam chamar existente, porque, então, a pessoa existente é nenhum condutor, mas um camponês embriagado que dorme e deixa os cavalos andarem por si mesmos. Claro, ele também dirige, ele também é um condutor, como também há muitos que talvez existem (KIERKEGAARD, 1992, p. 436).

Enfim, há um sentido em que nós, humanos, não podemos deixar de existir, ou, para usar frases mais tarde popularizadas por Sartre e Heidegger, "é melhor vencer a nós que ao mundo", porque estamos "condenados a ser livres" (SARTRE, 2009, p. 42-43; 53) e "jogados no mundo", em que a atitude do ser-no-mundo é uma tarefa confiada ao si-mesmo, que é sempre aquela de ser jogado no mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 191; ver também: HEIDEGGER, 2005, p. 256). Contudo, a maioria de nós simplesmente deixa os cavalos correrem para onde desejarem e derivamos pela vida num frêmito "desassossego no fundo de todos os cálices" e entre "tombos e perigos e ausência de amanhãs", como no poema *Passagem das horas*, de Fernando Pessoa, mas, como alternativa "[à] nossa febre, a nossa palidez, a nossa impaciência de fracos" (PESSOA, 2013, p. 251-254), Kierkegaard nos desafia a viver a subjetividade, a interioridade, a verdade da existência, enfim: a repetição.

Mas o que significa *tornar-se um si-mesmo em verdade*? Existe algum tipo de ideal para o eu que é normativo? Estas são perguntas difíceis de fato, e por isso mesmo, é interessante entrar no domínio da proposição de Kierkegaard sobre os três estádios ou esferas de existência, tendo em mira a seguinte classificação: o ético é superior ao estético, assim como o religioso é superior ao ético. Embora se possa deduzir certa gradação no elenco dos estádios, cabe-nos perguntar: o que faz um estádio superior a outro? Uma resposta possível é que nenhum estádio é objetivamente superior a outro, mas que o que faz um "melhor" é simplesmente a escolha ou a afirmação do si-mesmo. Assim, a classificação dos estádios de Kierkegaard deixa em aberto a possibilidade de que outras diferentes opções implicariam uma classificação diferente, ou talvez em algum *ranking*. Desse ponto de vista, as escolhas mais básicas de uma pessoa são o que poderíamos chamar de escolhas radicais, porque não há razões para que tais escolhas possam ser dadas, porque a escolha é essencialmente uma escolha sobre aquilo que pode ser um bom motivo para tornar-se, realmente, um indivíduo singular.

> Kierkegaard pretende mover-nos para uma *vita activa*, ou seja, para uma vida de escolhas livres, decisivas e ações autênticas que podem criar, assim, a individualidade genuína. [Mas,] Kierkegaard está ciente de que ele não pode, racionalmente, nos convencer a nos dedicarmos a essa busca […]. Essa directiva seria auto-destrutiva [sic], porque não se pode forçar a autenticidade de ninguém. Pode-se, racionalmente, levar uma pessoa para as águas da escolha, mas não é possível fazê-la beber desta água. Ainda que seja possível fazê-la sedenta de si-mesmo. Portanto, a função da filosofia sedutora de Kierkegaard é fazer a nossa boca cada vez mais sequiosa — e aumentar tal sequidão, em vez de saciará nossa sede de subjetividade. [E esta tal ironia kierkegaardiana] nos ajuda a compreender um determinado padrão de vida e, por assim fazer, afirmá-la, mas, ao mesmo tempo, negá-la; o leitor fica se perguntando o que é realmente a verdade, e não tem escolha a não ser escolher por si-mesmo. Assim, a ironia é tanto um modo de afirmação quanto uma refutação (GOLOMB, 1995, p. 31).

Esta questão da escolha é bastante próxima da visão que Jean-Paul Sartre tinha de Kierkegaard e que está esboçada no ensaio *O existencialismo é um humanismo*, em que Sartre afirma que o valor do que é escolhido como bem ou mau é uma função de escolha do si-mesmo. “Se uma voz se dirige a mim”, diz Sartre ao comentar a angústia de Abraão descrita por Kierkegaard, “sou sempre eu mesmo que terei de decidir que essa voz é a voz do anjo; se considero que certa ação é o boa ou má, sou eu mesmo quem decido afirmar se ela é boa ou má” (SARTRE, 2009, p. 38). Por isso, Kierkegaard é muitas vezes vinculado ao existencialismo e não é de se estranhar uma certa opção de Sartre em, alguns momentos, citar Kierkegaard. Mas, uma fonte influente para a leitura sartreana de Kierkegaard é o livro de Alasdair MacIntyre, *Depois da virtude* (2001). De acordo com este filósofo britânico, o Iluminismo estabeleceu o projeto de dar um fundamento racional para a ética e substituir a tradição e a religião pela epistemologia. Kierkegaard, diz MacIntyre, foi o primeiro a ver que este projeto não poderia ter sucesso e MacIntyre declara que *Ou-ou, um fragmento de vida* é o livro de Kierkegaard que mais incorpora essa visão, porque o filósofo dinamarquês tentara fazer a substituição do ato radical da razão pelo fundamento da ética:

> Os dois fracassos estão intimamente ligados. Kierkegaard e Kant concordam em seu conceito de moralidade, mas Kierkegaard herda esse conceito juntamente com o entendimento de que o projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassou. O fracasso de Kant ofereceu a Kierkegaard seu ponto de partida: era preciso convocar o ato da escolha para realizar a tarefa que a razão não conseguiu realizar. E, não obstante, se entendemos a escolha kierkegaardiana como substituta da razão kantiana, também devemos entender que Kant estava reagindo a um episodio filosófico anterior, que o apelo à razão de Kant foi o herdeiro e sucessor histórico dos apelos de Diderot e Hume ao desejo e às paixões

(MACINTYRE, 2001, p.91).

A bem dizer, *Ou-ou…* confronta o leitor com a escolha entre a vida estética, representada na Parte I pelos jornais de "A", e a vida ética, representada nos jornais de "B". Todavia, o leitor não é informado sobre o que é certo e o que deve escolher por si mesmo, e assim não há, portanto, nenhum resultado externo para confirmar o acerto ou o erro da escolha. De acordo com MacIntyre, Kierkegaard pensa que essa escolha deve ser uma escolha definitiva, isto é, uma opção fundamental.

> A intenção expressa de Kierkegaard ao elaborar a forma dos pseudônimos de *Ou, ou* era apresentar ao leitor uma *opção fundamental*, ele mesmo não sendo capaz de recomendar uma alternativa e não outra, porque nunca aparece como ele mesmo. "A" aconselha o modo de vida estético; "B" recomenda o modo de vida ético; Victor Eremita edita e anota os textos de ambos. A escolha entre o ético e o estético não é a opção entre o bem e o mal, é optar entre escolher ou não em termos de bem e mal. [No entanto,] se determinada razão serve de apoio ao modo de vida ético – viver dessa maneira atenderá às exigências do dever ou viver dessa maneira será aceitar a perfeição moral como objetivo e, assim, proporcionar certo tipo de sentido aos próprios atos – a pessoa que ainda não adotou o ético nem o estético ainda precisa escolher se concederá alguma força a essa razão. Caso já tenha força para ele, então ele já escolheu o ético, o que *ex hypothesi* ele ainda não fez. Quem ainda não escolheu precisa decidir se vai considerar que elas têm força (MACINTYRE, 2001, p. 79-80, grifos nossos; vide também: MACINTYRE, 2007, p. 40).

O que MacIntyre não considera é que a discussão entre estética e ética reúne argumentos em que ambos os lados oferecem razões que acreditam ser atraentes, porque tanto o esteta quanto o especialista em ética são retratados, no livro, como pessoas concretas, com seus desejos e suas necessidades. O esteta assume que os seres humanos querem satisfazer seus desejos e evitar o tédio, e tenta mostrar que a vida ética restringe e prejudica a busca do indivíduo por uma vida satisfatória. O especialista em ética tenta mostrar que a vida ética é superior à vida estética, porque a vida humana sem compromissos éticos acaba por ser inútil e insatisfatória. Logo, nenhum apelo à escolha radical é feito por uma das partes — como pensa MacIntyre.

E será que o esteta e o especialista em ética, que têm argumentos atraentes um para o outro, em momento algum se deixam ser percebidos como objetivamente superiores um ao outro? Pode parecer que isso seja assim, porém Kierkegaard não nos dá um meio único para classificar os pontos de vista e, até onde é possível perceber, a nenhuma das partes o argumento é totalmente convincente. Se, por um lado, o especialista em ética não sucumbe à

tentação de coisas diferentes ou censuráveis; por outro, o esteta não se arrepende de seus caminhos escandalosos e escolhe o caminho da união e respeitabilidade. Observe-se que, por um lado, Kierkegaard raramente discute questões epistemológicas de uma maneira formal e que toda a sua perspectiva é um desafio e uma indagação. Por outro lado, o tipo de certeza absoluta procurada pela filosofia moderna, na perspectiva kierkegaardiana, é inatingível. Afinal, as pessoas humanas são historicamente situadas e elas são incapazes de pensar *sub specie æternitati*s, "sob a perspectiva da eternidade", como Spinoza pensava que deveríamos aspirar (Cf. *Ética*, Parte V, Proposição XXIII, *Scholium*; vide SPINOZA, 2010, p. 391). Na visão de Kierkegaard, ter conhecimento do que é absolutamente certo seria ter o conhecimento do que está completo e pronto, definido e acabado; logo, seria perceber o conhecimento como sistema — o que, de fato, Hegel dizia possuir e cujo pórtico se nos apresentava como Sistema da Ciência. Hegel declara, por exemplo, no prefácio de sua *Fenomenologia do espírito*, que tudo gira em torno de apreender e expressar a verdade, não só como substância, mas também como sujeito.

> Segundo minha concepção — que só deve ser justificada pela apresentação do próprio *sistema* —, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como sujeito. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a *substancialidade* inclui em si não só o universal ou a imediatez do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez para o saber (HEGEL, 1992, p. 28, grifos nossos).

Embora fosse crítico da filosofia sistemática, esta tão famosa frase não seria de todo recusada por Kierkegaard, exceto pelo fato de que ele jamais pensasse em termos de "sistema", de "universalidade" e preferisse, antes, subjetividade e edificação em face de imediatez e tampouco de "verdade" que, como se sabe, é o eufemismo hegeliano de "Absoluto". Kierkegaard, por sua vez, acredita que os seres humanos não têm acesso ao Absoluto. Hegel, como um idealista absoluto, ao contrário, pensava que a realidade como um todo deveria ser entendida como uma unidade autoconsciente. O princípio que aí subjaz é aquele em que Spinoza já propunha como substância de toda a realidade, donde as noções de ideia e realidade formam um todo substancial interligado. No entanto, o conceito de substância de Spinoza não consegue captar o caráter dinâmico da realidade como espírito. E, para Hegel, uma realidade que é espírito é dinâmica e desdobra-se, é autoconsciente, e o conceito de substância, para Kierkegaard, não consegue captar esse carácter distintivo do existir.

A visão de Kierkegaard do ser humano é semelhante em alguns aspectos, pois ele não nega que o eu seja uma realidade substancial. Entretanto, Kierkegaard previne, com ressalvas, que o carácter único do existir é obscurecido se pensarmos nele apenas como uma espécie de entidade ou substância. Ser um existente é embarcar em um processo pelo qual uma pessoa se torna alguma coisa e o sentido aqui, portanto, é que a subjetividade é algo a ser alcançado. Assim, ao rejeitar resolutamente a proposição especulativa de Hegel em compreender toda a realidade como espírito, Kierkegaard pensa o humano como o "espírito existente", e, assim como Hegel pretendeu levar o conceito de realidade de Spinoza como substância e torná-lo dinâmico e relacional, repensando-o em termos de espírito, Kierkegaard quis levar a concepção dominante de "eu" na filosofia, aquele que vê o si-mesmo como substância ou entidade, e repensá-lo por meio da ideia de "espírito existente". Por isso, em seu livro *O desespero humano (Doença até a morte)* diz que o idealismo é uma prosa empolada, porque o homem, enquanto espírito, é síntese e não substância.

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

Portanto, como filósofo da existência e da subjetividade, Kierkegaard se posiciona contra o objetivismo sistêmico de Hegel, enfatizando o primado da existência individual; logo, o axioma, a premissa imediata e evidente de Kierkegaard é *a subjetividade é a verdade*, como se lê no *Post-scriptum às Migalhas Filosóficas*, e, desse modo, é impossível haver um sistema de existência, porque o existir é o humano concreto, subjetivo e existente e que jamais poderá ser contido ou refreado num sistema. Portanto, segundo a asseveração de Kierkegaard, existir quer dizer *ser um indivíduo* e, por conseguinte, único, singular, livre, jamais maniatado a um sistema de pensamento; afinal, todo pensar sistêmico somente dá conta do geral, que não é específico, nem especializado, muito menos singularizado, uma vez que a vida não podemos tornar menor ou restringir ao conceito que pretensamente ambiciona explicá-la. Sem estorvos, percebe-se (nestas asserções) que a existência é sempre uma existência particular, visto que ao existente só é possível falar em termos de *minha existência* — a qual deve compreender e prestar sentido por si mesmo.

Kierkegaard, sob o pseudônimo de Victor Eremita, autor de *Ou-ou, um fragmento de vida* (2013a), renuncia a todos e quaisquer preceitos sobre a possibilidade de um sistema da

existência. Para Kierkegaard/Victor, um "sistema" lógico é possível, mas um sistema de existência é irrealizável para a pessoa humana existente, uma vez que a existência "não se reduz a possibilidades, probabilidades ou mediações lógicas". Logo, se admitirmos que "a existência, Deus ou a pessoa humana em sua constituição histórica fossem apreendidos pela abstração lógica, tudo decorreria por absoluta necessidade lógica" (VALLS, 2007, p. 27) e, assim, teríamos a vida desasada do sentido, do existir e presa à especulação estéril.

> Em um sistema lógico não se pode acolher nada que tenha uma reflexão com a existência, ou que não seja indiferente à existência. A infinita superioridade que o lógico, por ser objetivo, tem sobre o pensamento é de novo limitada pelo fato de que, vistos subjetivamente, ele é uma hipótese, justamente porque o sentido da realidade efetiva ele é indiferente à existência. […] Aqui reside a dificuldade, pois não se abandona esse único pensamento, por engano ou irreflexão ou na pressa ofegante de aprontar o sistema, então ele, em toda a sua simplicidade, é capaz de decidir que não pode haver nenhum sistema da existência, e que o sistema lógico não pode se gabar de um começo absoluto, porque este é, tal como o puro ser, uma pura quimera (KIERKEGAARD, 2013a, p. 115-117).

Sumariamente, não pode haver jamais um sistema da existência, porque o par sistema-completude é correlato, porém, a existência, que é sempre imperfeita, jamais poderá ser tomada por um sistema, porquanto, "para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como suspensa e, portanto, não como existente", porque a existência é aquilo "que abre espaço, que aparta um do outro; o sistemático", ao contrário, "é a completude que reúne" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 124). Ademais, enuncia Kierkegaard, a existência é em si um sistema para Deus somente, e não pode sê-lo para nenhum espírito existente, porque o existente é o humano, e, portanto, não é Deus e não é capaz de ver o mundo do ponto de vista de Deus. Em último cotejo: compreender sistematicamente é não compreender o si-mesmo como existente, porque, se assim não fosse, haveríamos de ser ou Nosso Senhor ou um extravagante qualquer da fantasia e da imaginação, e quaisquer de nós perceberíamos o que, para Johannes Climacus, autor pseudonímico do *Pós-escrito às Migalhas filosóficas* (2013b), há de imoral no pensamento sistemático: o que ganhamos em absoluto com o sistema perdemos em ética, que é justamente, segundo Climacus, a morada da existência ou a filosofia mais singela, aquela que desenvolve-se de vivente para vivente, de existente para existente, tendo a ética como primeiro desígnio dentro de uma mobilização de forças contínuas com vigor e coragem.

Com base nessa asseveração, a angústia é simplesmente parte da condição humana e as aspirações da epistemologia clássica são aspirações para transcender tal condição. Há de se

notar o fato de que nem o especialista em ética, nem o esteta, de *Ou-ou, um fragmento de vida*, podem produzir provas lógicas ou demonstrações reguladas de que a perspectiva por eles defendida é, objetivamente, a certa e não constitui motivo para desespero. Nós, humanos viventes, encontramo-nos na incerteza dolorosa e gostaríamos de escapar dela, é verdade. E se a história da filosofia ocidental é, como disse John Dewey (1948, p. 13), a busca ou a pretensão de certeza; isto significa que a maioria de nós, na realidade e em grande parte das vezes, quer encontrar formas de resolver ou de se desvencilhar daquela incerteza lastimosa. E é curioso, entretanto, como, apesar de nossa finitude, desenvolvemos convicções e agimos com base em compromissos eternos.

Cremos que seja justamente por esse motivo que Kierkegaard nos concita a perguntar: por quê fazemos isto? Note-se que o fundamento clássico normalmente vê, com seus filtros distorcidos, e, portanto, sob suspeita, as emoções humanas e, com isso, a tarefa epistemológica é de alguma forma colocar as emoções de lado e tornar o humano puramente racional e objetivo. No entanto, Kierkegaard examina as emoções pelas categorias da subjetividade e da interioridade, algo bem próximo ao centro da existência. Afinal, sem desejo, esperança, medo, amor, como propõe Kierkegaard, a vida humana seria impossível, haja vista que a escolha e a ação seriam muito custosas, seria como passar por cima de si mesmo e viver como um *mostrengo engraçado*, esgarçado por um puro *consaber abstrato* (KIERKEGAARD, 2013a, p. 130).

Mas, a despeito da nossa finitude, Kierkegaard não é um cético. Veja-se, por exemplo, o que ela chama de *conhecimento essencial*, aquele conhecimento que uma pessoa tem de ter para tornar-se plenamente humano e viver uma vida verdadeiramente viva e não simplesmente latente, isto é, aquela que estando viva, não apresenta sintoma de vida. O conhecimento essencial está relacionado à existência e à interioridade, logo é o conhecimento verdadeiramente humano, porque esse "conhecer se relaciona com aquele que conhece, o qual essencialmente, é um existente, e que todo conhecimento essencial, por isso, se relaciona essencialmente com a existência e com o existir" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 208-209). Se conhecer é existir, por conseguinte, não é possível aceder à neutralidade ou à objetividade genuínas; compreender a verdade não é uma questão de lógica pura. Pelo contrário, o caminho para a verdade obriga-nos a cingir a subjetividade, uma vez que a crueldade do mau jamais poderá ser reconhecida para além da repugnância à crueza, do mesmo modo que a bondade do amor não será percebida além do esplendor de um abraço. De pronto, a tarefa do humano não é privar-se de subjetividade, mas permitir que a subjetividade seja modelada e se desenrole de maneira adequada. E eis aí o senso daquela famosa asseveração kierkegaardiana:

a subjetividade é a verdade, “a mais apaixonada interioridade [e] a mais alta verdade que há para um existente” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 215)

Porém, é necessário cuidado, porque, à primeira vista, essa asserção escamoteia uma facilidade, ou melhor, uma metáfrase. Alguns parágrafos adiante, Kierkegaard nos dirá que a proposição *a subjetividade é a verdade* está repleta da “sabedoria socrática” e, assim, está comprometida com o significado (irônico) — ou conhecimento — essencial do existir e da interioridade. E se a subjetividade é a verdade, ou seja, a subjetividade é a interioridade, entretanto, em um processo mais interior da interioridade, a subjetividade é a inverdade. Todavia, esta contradição em Kierkegaard é fingida, uma vez que, operada socrática e ironicamente por ele, compreende-se que a subjetividade é a inverdade quando não se entende a subjetividade como verdade e a tomamos, por isso, como objetiva (vide KIERKEGAARD, 2013b, p. 218).

Porém, a verdade “subjetiva” não é um endosso ao subjetivismo epistemológico e tampouco uma forma de relativismo, pois, se o conhecimento essencial tem a ver com a existência e com o existir, para Kierkegaard apenas o conhecimento ético e o ético-religioso são conhecimentos essenciais e, com isso, o nosso filósofo reúne elementos controversos: de um lado a epistemologia e, do outro, a soteriologia. No campo da episteme, Kierkegaard problematiza as duas definições de verdade consideradas clássicas, a saber: a empirista e a idealista. Ambas, tomam a verdade como concordância, entretanto, no viés empirista a verdade é a concordância do pensar com o ser, ao passo que o senso idealista toma a verdade enquanto concordância do ser com o pensar. A primeira vê a realidade como objetiva e independente, e considera uma proposição verdadeira aquela que corresponde à forma como as coisas realmente são. A segunda, inspirada pela metafísica idealista e confiante no poder da razão humana, diz que, em última análise, a realidade deve ser o que é racional acreditar e que a realidade deve estar de acordo com a razão. O problema é que o ser e o pensar tomado por estas duas definições formam, na verdade, uma tautologia; isto é, ser e pensar consistem, ainda que por diversas vezes, sempre a mesma coisa, porque a correspondência que há aqui é somente uma abstração (caprichosa e) correlata consigo mesma.

> Naquelas definições o ser tem de ser entendido, portanto, de modo mais abstrato, como a reprodução abstrata ou o modelo abstrato, como a reprodução abstrata ou o modelo abstrato do que o ser *é*, *in concreto*, como ser empírico. Compreendido assim, nada impede que a verdade seja definida abstratamente como abstratamente acabado, pois a concordância entre pensar e ser, vista abstratamente, está sempre acabada, dado que o começo do devir reside, precisamente, na concreção, da qual a abstração, abstratamente,

> abstrai (KIERKEGAARD, 2013a, p. 200).

O problema com ambas as visões, segundo Kierkegaard, entra em cena quando se propõem definir o que é "ser" como o ser real, concreto e empírico. Nesse caso, a verdade como concordância (pensar/ser e ser/pensar) é transformada num *desideratum*, um ideal a ser aproximado, mas jamais percebido, já que o ser concreto e, claro, a realidade empírica são sempre um devir, um tornar-se. Não é só o mundo que está a ser conhecido em processo, o ser existente que quer saber que mundo é um "espírito existente cognoscente", que é "um tal espírito existente para si-mesmo" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 199-200). A proposição é uma entidade atemporal ideal e qualquer *acordo* ou *correspondência* entre uma proposição e a realidade deve ser uma correspondência entre essa proposição e a realidade que tem sido negligenciada abstratamente.

2.3 O DESESPERO NÃO É O PESSIMISMO NEM O TRÁGICO INCONTORNÁVEIS

Para Kierkegaard, a subjetividade, as emoções íntimas e as paixões constituem aquilo que dá forma à vida e motiva as ações humanas. E é isto que faz toda a diferença! Agora é indispensável apontar que Kierkegaard não está amparando um relativismo descurado, ao modo *"does not matter what you believe as long as you are sincere"*, como no *rock'n roll* de Bob Dylan, ou seja, Kierkegaard não nos diz que tudo é bom desde que sejamos apaixonados por aquilo que defendemos, não. Porque, se assim o fosse, um sincero e dedicado nazista, ou um terrorista de inspiração religiosa, igual àqueles do Massacre do Charlie Hebdo, em 2014 no *11º arrondissement* de Paris, na França, se tornariam exemplos de vida humana, pois, em resumo, não é a verdade de nossas crenças o que realmente importa; porém o que merece apreço é o modo ou a forma particular de ser ou de agir pelos quais a verdade é percebida na alteridade ou ainda o quanto ela, a verdade, acha-se bem distante do mero ardil retórico.

> A distinção sensível entre o grandioso, o espantoso, o superlativo que mais clama ao céu numa nação meridional é um retrocesso à idolatria, à idolatria em comparação com a relação espiritual da interioridade. Isso não é como se um autor escrevesse 166 volumes de folhas duplas, e o leitor lesse e relesse, assim como alguém observa e volta a observar a natureza, mas sem descobrir que o sentido dessa obra enorme está no leitor mesmo; pois o assombro pelos muitos volumes e pelas quinhentas linhas por página, que é similar ao assombro diante de quão imensa é a natureza e quão numerosas são as espécies de animais, não é, afinal de contas, compreensão. Em relação à verdade essencial, uma relação direta entre espírito e espírito é impensável; se se admite uma tal relação, isso significa propriamente que uma das partes

> cessou de ser espírito, algo que não levam em conta muitos gênios que, por um lado, ajudam a gente a se introduzir *en massa* na verdade, e, por outro lado, têm a bondade de achar que aclamação, boa vontade para escutar, para assinar em baixo etc., significam ter aceitado a verdade. Exatamente tão importante quanto e, se tiver que optar, mais importante das duas, é a maneira como a verdade é aceita, e de muito pouco adianta que alguém conquiste milhões que aceitem a verdade, se, pelo próprio modo de aceitação desses, eles são empurrados para a inverdade. E, por isso, toda boa vontade, toda persuasão, toda barganha, toda atração direta, com a ajuda de sua própria pessoa, em consideração ao fato de se sofrer tanto por esta causa, de se chorar pela humanidade, de se estar tão entusiasmado etc. — todas essas coisas não passam de um mal-entendido, um *falsum* em relação à verdade, com o que, conforme a habilidade que se tem, ajuda-se um monte de gente a adquirir a aparência da verdade (KIERKEGAARD, 2013a, p. 259-260, ênfase original).

Kierkegaard acredita que, em certo sentido, nossas perguntas jamais serão respondidas, uma vez que a dúvida sempre há de surgir e, claro, há de excitar novas perguntas, porque, como na música de Gil: "mistério sempre há de pintar por aí". E, se lembrarmos do interlúdio: "O passado é mais necessário do que o futuro? Ou o possível, ao se tornar real, tornou-se por isso mais necessário do que era?", incrustado entre os capítulos quatro e cinco de *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*, podemos dizer que se exigimos da vida qualquer certeza intelectual, antes mesmo de começar a viver nossas convicções, nunca iremos viver. Afinal, a incerteza desempenha um papel fundamental em nossas vidas humanas, nos acontecimentos que nos cercam e que não se pode delir, porque, à vista disso, corresponde à incerteza do devir ou ao nada do-que-não-está-sendo.

> A ambiguidade do que aconteceu é que aconteceu. Aí se encontra a passagem vinda do nada, do não ser e do como multiplamente possível. A percepção imediata, o conhecer imediato não tem noção da incerteza com que a fé se aproxima de seu objeto, mas também nem imaginam a certeza que se desenvolve na incerteza (KIERKEGAARD, 2011, p. 113).

A certeza da fé prospera na dúvida, na incerteza, porque a fé não é uma ilação ou conclusão, antes é uma decisão, e, por isso, Kierkegaard nos diz que a fé é contraposta à dúvida e à indecisão. "Fé e dúvida não são duas espécies de conhecimento que se deixam determinar no prolongamento uma da outra; pois nenhuma das duas é um ato de conhecimento, e elas são paixões opostas", assim, temos que a fé é o juízo que atrai o vir-a-ser, o tornar-se, e que a dúvida é, pois, a queixa "contra toda conclusão que quer ir além da percepção imediata e do conhecimento imediato" (id., p. 116). Por isso, Clímacus declara que

o ceticismo, a descrença, é, portanto, um ato da vontade mas não nos é possível vencer o ceticismo por intermédio da razão, senão pela *vontade* de não ser céticos; uma vez que a razão nos levará muito longe e haveremos de viver em função da fé ou da crença (lembrando que no dinamarquês há apenas a palavra, "tro", para ambos os termos em língua portuguesa, fé e crença).

Assim, o resultado de tudo isso é que não podemos separar nitidamente o processo pelo qual chegamos a ter crenças verdadeiras do processo pelo qual tentamos nos tornar pessoas melhores. Se exigimos certeza intelectual sobre nossas crenças, antes mesmo de começar a vivê-las, não vamos avançar muito nas próprias questões intelectuais. E naquilo que diz respeito ao que Kierkegaard chama de "verdade essencial", a verdade sobre a (própria) vida, o movimento para responder às nossas questões intelectuais anda de mãos dadas com o *progredimento* em nos tornarmos pessoas melhores, pessoas éticas. Veja-se que a ideia defendida aqui é a de que o conhecimento da verdade exige do conhecedor o esforço em tornar-se uma pessoa melhor, algo bem comum na Antiguidade. O próprio Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (Livro I), balizado por Hesíodo, asseverava que é inútil para alguém mal educado nos bons hábitos, e, portanto, detentor de um caráter ruim, dedicar-se à ética, à virtude. Ao seu turno, Kierkegaard aceita o princípio antigo de que a distância entre o homem fino e bem educado em relação ao homem vulgar é, justamente, que, além de conhecer o bem, deve ser bom. Contudo, é necessário pontuar que, com Kierkegaard, a subjetividade não é apenas essencial quando quisermos colocar nossas crenças em prática, mas desempenha um papel indispensável na aquisição dessas crenças.

Isso nos ajuda a compreender a razão para Kierkegaard (2011) rejeitar a possibilidade de que as verdades éticas e religiosas possam ser demonstradas através de algum método lógico e objetivo e o porquê de não ver a fé como uma falha ou um ato arbitrário de vontade, mas como aquilo que requer alguma escolha radical, porque, para serem bons argumentos, os argumentos não tem de ser convincentes para todas as pessoas racionais e sensatas; antes, os argumentos devem pôr as pessoas em movimento, em contato com pessoas reais, e torná-las repletas de subjetividade. Por outro lado, Kierkegaard não assume, como alguns pensadores pós-modernos habitualmente fazem, que o fracasso do modelo filosófico clássico leva ao colapso do ideal da verdade. Não obstante, porque os pós-modernos (e também os modernos) estão mais próximos da tradição filosófica do que imaginam, uma vez que estão comprometidos com a seguinte premissa: *"Se há uma verdade objetiva, então deve haver um método que nos deva garantir o acesso a tal verdade"*. Assim, na esteira de Descartes e mesmo de Husserl, muitos aceitaram essa premissa e concluíram que deveria mesmo haver

um tal método, embora discordassem sobre qual seria. E, diante dessa dissonância, os pós-modernistas céticos argumentaram que deveríamos desistir da verdade objetiva. Kierkegaard, no entanto, rejeita tal premissa.

De acordo com Kierkegaard, a realidade é entendida como um "sistema", o que para Deus é impossível descrever pela abstração, e, não há, desse modo, como apreender a forma como as coisas realmente são, independentemente de que se possa alcançar a visão correta das coisas. O fato de não termos nenhum *método* que dê acesso às certezas fundamentais, porém, não é motivo para desistir de verdade objetiva. Assim, ele propõe a ética como "morada do eterno" e também como "respiro da eternidade [pois] somente na ética há imortalidade e vida eterna", ou, se quisermos, certezas fundamentais, porque a ética é o "estádio ou esfera da existência que caminha este o estético e o ético, entre o religioso e duplo de si mesmo" (ALMEIDA, 2009, p. 147), que é o *resignado de si mesmo* e, ao mesmo tempo, *aquele que se apropria de si mesmo* — asserções que fazem parte da dialética existencial kierkegaardiana. Consequentemente, não há como escapar da subjetividade e não existem técnicas lógicas que nos livre da possibilidade de cometer erros. Embora Kierkegaard julgue que os humanos podem descobrir o que precisam saber para viver verdadeiramente, ele conclui que o processo que Deus planejou para que isso seja possível é somente aquele existente *apaixonadamente* pervicaz e decidido a transformar-se em um indivíduo realmente existente, transformar-se em uma interioridade, "pois toda decisão essencial se dá na subjetividade" (VALLS, 2007, p. 27) e a subjetividade é essencialmente paixão, terreno onde não brota a certeza, mas a fé, a atitude de fé em que o exame objetivo está excluído em favor de estar, apaixonadamente, infinitamente interessado. Ou seja, é o sujeito *inabsurdum* quem decide.

> Logo que se exclui a subjetividade, e se tira da subjetividade a paixão, e da paixão o interesse infinito, não resta absolutamente nenhuma decisão, nem sobre este problema nem sobre qualquer outro. Toda decisão, toda decisão essencial baseia-se na subjetividade. Um examinador (e é isso a subjetividade objetiva) em nenhum ponto tem uma urgência infinita por uma decisão, e em nenhum ponto ele a vê. Isso é o *falsum* da objetividade e o significado da mediação como uma passagem no processo contínuo, no qual nada subsiste e no qual também nada é decidido, porque o movimento retorna sobre si-mesmo e de novo retorna, e o próprio movimento é uma quimera, e a especulação é sempre sábia depois que as coisas aconteceram. Objetivamente compreendido, há resultados mais do que suficientes em toda a parte, mas em parte alguma algum resultado decisivo, o que está totalmente certo, precisamente porque a decisão se baseia na subjetividade, essencialmente na paixão e, *maxime*, na paixão pessoal e infinitamente interessada pela felicidade eterna (KIERKEGAARD, 2013b, p. 38-40).

Em suma, a fé é uma decisão da subjetividade. Ademais, Kierkegaard (2013b) acredita que os seres humanos não são apenas finitos, mas pecadores. Clímacus, por exemplo, no mesmo capítulo do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas,* no qual ele argumenta que a verdade é a subjetividade, tem o cuidado de acrescentar que a subjetividade também deve ser entendida como "inverdade" e essa afirmação de que a subjetividade é mentira pode parecer contrária à alegação de que a verdade é subjetividade, mas não é. Como Clímacus deixa claro: "Portanto, [se] a subjetividade, a interioridade, é a verdade; agora, há uma expressão *mais interior* para isso?", e, dotada de agudez profunda, esta pergunta é assim confrontada logo em seguida: "Sim, se o dito: a subjetividade, a interioridade, é a verdade, começar assim: a subjetividade é a inverdade. […] Não nos apressemos demais. A especulação também diz que a subjetividade é a inverdade, mas ela o diz no sentido diametralmente oposto". Nesse sentido, em que a especulação define *negativamente* a subjetividade como a inverdade, há de se notar que a "subjetividade encontra-se na dificuldade de ser a inverdade" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 218), porque somente através da interioridade e da maturidade, a subjetividade imprime energia à verdade e esta, por sua vez, liga o atributo ao sujeito, isto é, a verdade penetra na vida humana através subjetividade.

E, considerando que na subjetividade podem coincidir a verdade e a inverdade, pondere-se que a verdade é sempre verdade para alguma pessoa. Por outro lado, é escusado apontar que "a verdade verdadeira não é só teórica, também é prática e edifica, constrói sobre fundamentos" (VALLS, 2007, p. 21), é uma tarefa que a condição humana torna mais longa e mais difícil. E, em vista disso, é possível dizer que a subjetividade é a ética e que a ética é a subjetividade encarnada que se "constitui no esforço em edificar a si-mesmo no âmago da interioridade a singularidade humana" uma vez que somente aquele que "edificou-se a si-mesmo na interioridade é capaz de constituir-se em maturidade e capaz de abnegar-se de si como doação do excesso de si que foi construído na interioridade" (ALMEIDA, 2011, p. 103; 105).

E a subjetividade do existente é o sentido da *sua* verdade e que encontra procedência no agir, porque não há de modo algum quaisquer essências apriorísticas dadas ao indivíduo. Ele deve construir-se a si mesmo, isto é, deve tornar-se. Pois, considerado como existente que existe livremente, o indivíduo está sujeito a inúmeras possibilidades de escolhas que podem suceder ou não, mas ele deve avocar esta contingência, ou seja, deve tomar para si ou sobre si na *angústia*. Ou, dito de outro modo, o existente, em sua individualidade, precisa aplicar-se com diligência para evidenciar o *seu* próprio modo de viver (aquele que melhor lhe aprazer) e daí encontrar a *sua* própria verdade. Para Kierkegaard, há duas razões para isso: primeiro, são

incontáveis os modos de existir, e, segundo, a verdade cria-se a partir (da consciência) de si; ou, a partir da humanização do próprio existente.

Daí porque Kierkegaard desenvolve as categorias dos três estádios ou esferas da vida (estético, ético e religioso) e que são abalizadores das esferas da existência. Para além do prazer imediato e jactancioso do esteta, passando pelo traço presumido e corriqueiro do ético, interessa-nos, aqui, momentaneamente o estádio religioso, pois trata-se do súpero estádio da existência genuína e, como tal, ferido de uma angústia despedaçada, infindável e que lacera o coração; todavia, essa mesma angústia, para Kierkegaard, é uma audácia reveladora da condição espiritual do humano e de sua liberdade de escolha refletida, ponderada e admitida como um salto no escuro (no mistério?) do desconhecido, do infinito. Por isso, o religioso é necessariamente um apaixonado, porque no entusiasmo da paixão ele assevera a sua individualidade, a sua singularidade. Assim, nos diz Kierkegaard, a liberdade do religioso está, absurda e paradoxalmente, na sua ousadia em optar pela falta de certeza e mergulhar na paixão do imenso infindo, a qual tem de articular existencialmente, isto é, na própria carne — para além da clivagem do corpo e da alma, da angústia e do desespero.

Mas, como dissemos anteriormente, a ironia em Kierkegaard é um método, pois bem, a princípio, poder-se-ia dizer que Kierkegaard é um irônico. Todavia, não nos enganemos com simplificações, porque o nosso filósofo é um mosaico de possibilidades, um mistério dificílimo e fragmentário em que muitos pesquisadores se debruçam para tentar superar o caráter fracionado de seus escritos, da polifonia de seus pseudônimos e de seus inúmeros discursos provocativos, perturbadores e infinitos, os quais que fazem da perspectiva kierkegaardiana um arabesco em que se entrelaçam o olhar arguto sobre a transcendental angústia e o desespero humanos com uma atilada, grave e séria, porém, ao mesmo tempo leve e bem humorada, escritura filosófica; sempre enriquecida de novos ornatos e disfarces, o que faz de Kierkegaard um grande filósofo, mas também um gozador, que ridiculariza e se diverte com a gravidade científica das “pessoas sérias” — num gesto socrático, irônico o bastante para nos revelar que a seriedade (e a felicidade) não está onde a pomos ou a buscamos ordinariamente.

Por isso mesmo, Helène Politis (2013) afirma que o discurso kierkegaardiano é verdadeiramente filosófico, uma vez que ele, como Sócrates, “zomba da falsa e presunçosa ciência, da mesma forma como é um discurso sempre generoso e honesto em face de seu leitor, mas com a condição de que o leitor seja também generoso e honesto”, Helène diz ainda que o desafio e a aposta de Kierkegaard se opõem à argumentação filosófica com outra “igualmente rigorosa e forte”, visto que o pensador subjetivo nega “que a compreensão lógica

seja uma parte da lógica especulativa e ele mantém firmemente a distinção entre o ser e a essência", portanto, conclui Helène: para Kierkegaard nenhuma "lógica é capaz de operar a síntese da essência e do ser", posto que o "necessário remete a si como a si-mesmo, [e] o devir se remete tanto a si como ao seu outro" (POLITIS, 2013, p. 08-11).

De igual modo, Álvaro Valls (2012, p. 23), bem ciente da prodigalidade daquele autor dinamarquês, venha concitar o leitor a que cultive, com prazer, a sensibilidade para com os fenômenos e a atenção para ler os textos kierkegaardianos; demais, ao lembrar *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, Valls assevera que o leitor de Kierkegaard tem de ser, igualmente a ele, inspirado ou provocado pelo erótico, pelo lirismo amoroso e pela exaltação apaixonada ainda que se ouça "o retinir das esporas e a voz do dominador", pois, considerando a equidade, o respeito e a decência, como ele nos provoca, o leitor ou observador "deve ser um erótico, nenhum traço, nenhum momento, pode [lhe] ser indiferente […] para auxiliar o fenômeno a se manifestar completamente". Por conseguinte, cabe a seguinte advertência: ainda que "o observador traga o conceito consigo, importa, mesmo assim, que o fenômeno não seja violentado, e se veja o conceito surgindo a partir do fenômeno" (KIERKEGAARD, 1991, p. 23).

Quiçá essa fosse uma *chiave di lettura* para uma interpretação abalizada da obra a nós oferecida pelo seu próprio autor. Porém, uma vez mais é necessário descurar as facilidades: Kierkegaard é irônico, dissimula tal ironia em indagações e provocações, nesse caso, a ironia é, ao modo socrático, o método de se relacionar com os outros, pois o empenho filosófico kierkegaardiano, como ironismo, é a máxima extensão das relações éticas (Cf. HOWLAND, 2013, p. 31). Além disso, nos recorda que a filosofia é, fundamentalmente, um modo de existir individualmente, não apenas "um empreendimento puramente teórico" e menos ainda "um empreendimento técnico", pois a ênfase kierkegaardiana está na "abertura erótica da alma para os mistérios da vida", a qual torna-se "um belo antídoto para a insolência do reducionismo científico" (HOWLAND, op. cit., p. 32). Logo, lembremo-nos da insinuação de Johannes Climacus, pseudonímia de Kierkegaard como autor de *Migalhas filosóficas*, precisamente no momento em que aquele ascende para além da covardia e da indolência àquela dor de existir que o acompanharia pela vida inteira, isto é, no momento em que Climacus começa a filosofar (por si mesmo) mas ainda aferrado às tradições ou aos usos antigos.

> Quanto à leitura, Johannes agora experimentava uma estranha contradição. Os livros (antes) familiares já não o satisfaziam mais, mesmo assim ele não

> se atreveu a culpar os livros. Ele não se atrevia a ler os livros excelentes. Então, ele passou a ler cada vez menos e seguiu sua inclinação para refletir em silêncio, tornando-se cada vez mais tímido, receoso de que os grandes pensadores poderiam zombar dele se soubessem que ele também queria pensar, tal como aquelas senhoras finíssimas que escarnecem da moça humilde que tem a audácia de também querer saber sobre o amor erótico e suas felicidades. Ele ficou silente, mas escutava tudo com muita atenção (KIERKEGAARD, 2000 p. 132).

A leitura de Kierkegaard é, justamente, a estranha contradição experenciada por Johannes Climacus. Ler Kierkegaard é se aproximar de uma miríade de perspectivas, de um enigma múltiplo e extraordinariamente contradito, como é possível ler em seus *Diários*. E tal como Climacus hesita, indeciso, diante da leitura dos bons livros, nós nos arrostamos inconvenientemente diante dos escritos de Kierkegaard, porque temos dificuldade de olhar-lhes de frente, porque trata-se de uma tórrida leitura interpelativa, e, portanto, de um "defrontar-se" ou mesmo um "afrontar-se" — dois sensos os quais demandam risco e angústia, contradição e síntese, necessidade e liberdade, em suma: temporalidade e eternidade. Elementos que laceram e angustiam o contraditório da existência, porque nos desafiam "a irmos até o fundo de nós mesmos, para que possamos, com todo risco que a decisão do salto comporta, encontrar o Inefável", que requer adentrar ao profundo de "si-mesmo" e tomar posse da "singularidade da vida", ou seja, "concretizar-se como uma individualidade" (VALLS, 2007, p. 8-9), como interioridade, como subjetividade, e, finalmente, como paixão: verdade e paradoxo, porquanto a "paixão corresponde à verdade como um paradoxo, e que a verdade se torne um paradoxo é algo que está fundamentado justamente na relação da verdade para com um sujeito existente. Dessa maneira, uma corresponde a outra" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 210).

Nesse sentido, o paradoxo é a paixão do pensamento; mas não o pensamento puro, especulativo, abstraído da existência; mas o pensamento subjetivo, apaixonado e interessado na descontinuidade e na interioridade do indivíduo singular e no devir. Bem assim, Kierkegaard inaugurou, com tais disjunções, uma nova configuração filosófica ao tematizar a questão do paradoxo e das contradições do existente e admitir que "o homem, enquanto síntese de finito e infinito, temporal e eterno, necessidade e liberdade, é inconciliável em uma mediação ou uma apreensão conceitual". E, sendo assim, as noções de "ética existencial", "verdade subjetiva", "responsabilidade radical" etc. tornam-se categorias que descobrem "na interioridade do indivíduo singular a sua força e razão de ser", porque encontram sua finalidade em um novo modo de pensamento "que não se reduz aos imperativos da razão positivista, da razão empírico-analítica das ciências naturais" (VALLS, 2007, p. 14-15). Por

tudo isso, é necessária uma filosofia que concretize aquela síntese, que favoreça livremente ao homem ser *capaz-de*, longe do medo e, claro, da angústia, que é a vertigem do tornar-se, que desfalece a liberdade e que emerge "quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se" (KIERKEGAARD, 2010, p. 66).

Desse modo, Kierkegaard concorre para que a filosofia se integre aos dramas, tragédias e angústias próprios da existência, por isso devemos entregarmo-nos ao desespero como método, ou seja, é nossa obrigação entregarmo-nos à agonia e à solidão, porquanto são os instantes em que as lágrimas são mais ardentes, "a própria luz se torna um princípio de morte" e o desespero "separa-nos da vida, do amor, dos sorrisos, dos amigos", até da própria morte, e ainda nos questionamos, contraditoriamente, "se existe alguma coisa além do Nada do mundo", e, evidentemente, "do nosso próprio Nada" (KIERKEGAARD, 2010, p. 20). O desespero é também o esgotamento da filosofia, a qual, seguindo a lógica de Clement Rosset, havia deixado de "pensar o pior" e "a destruição como uma necessidade"— destruição que é o traço primário deste mundo agonizante e pensá-la é "a única e específica necessidade daquilo que ela admite a título de filosofia" (ROSSET, 1989, p. 15). Com isso, Kierkegaard transforma suas lágrimas em pensamentos, sua ironia em uma ininterrupta vigília, para amanhar e cultivar uma completa rejeição ao pensamento pelo pensamento e, com exaspero e por meio da escrita, amenizar a infinita tensão à qual estamos todos submetidos.

Kierkegaard é o pensador existente, aquele pensador contra si mesmo ou o pensador de ocasião, crepuscular e burlesco, porque, como "um bufão da fatalidade" (CIORAN, 2011a, p. 128), conhece o caráter do que é infinito e, desse modo, "sua forma é continuamente negativa, [e] ele, existindo, é aí sempre tão negativo quanto positivo, pois sua positividade consiste em sua contínua interiorização, na qual ele é conhecedor do negativo" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 88). Assim é que, doídos de viver e presos ante a confusão e o ruído, esgotam-se a nossa força e a nossa graça, já que estamos atarefados (e cansados demais) de coisas por fora da alma, fora do espírito existente e bem distante de identificarmo-nos com a "responsabilidade ilimitada como uma responsabilidade infinita" que nos leva, essencialmente, àquela subjetividade e assimetria que se traduzem em abnegação e numa enorme atitude responsável pelo outro e com o outro.

Oxalá, seguindo a trilha do desespero proposta por Kierkegaard ainda possamos retrucar o passivo e o inerte e fazermos igual ao Conde de Joseph de Maistre. Ao passo que o Senador, que se apercebera diante de um abismo, e, acovardado, recomenda nem sequer que o olhasse; o Conde, conciso, redarguiu: "Meu amigo, não temos como deixar de olhar"

(MAISTRE, 1832, p. 35). O abismo que temos diante de nós é imenso e para deixar de vê-lo seria necessário ser cego, o qual seria muito pior que ter medo e estar dispensado de prestar atenção ao drama de existir. Nesse sentido, ver é agir, e agir é vivacidade, "um agir com sentido, não um ativismo maníaco" comumente aos dias de hoje, antes, agir com pleno conhecimento do próprio valor, "trabalhando por seu sustento e por sua autorrealização", quer dizer: tornar-se o que se é e "realizar-se como homem", buscar conscientemente os preceitos universais e fazer valer "uma ética talvez pós-convencioal, que busca os princípios por trás das normas, afirmando a vida, a amor, a beleza, a justiça, pois, como defendemos aqui, não é possível para quem "passou pela escola da ironia" e da melancolia ou do desespero e, com isto, alcançou a "sua flexibilidade própria, tornar-se legalista, viver apenas como todos os outros, numa vida finita e sem objetivo" (VALLS, 2013, p. 25-26).

Com Kierkegaard percebemos que as potências humanas são imensas e que sua maior desgraça é ignorá-las, por isso suas obras se destacam por uma certa urgência do pior, por meio da angústia, da melancolia, do desespero e da decomposição nossa de cada dia. Mas que, com muita ironia e humor, emprega-se a chamar à realidade as nossas indiferenças. As alusões são sarcásticas, é verdade; todavia falam de que *assim somos*, ou, parafraseando Machado e o seu defunto-autor Brás Cubas, a tinta com que Kierkegaard escreve pode ser a da melancolia, da tristeza, em que muitos veem o pessimismo trágico, mas para nós o que vale é a pena da galhofa, da ironia e da gozação. Pois se deixarmos a vida na valsa dos caprichos, só nos restará transmitir aos pósteros não as nossas "célebres" realizações (no caso de Brás Cubas, seria o irrisório emplasto) nem a nossa semidemência (a exemplo de Quincas Borba), mas "o legado da nossa miséria" (CUBAS, CLX; Cf. ASSIS, 2011, p. 254). *A priori*, a leitura emparelhada de Kierkegaard poderia parecer um impacto, um choque, um espasmo, mas, seguindo a nossa proposição, o que eles fazem é glosar (e gozar) a nossa patifaria.

Em verdade, a angústia pungi, traspassa, todo o existente que ainda não descobriu a si mesmo, que não chegou à edificar-se ou unificar-se interiormente, por isso a angústia "pode-se comparar com a vertigem" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 66). Mas, para abrir caminhos por entre os desertos da angústia, o existente desterrado de si mesmo tem de romper as correntes e travessões do desespero e compreender como Lázaro, desperto do seu sono, que aquela doença não acarreta morte. Assim, em seu tratado *O desespero humano (Doença até a morte)*, Kierkegaard, para quem a filosofia não pode disjungir-se da fé, tampouco esta última pode separar-se do senso existencial, demonstra que tal como Lázaro foi ressurrecto por Jesus Cristo o existente tem a possibilidade de assumir e tornar mais profunda a sua existência no momento em que se rende ao esplendor que lhe permitiu existir e que é, ao mesmo tempo, o

viático do seu desassossego. Ou seja, o existente que antes "jazia nos laços da morte", isto é, do desespero, tão logo entrega-se "ao eterno poder que lhe deu existência" permite "a refundação do seu ser" e aquela entrega não oferece outra coisa senão "o caráter salvífico da inquietude" (FARAGO, 2009, p. 16-17) e que faz avançar da miséria para o riso; do horroroso para o desembaraço, enfim, do homem natural para o cristão; afinal,

> […] para o cristão, nem sequer a morte é a doença mortal, e muito menos todos os sofrimentos temporais: desgostos, doenças, miséria, aflição, adversidades, torturas do corpo ou da alma, mágoa e luto […], nada é aos olhos do cristão doença mortal. Tal é a maneira magnânima como o cristianismo ensina ao cristão a pensar sobre todas as coisas deste mundo, a morte incluída. […] Mas em compensação o cristianismo descobriu uma miséria cuja existência o homem, como homem, ignora; e essa miséria é a doença mortal. O homem natural pode enumerar à vontade tudo o que é horrível — e tudo esgotar; o cristão ri-se da soma. […] Assim o homem natural: ele ignora onde de fato jaz o horror, o que todavia não o livra de tremer. Mas é do que não é horrível que ele treme (KIERKEGAARD, 2010, p. 20-21).

Para Kierkegaard, "a doença mortal" é o desespero, a moléstia, o aborrecimento, a inquietude, elementos próprios da personalidade do humano e que levam-no à inaptidão, à incapacidade de tornar-se. Todavia, é fundamental que atente-se para a diferença entre angústia e desespero; pois, enquanto aquela se refere à relação do existente com o mundo, este refere-se à relação do existente consigo e donde temos o extrato em que compõe-se o "eu". Logo, a angústia e o desespero são dois traços capitais do drama de existir. Mas a angústia é uma qualificação do espírito que sonha, enquanto desesperado o eu é finito, insuficiente e em tempo nenhum chegará ao equilíbrio, todavia (eis o paradoxo), o eu não pode recusar-se a tornar-se o si-mesmo sob pena de chocar-se diante de uma impossibilidade necessária.

Curiosamente, de um modo ou de outro, o eu há de esbarrar no desespero de *viver a morte*, a saber: há de chocar-se com a negação, com a estúpida tentativa de autossuficiência. Entretanto, morrer para o cristão, diz Kierkegaard, não é o fim de tudo nem tampouco "um simples episódio perdido na realidade única que é a vida eterna" e conclui que a morte envolve "infinitamente mais esperança do que a vida comporta, mesmo transbordante de saúde e de força [porque] o cristianismo descobriu uma miséria cuja existência o homem, como homem, ignora", e essa miséria é o desespero, ou seja, a doença mortal, a miséria ou a horrível lição que o cristianismo aprendeu a conhecer, pois, para o cristão, "nem sequer a morte é a doença mortal, e muito menos todos os sofrimentos temporais: desgostos, doenças, miséria, aflição, adversidades, torturas do corpo ou da alma, mágoas ou luto"

(KIERKEGAARD, 2010b, p. 18-20).

Por isso que o desespero e o amor para Kierkegaard são como virtudes, e como tal devem ser práticas, porque significam tornar-se ética e responsavelmente pelo outro, numa relação de amor *exigente* de sacrifício e domínio de si; porque a interioridade do amor consiste na abnegação de si mesmo, uma vez que o amor, segundo Kierkegaard, é doação e sacrifício – as duas exigências do amor que favorecem a alteridade (a responsabilidade ética com o outro) e o vínculo necessário para que o indivíduo venha *tornar-se* um homem verdadeiro. Nesse sentido, a verdadeira tarefa é amar e praticar e exercitar esse mesmo amor no próximo, que é a materialização do dever de amar.

> Já que o dever consiste em amar os homens que nós vemos, então antes de mais nada devemos renunciar a todas as representações fantásticas e exaltadas de um mundo de sonhos, onde o objetivo do amor tivesse de ser procurado e achado, isto é, temos de nos tornar sóbrios, conquistar a realidade efetiva e a verdade encontrando e permanecendo no mundo da realidade, como sendo a tarefa assinalada a cada um de nós.

Assim, o amor se torna claro naquele que se tem ao lado, não naquele que se gostaria de ter e este pode não ter qualidade alguma nem mesmo qualquer atrativo; no entanto, o indivíduo verdadeiro e singular desinteressadamente ama a pessoa que vê ao seu lado; pois aquele que vemos é, em Kierkegaard, o critério sensorial de um amor realista menos romântico ou ideal. Por igual motivo, é que, para o pensador dinamarquês, filosofar não é elucubração de letrados para letrados, maquinação sobrenatural para sobrenaturais, mas, ao contrário (lembrando a metáfora dos cavalos), é estribar-se em que se dirijam a existentes, posto que

> filosofar não é falar fantasticamente a seres fantásticos, mas consiste em que se fale a existente; que, portanto, não se deve decidir fantasticamente *in abstracto* se o esforço continuado é algo menor do que completude sistemática, mas que a questão consiste em saber com o que seres existentes devem se contentar, enquanto são existentes, então o esforço continuado será a única coisa que não envolve um engano. Ainda que alguém tenha alcançado o mais alto, a repetição com qual afinal precisará preencher a sua existência, se não quiser retroceder (ou se tornar um ser fantástico), de novo será um esforço continuado, porque a completude aqui de novo foi afastada e adiada. Aqui se dá algo semelhante à concepção platônica do amar, que consiste numa carência, que não só sente carência o que cobiça algo que não possui, mas também aquele que deseja a posse continuada daquilo que já tem. No sistema e no quinto ato do drama, tem-se a completude positiva fantástico-especulativa e fantástico-estética, mas uma tal completude é só para seres fantásticos. O esforço continuado é a expressão da visão de vida ética do sujeito existente. [Ademais], eticamente compreendendo, o esforço

> continuado é a expressão da realização constante, em que nenhum momento se conclui, enquanto o sujeito estiver existindo; o sujeito está consciente disso, e, portanto, não está enganado (KIERKEGAARD, 2013a, p. 127-128).

Como nas palavras do esquecido Manoel Bomfim (2008, p. 126), a filosofia, na perspectiva existencial-subjetiva de Kierkegaard, não deve ser uma verbocinante elaboração intelectual ou generalização sem base, tampouco uma verbiagem oca, inútil e vã, muito menos obra de retórica, "ora técnica, ora pomposa", fruto de uma "erudição míope" e repleta de "uma algaravia afetada e ridícula".

Assim, diante do que dissemos, é conveniente perguntar: se o desespero é a doença mortal, existe uma profilaxia adequada, e, se não houver, quais os meios de suportá-la? Escusado pontuar, em primeiro lugar, que a desesperança é típica da individualidade duma pessoa e, nesse caso, o eu, que se constitui no desespero da relação consigo mesmo, não deve sustentar a ideia de um eu narcísico, autocontemplativo, porque o eu é insuficiente a si mesmo, é finito, e jamais chegará por si só ao equilíbrio e ao repouso (como dito anteriormente), todavia, em segundo lugar, o eu também não deve furtar-se a tornar-se verdadeiramente a si próprio, ou seja, o eu deve consignar a singularidade da vida, tornar concreta a sua individualidade, pois, ao negligenciar ambos os casos, haverá de desvairar-se. Para não derribar em desespero, e, claro, chocar-se com a doença mortal, deve-se morrer conforme a morte do eu, quer dizer "viver a sua morte; vivê-la um só instante, e vivê-la eternamente", porque, para quem encontra o verdadeiro rosto do desespero, "morrer continuamente se transforma em viver", afinal alguém que, conscientemente, se desespera "não pode morrer" (KIERKEGAARD, 2010, p. 31). Portanto, a destruição do eu é o desespero, mas é igualmente desespero se não chegar a tal finalidade. Eis aqui uma impossibilidade radical, "o ácido, a gangrena do desespero, esse suplício cuja ponta, dirigida para o interior, nos afunda cada vez mais numa autodestruição impotente", pois não serve para mitigar a desesperação, antes, o fracasso "do seu desespero a destruí-lo é uma tortura, reanimada pelo seu rancor; porque é acumulado sem cessar, no presente, o desespero do pretérito que ele desespera por não poder devorar-se nem libertar-se do seu eu, nem aniquilar-se". Assim, acumula-se mais e mais desespero e vê-se "o crescer da febre nesta doença do eu" (id., p. 32). Em *The essential Kierkegaard* (2000, p. 138), os editores Howard V. Hong e Edna H. Hong comentam que estas proposições fazem parte da "contemplação antropológica" de Kierkegaard, contemplação esta embasada pela percepção do humano como a síntese do finito e do infinito, do temporal e do eterno, da liberdade e da necessidade e ainda subsumida entre as noções de angústia e desespero.

E, se dissemos antes que a angústia era classificada como vertigem, agora é necessário acrescentar que a angústia é igualmente a vertigem da liberdade, aquela que surge quando o espírito quer postular a síntese e a liberdade, mas se debruça para baixo em sua própria possibilidade, lançando mão da finitude para se sustentar, mas não pode firmar-se, porque nessa "vertigem, a liberdade desfalece" (KIERKEGAARD, 2010, p. 66). Por outro lado, se o desespero pressupõe angústia, todavia, ele vai mais longe, porque "em todo o desespero há uma interação de finitude e infinitude, do divino e do humano, da liberdade e da necessidade" (KIERKEGAARD, 2000, p. 350), de modo que a atualidade do desespero é o grande desvario, mas a possibilidade da desesperação é uma qualidade do humano como espírito, marca de elevação humana acima do animal. Finalmente, essa é a epítome, o nervo do ponto de vista de Kierkegaard sobre a vida, a sua antropologia filosófica, a sua visão da natureza humana e as implicações da universalidade do desespero na experiência humana, uma vez que o desespero é universal. Todavia, não é o bastante saber que se é um desesperado, porque, segundo Kierkegaard, este é apenas um ponto de vista que não atinge o essencial da questão, mas que se mostra como fingimento ou como fachada.

> A concepção corrente do desespero limita-se, pelo contrário, à aparência, é um ponto de vista superficial, e não uma concepção. Segundo ela, cada um de nós será o primeiro a saber se é ou não um desesperado. O homem que se diz desesperado, ele crê que o seja, mas basta que não creia, para passar por não ser. Rarefica-se assim o desespero, quando, na verdade, ele é universal. Não ser desesperado que é raro, o raro, o raríssimo, é realmente não o ser (KIERKEGAARD, 2010, p. 38).

Demais, para Kierkegaard, o desespero é a doença mortal, isto é, a falta de coragem e singularidade e o refúgio a inautenticidade, a superficialidade, aos bailes de máscaras e convenções, não ousando e não arriscando tornar-se um si mesmo. Por isso, devemos buscar a coragem no próprio desespero! O desespero manifesta-se em sua dupla dialética: querer tornar-se si mesmo e implicar as categorias do risco, do salto, da decisão e não querer tornar-se si mesmo em função do abismo e do risco inerentes a quem ousa voar sobre imensas alturas. O desespero é sintomático: manifesta a doença própria da personalidade humana que a torna incapaz de realizar-se. Enquanto a angústia se refere à relação do homem com o mundo e suas múltiplas possibilidades, o desespero refere-se à relação do homem consigo mesmo, em que consiste propriamente o eu. Nessa relação, se o eu quiser ser ele mesmo, pois é constituído de finito e de infinito na perspectiva kierkegaardiana, logo insuficiente a si mesmo, não chegará jamais ao equilíbrio e ao repouso. E se não quiser ser ele mesmo chocar-

se-á também contra uma impossibilidade fundamental. Em um e outro caso tropeçará no desespero, que é viver a morte do eu, isto é, a negação da possibilidade do eu na vã tentativa de torná-lo autossuficiente ou destruí-lo em sua natureza.

Mas, por outro lado, a angústia é na concepção kierkegaardiana ambígua como tudo aquilo que diz respeito ao humano enquanto percorre os caminhos diante da existência. Ela pode conduzir ao suicídio, mas também pode remediar e fortalecer o indivíduo singular em sua trajetória. É sintomática a afirmação constante em *O conceito de angústia* de que se "um humano fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se. Dado que ele é uma síntese pode angustiar-se, e quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano" (KIERKEGAARD, 2010, p. 163). A angústia é o antídoto contra o desespero, contra o sem sentido da existência, porém a cura está proporcionalmente relacionada à intensidade com que se vive a angústia, isto é, a maneira como se confere sentido à ação de existir e não simplesmente resignar-se passivamente e viver a doença mortal da trivialidade, do comodismo e da irracionalidade frenética e alucinógena do consumismo, por exemplo.

Em termos kierkegaardianos, poder-se-ia dizer que é nessa relação (consigo mesmo) que o indivíduo singular se constitui como existente e que, diante de uma infinidade de escolhas e perante a contingência, deve se assumir na sua angústia, no seu desespero, enfim, no seu próprio escândalo.

> Mas é pelo escândalo que precisamente se manifesta a subjetividade, o indivíduo. Sem dúvida, que o escândalo sem escandalizado é um pouco menos impossível de conceber que um concerto de flauta sem flautista; mas até um filósofo me confessaria a irrealidade, mais ainda do que do amor, do conceito de escândalo e que ele não se torna real senão quando há alguém, quando há um indivíduo que se possa escandalizar (KIERKEGAARD, 2010, p. 155).

Se o escândalo está ligado ao indivíduo e, claro, à subjetividade em Kierkegaard, não existe pensamento criador que ignore a sua subjetividade. Nesse sentido, a existência é a vivência humana concreta e subjetiva, verdadeira emanação do sujeito que não pode ser contido em um sistema fechado. Ademais, Kierkegaard nos diz que existir é, sobretudo, constituir-se como um indivíduo singular; logo, isso quer dizer um ser único, singular e livre.

> [...] a cada instante real do desespero o desesperado carregada todo o possível passado como presente. Isto provém de ser o desespero uma categoria do espírito, e concerne, no homem, à sua eternidade. Mas não podemos estar quites com esta eternidade para toda eternidade; nem, sobretudo, rejeitá-la de uma vez, a cada instante em que estamos sem ela, é

> porque já a rejeitamos ou a estamos rejeitando – mas ela volta, isto é, em cada instante em que desesperamos contraímos o desespero. Porque o desespero não é uma consequência da discordância, mas da relação orientada sobre si mesma (KIERKEGAARD, 1979, p. 57).

Se, para Kierkegaard, o desespero é um dos aspectos fundamentais da existência e ainda a doença mortal própria do humano, a qual o torna incapaz de realizar-se no mundo, o desespero revela a insuficiência do humano a si mesmo, o desespero não é nem deve ser equilíbrio ou repouso. Afinal, o desespero é uma vantagem ou um defeito? Para Kierkegaard, é uma coisa e outra em puro senso dialético, posto que pensar o desespero, com Kierkegaard, é pensar para além da abstração da existência, uma tarefa árdua porque é pensar as contradições da vida e se compreender como aí existindo — mesmo com imensa dificuldade de conseguir algum êxito nessa empreita. Assim, o desespero está para Kierkegaard como condição e aprofundamento do drama essencial de viver. E, como diria certo compositor baiano, aí está “a dor e a delícia/ De ser o que é” (VELOSO, 1986, faixa 4).

3 A DOUTRINA DO AMOR SEGUNDO KIERKEGAARD

Pois o amor resgata a pobreza,
Vence o tédio, ilumina o dia
e instaura em nossa natureza
a imperecível alegria.
Carlos Drummond de Andrade

3.1 O *SI-MESMO* EM RELAÇÃO AO OUTRO

Como vimos no capítulo anterior, o desespero (a doença mortal) pressupõe a angústia, entretanto, na medida em que raramente não se é um desesperado, o desespero é uma etapa mais adiantada, pois em todo desespero há um jogo de finitude e infinitude, de divino e de humano, de liberdade e de necessidade (KIERKEGAARD, 1980, p. 12). Portanto, se o desespero é próprio do homem, isto é, o desespero de ser ele próprio, o desespero é algo que "exige a consciência de um eu infinito", e, portanto, de um tipo de eu que "quer, desesperadamente, dispor de si, ou [tornar-se] criador de si próprio, fazer do seu eu o eu que quer ser", isto porque o desespero torna-se denso, espesso, "à proporção da consciência do eu" que, por sua vez, "condensa-se à proporção da sua medida, e, [quando] esta medida é Deus, infinitamente", justamente porque o eu intensifica "com a ideia de Deus, e reciprocamente a ideia de Deus aumenta com o eu", portanto, tão somente "a consciência de estar perante Deus faz do nosso eu concreto, individual, um eu infinito" (KIERKEGAARD, 2010, p. 104-105).

Contudo, a relação do eu com Deus, que seria o expediente ou o recurso para a situação aflitiva do eu na sua angústia e no seu desespero, pois, como diz o Arcanjo Gabriel à Virgem, "a Deus nenhuma coisa é impossível" (Lc 1,37), não lhe oferece nenhuma garantia, uma vez que essa relação é dominada pelo paradoxo e, logo, não há garantia de certeza ou de repouso, porquanto Deus seja subjetividade sem manchas ou nódoas. Aqui, Deus não é a disposição da lógica, mas do paradoxo, afinal o paradoxo, uma noção que é desenvolvida nos livros *As obras do amor* e *Temor e tremor*, duas publicações em que a análise kierkegaardiana, muito antes da filosofia e da literatura existencialista do século XX, de antemão "já apreciava corporificar as ideias, trabalhando a noção de fé na figura de Abraão e o conceito de amor na figura do Cristo (como trata a sensualidade na de Don Juan, a dúvida intelectual na de Fausto e a falta de sentido na de Aasverus), e ao investigar a liberdade, buscando saber que é (ou como age) o homem, utiliza o protótipo de Adão" (VALLS, 2013,

p. 176), tanto assim é que a filósofa francesa Hèlene Politis afirma que o discurso filosófico kierkegaardiano nos auxilia a travar uma luta discreta, mas igualmente eficiente, "contra todas as ideologias e os proselitismos que, como as ervas-daninhas, se insinuam em todos os lugares", uma vez que Kierkegaard nos faz ver "que não é suficiente enunciar a verdade para dizê-la, pois a verdade pode ser substituída facilmente por ruídos e rumores", ao contrário, o legado kierkegaardiano é, fundamentalmente, "uma lucidez e uma coragem sobre o caminho do 'tornar-se verdade'" (POLITIS, 2013, p. 14).

Isto porque, segundo Kierkegaard, o humano é essencialmente relacional e relacional em mais de uma maneira. Primeiro, é uma síntese; união de elementos contrastantes, como efemeridade-eternidade e liberdade-necessidade. No entanto, essa dualidade, ou síntese, por si só ainda não equivale a uma individualidade. Para isso, a relação (ou a síntese) deve referir-se ao *si-mesmo.* Stephen Evans entende esta passagem como a dualidade que é própria do ser autoconsciente e aproxima esta asserção à noção de relação *"si-próprio-eu"*, isto é, que não é o eu consciente do *tornar-se,* estabelecido por um passado que não pode ser mudado, mas de um *si-mesmo* que é constituído pelo senso de quem realmente é e por aquilo que gostaria de tornar-se ou de ser capaz-de. Aqui, o caráter fundamental do si-mesmo está em causa e "podemos começar a ver como as dualidades fundamentais da síntese também estão presentes. O eu é, em parte, finito e limitado pelas necessidades baseadas em seu passado, contudo, também é constituído por seus ideais, que têm um caráter infinito e eterno como ideais" (EVANS, 2009, p. 49).

No entanto, o *si-mesmo* não é apenas ou internamente relacional, mas é constituído por suas relações com os outros. Kierkegaard, assim, reconhece o humano como autônomo, mas também como um ser interdependente que se relaciona ao si-mesmo, relaciona-se a um eu, o qual deve ter-se estabelecido ou foi estabelecido por outra relação, já que o homem não é um ser totalmente autônomo. Pois, o eu, segundo Kierkegaard, não é a relação em si, mas um voltar-se sobre si própria que é "o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida", vez que o humano "é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda" (KIERKEGAARD, 2010, p. 25).

A relação é sempre fundamentada em algo fora de si, ou seja, realiza-se no processo de relacionamento com o *si-mesmo* somente pela relativa de um "Outro". Portanto, ao pensar o sentido de quem somos, e, ademais, a nossa própria interioridade e identidade, Kierkegaard diz que somos formados por meio de nossas relações, quer pensemos no outro como modelo a imitar ou quer sejamos como padrões sufocantes os quais devemos despedaçar ou ainda se

rebelar contra. O *si-mesmo* é, em parte, um conjunto de ideais, e esses ideais não vêm do nada, mas são absorvidos e desenvolvidos através das nossas relações com os outros — quiçá fosse melhor dizer das nossas responsabilidades e sacrifícios pelos outros, donde se brotam a edificação, a interioridade e o imperativo do ser para o outro e o *extraordinário*, que vêm a ser a humanização do humano pela gratuidade, pelo amor desinteressado, pela interioridade e pelo exercício singular, ou, em uma palavra, tornar-se ético.

Principalmente porque o ser sacrificado e raro que trabalha sobre o si-mesmo "no temor e no tremor; no silêncio da edificação interior, pois do contrário corre-se o risco de falar sobre a ética, falar acerca da ética, mas não ser ético"; afinal de contas, o compromisso em "tornar-se ético é correspondente ao tornar-se extraordinário" (ALMEIDA, 2009, p. 31), qual deve ser a tarefa de toda a nossa vida, posto que seja um programa que não se adquire em poucos dias ou poucas semanas, pois requer "o equilíbrio da dúvida entre manhas e astúcias" (KIERKEGAARD, 1988, p. 110), é algo que requer a negação dos sentidos e do pensamento e ainda a recusa dos tormentos do amor-próprio; qual aquela perseverante relação de amor disposta ao sacrifício e à gratuidade que nada espera para si, porque, nesse caso, o amor cumpre a sua dupla exigência: a exigência da interioridade e a exigência da persistência, que nos indicam que o "amor não exige nenhuma recompensa — ele quer apenas ser amado, como se isso não fosse nenhuma recompensa, como se assim a relação toda não permanecesse afinal de contas dentro da definição de relação entre duas pessoas humanas" (KIERKEGAARD, 2013d, p.156-157).

Muitos leitores de Kierkegaard veem nessas palavras o sobre si-mesmo em relação ao outro como apenas a distinção que aqui é feita entre a visão cristã de Kierkegaard do eu e do homem como criatura divina (Cf. VALLS, 2013). É comum até ver a referência ao outro que o si-mesmo relaciona com o objetivo de relacionar o si-mesmo como uma referência a Deus. Mas, há de se notar que Kierkegaard percebe o homem como criado por Deus e dependente Dele. Sendo assim, é importante prestar atenção à linguagem provocadora de Kierkegaard, que não hesita em usar a linguagem teológica explícita quando adverte que desenvolverá uma visão do ser humano que não leva totalmente em conta a dimensão teológica do si-mesmo. "Ninguém hoje se detém na fé", diz ele, e conclui logo adiante que será, sem dúvida, tomado por um néscio se lhe "ocorrer de perguntar para onde por tal rumo se caminha", todavia, dará prova de exatidão e erudição se contradizer-se e admitir "que cada um tem fé, pois do contrário seria singular dizer que vai mais longe" (KIERKEGAARD, 1988, p. 110), uma vez que a fé é um compromisso aceito para a vida inteira e cuja interioridade e verdade se forjam no tremor e no desespero, como o chamado de Abraão, que se fiou na realização dos

desígnios e da promessa de Deus, mesmo em face de todos os percalços, porque a Abraão, o pai de muitos, Kierkegaard aplica àquelas palavras de José a seus irmãos, “Não foste vós que me enviastes para cá, mas Deus” (Gen. 45,8). Portanto, desesperado contra toda a esperança, Abraão teve fé e por isto se tornou pai de muitas nações, segundo o juramento divino, de que numerosa seria a sua descendência (Cf. Gn 15,5; Rom 4,18).

Por isto, Kierkegaard, para melhor formular a sua tese sobre o desespero, quisera ter participado da viagem de Abraão para o sacrifício de Isaac, subir com eles o monte Morija e acompanhar o instante em que Abraão se viu assombrado pelos “temores do pensamento” e cuja mão se “crispava de desespero” (KIERKEGAARD, 1988, p. 110), desespero, entretanto, que fez de Abraão o maior de todos e o melhor de si mesmo, o pai venerável e modelo de fé, porque acreditou para além do “abismo onde se agita a desesperação” (KIERKEGAARD, 1988, p. 120). Assim, em outras palavras, embora o homem seja metafisicamente dependente de Deus, todavia, em termos psicológicos, ele é muitas vezes tomado por outras potências. Admite-se, portanto, que a despeito de Deus ter criado o humano e que o humano dependa de Deus, Ele os dotou de liberdade, e, sendo o humano uma relação, o próprio Deus o permite desprender-se, de modo que a relação se refere a si mesma, “pois Deus, fazendo que o homem fosse [a] relação” também o permite, no pleno gozo de sua liberdade, “escapar da Sua mão, de modo que a relação depende de si própria”, de outra maneira persistiriam a discordância e o desespero, entretanto, “a discordância não depende desta, mas da relação que se relaciona consigo própria” (KIERKEGAARD, 2010, p. 29).

Kierkegaard certamente pensa que o ideal humano deve ser centrado e fundamentado em Deus, porque para e por Ele fomos criados para uma tal relação e não há vida plena distante dessa relação. Entretanto, a liberdade que Deus tem derramado sobre os seres humanos como seres autoconscientes significa que eles podem e costumam aterrar os seus egos naquilo que não seja Deus. E, embora o caráter relacional do humano permaneça, jamais estaremos livres para criar-nos do nada e isso se torna mais evidente em uma certa passagem em que o pseudônimo de Kierkegaard, o Anti-Climacus, autor de *O desespero humano (A doença mortal)*, descreve o si-mesmo como critério fundamental que se dá ao outro como forma de medir-se a si próprio:

> Um vaqueiro que não fosse mais do que um eu em face de suas vacas, não seria senão um eu bem inferior; assim também um soberano eu, perante os seus escravos, não é senão um eu inferior, no fundo nem sequer é um eu — porque nos dois casos falta a escala. A criança, que por medida ainda não

> teve senão os pais, será um eu quando, homem, tiver para medida o estado; mas que acento infinito Deus dá ao homem tornando-se a sua medida! A medida do eu é sempre o que este tem diante de si, e assim se define o que seja "a medida". Como só se adicionam grandezas da mesma ordem, todas as coisas são assim qualitativamente idênticas à sua medida; medida que é ao mesmo tempo a sua regra ética; medida e regra exprimem portanto a qualidade das coisas. Não sucede contudo o mesmo no mundo da liberdade: aqui, se não se for de qualidade idêntica à medida e à regra, é-se contudo responsável desta desqualificação, de modo que regra e medida, quando chega o juízo final, permanecem contudo invariáveis, manifestam o que não somos: a nossa regra e a nossa medida (KIERKEGAARD, 2010b, p. 104).

O vaqueiro cuja identidade é encontrada comparando-se com o seu gado não se torna, no entanto, um si-mesmo; porquanto não possa tornar-se verdadeiro em meramente regozijar-se na sua superioridade diante vacas. O proprietário de escravos, cuja identidade se baseia em seu senso elevado em relação ao escravo também carece de subjetividade genuína e por um motivo semelhante. Em certo sentido, os escravos são pessoas, é claro, mas o dono do escravo que não pensa neles como pessoas, mas como propriedade, e, portanto, o reconhecimento que aplicam a ele, como dono de escravos, não lhe fornece aquela condição que o proprietário tanto almeja. A criança, no entanto, começa a se tornar uma pessoa ao internalizar as atitudes e comportamentos de seus pais à medida que, verdadeiramente, se torna adulta, quando transforma-se para o resto do mundo e pode, criticamente, modificar ou mesmo rejeitar os ideais domiciliares, comparando-os com os que estão incorporados na ordem social e expressa mais claramente pelo Estado.

Para ter certeza, a singularidade do si-mesmo deve ser interiorizada, mas Kierkegaard pensa que necessariamente a habilidade de desenvolver a nossa "medida", ou nosso *kritérion*, isto é, o nosso si-mesmo, se dá através da relação para com os outros. Nesse sentido, o "individualismo" de Kierkegaard é, portanto, distante da visão que nega a influência de outras pessoas ou da comunidade na formação do eu. Em vez disso, a partir de seu ponto de vista, não se pode chegar ao si-mesmo senão por meio de uma relação com algo fora do eu. "O eu aumenta com a ideia de Deus, e reciprocamente a ideia de Deus aumenta com o eu. Só a consciência de estar perante Deus faz do nosso eu concreto, individual, um eu infinito" (KIERKEGAARD, 2010, p. 105). Logo, a relação com Deus é importante, porque fornece uma forma de relativizar as influências da sociedade e, assim, em parte, transcendê-las.

Contudo, como já o dissemos, a relação do eu com Deus é dominada pelo paradoxo, logo é uma relação do campo da fé, logo, da absurdidade; como expõe Cornélio Fabro (1962, p. 179):

> o objeto da fé é o absurdo, o paradoxo, o qual é a inevitável causa de escândalo, mas apenas para aquele que vê este objeto de fora, isto é, para aquele que não tem fé. Para o crente, para o homem de fé, este objeto não é nem absurdo nem paradoxal; por virtude da fé seu critério é Deus, para o qual todas as coisas são possíveis; na luz da fé ele vê que este absurdo, longe de ser uma contradição, é a única verdade que salva – o exemplo supremo sendo a Encarnação.

Dessa forma, o tornar-se cristão, na acepção de Kierkegaard, é o tornar-se verdadeiramente si mesmo e este processo de reconhecimento ou retomada de si mesmo é "perpassado pelo processo de reconhecimento do desespero como separação daquilo que deveria estar unido e reunião daquilo que fora separado ao se repousar em Deus pela fé" (ROOS, 2007, p. 169). Daí a importância da noção de paradoxo para o discurso filosófico de Kierkegaard em que o desespero contraditoriamente também se relaciona com o absurdo da fé. Sendo assim, é que tomamos para a consecução deste capítulo os livros *As obras do amor* e *Temor e tremor*, pois entendemos que a noção de desespero, tal como a defendemos, ser o desespero um desafio e uma nova qualificação, se entrelaça com aquela de paradoxo que se torna mais clara nessas duas publicações, donde a análise kierkegaardiana trabalha a "noção de fé na figura de Abraão e o conceito de amor na figura do Cristo" (VALLS, 2013, p. 176).

Assim, o nosso objetivo aqui é mostrar que, na tessitura desespero-paradoxo, nada obstante a fé e o amor, Kierkegaard nos oferece a medida de uma luta ética discreta, mas igualmente eficiente, "contra todas as ideologias e os proselitismos que, como as ervas-daninhas, se insinuam em todos os lugares", uma vez que o nosso filósofo nos faz ver "que não é suficiente enunciar a verdade para dizê-la, pois a verdade pode ser substituída facilmente por ruídos e rumores", ao contrário, o legado kierkegaardiano é, fundamentalmente, "uma lucidez e uma coragem sobre o caminho do 'tornar-se verdade'" (POLITIS, 2013, p. 14), caminho que perpassa pelas obras do amor.

3.2 O AMOR E SEUS MISTÉRIOS

Publicado em 1847, o livro *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos* trata do amor cristão e seus mistérios, sobretudo em sua aliança às noções de caridade e fé, interioridade e gratuidade. A publicação está dividida em duas partes: a primeira trata do "dever" de amar e da análise do amor ao próximo; enquanto a segunda parte caracteriza o mandamento do amor ao próximo com base em considerações acerca da Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios, notadamente no conhecido "Hino à caridade" (1 Cor 13, 1-13). Assim, logo de imediato, na introdução, Kierkegaard nos diz que o amor é o

único sentimento no qual deveríamos nos abandonar – ou se lançar, lembrando aqui a metáfora do salto –, porquanto o amor sustenta todas as coisas, sobretudo o existir humano, donde a existência é tomada também como uma corrente de mistério que só pode ser explicada mediante a fé geradora de frutos de virtude, e, dentre eles a caridade. Por outro lado, o amor também é tomado como algo além dos sentimentos humanos, mas, ao mesmo tempo, existencialista, porque considera o indivíduo o único que responde pela sua própria vida e de cuja resposta (ou responsabilidade) advém o sentido da própria vida.

Muitos comentadores constataram nessas considerações de Kierkegaard sobre o amor uma ligação do seu pensamento com as figuras de Cristo e de Sócrates, situando o filósofo dinamarquês numa centelha entre aqueles dois polos. Tal asseveração ou aproximação, entretanto, não é de nenhum modo novidade, porque o próprio Kierkegaard já apregoava no ano de 1841, em o *Conceito de ironia* (1991, p. 19), que a semelhança entre Sócrates e Cristo está fundamentalmente em sua dessemelhança. Por isso mesmo, muitos autores, seguindo inclusive a enunciação proposta por Henri-Bernard Vergote (1982), dirão que a ironia socrática é o *ornamento* de toda a escritura de Kierkegaard (enquanto o Cristo seja a sua determinação).

O próprio Álvaro Luiz Montenegro Valls, tradutor das obras de Kierkegaard para o português e maior estudioso do filósofo cá entre nós, acentua, na apresentação de *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, que o livro "contém a verdadeira plataforma, o programa em seus aspectos temáticos e metodológicos que se desenvolverão ao longo da produção kierkegaardiana", enfim, prossegue Valls, esta é a publicação que contém a "plataforma inicial, a abertura da obra, que ao mesmo tempo é chave de interpretação para a obra" (KIERKEGAARD, 1991, p. 11). Em outro momento, Valls alerta para que notemos que a ironia socrática, tal como manejada por Kierkegaard, nos ajudará a desviar toda atenção ao conteúdo para notar melhor o que é dito, o modo como é dito, e conclui que, entre Sócrates e Cristo, Kierkegaard se esforça em "falar [também] no silêncio", pois o filósofo está em busca de um leitor sério, de tal seriedade que seria possível falar-lhe e fazer-se compreender mesmo à distância (VALLS, 2000, p.18).

Assim, esse *falar no silêncio* já seria uma postura, segundo Valls, substancialmente irônica tanto quanto descrever, ao menos em seus elementos externos, o que seria a prática do amor socrático. Sobretudo porque, antes de mais nada, o Sócrates histórico era profundamente irônico e, demais, como fala Kierkegaard (1991, p. 29), é muito difícil "fixar uma imagem dele; sim, até parece impossível ou então pelo menos tão trabalhoso como pintar um duende com o barrete que o torna invisível". Todavia, cabe-nos aqui perguntar: em que consiste o

amor para Sócrates? E qual é a figura de Sócrates, ou do amor em Sócrates, que interessa a Kierkegaard?

Para responder a essas questões, tomemos por base *O banquete* (Cf. PLATÃO, 1972, p. 41-41; item 204, "c" e "d") em que, para o filósofo grego, o amor ama o belo que lhe carece e o amor é tomado pelo amante e não pelo amado, logo: "o que é amável é que é realmente belo, delicado, perfeito e bem-aventurado; o amante porém é outro o seu caráter", afinal o amante ama o que é belo e o que ele ama é, precisamente, ter o belo consigo. Assim, o amor é busca, apetite e carência, mas também o amor é filosófico, pois trata-se de "um gênio ou semideus, exatamente porque não possui nenhuma plenitude, mas busca o que lhe faz falta", finalmente, o amor, tal como o lemos n'*O banquete*, é uma procura que jamais "se supera, mas neste sentido ele jamais é amor pleno, oblativo, ele é sempre ânsia" (VALLS, 2000, p. 72). Porém, para Kierkegaard, na medida em que o amor é busca, nostalgia, carência, ânsia e tantos *et céteras* que nada são, mas que fazem deste amor algo completamente abstrato.

> O amor é liberado constantemente, mais e mais, da concreção casual, em que se mostrara nos discursos antecedentes, e é reconduzido até sua mais abstrata determinidade, na qual mostra não como amor disto ou daquilo, nem como amor por isto ou por aquilo, mas por amor por uma coisa que ele não possui, i. é., busca, nostalgia. Num certo sentido, isso é muito mais verdadeiro, mas o amor é além disto também o amor infinito. Se dissemos que Deus é amor, como isso dizemos, afinal de contas, que ele é o amor se comunicando infinitamente, se falamos em permanecer no amor, estamos falando, afinal, sobre uma participação em uma plenitude. Isto tudo é substancial no amor. A busca, a nostalgia são o negativo no amor, quer dizer a negatividade imanente. Busca, carência, nostalgia etc., são a infinita subjetivação [e esta] determinação é pois ao mesmo tempo a mais abstrata, ou melhor, ela é propriamente o abstrato (KIERKEGAARD, 1991, p. 48).

Para Kierkegaard, o amor socrático, ou a sua designação, é sem conteúdo; justamente porque deriva do concreto e chega ao que há de mais abstrato e demais porque a investigação termina onde deveria começar. Sendo assim, a conclusão a que Sócrates chega "é propriamente a determinação indeterminada do puro ser: amor é, pois, o adendo que é nostalgia, busca, [e] não é nenhuma determinação dado que isto é meramente uma relação com uma coisa que não é dada" (KIERKEGAARD, 1991, p.49). Entretanto, são outros os objetivos das duas séries de discursos que constituem o livro *As obras do amor*, cujo objetivo é esquadrinhar a temática do amor ou, dito de outro modo, tecer algumas considerações cristãs em forma de discursos, "fruto de muitas considerações", mas que são necessariamente

“considerações cristãs [e] por isso não [são] sobre o amor, mas sim sobre as obras do amor” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 17).

Como vimos, desde a antiguidade o amor faz parte do conjunto de temas da filosofia. Assim, o amor socrático está relacionado ao erótico e à sedução, em que, às vezes, a conquista é mais importante que a posse (vide a descrição da embriaguez de Alcebíades em *O banquete* ou mesmo as inúmeras emulações do personagem Don Juan consubstanciadas no amor a si mesmo). Entretanto, a tematização kierkegaardiana do amor reclama a noção de dever, subscrita no imperativo *tu deves amar* e expressa, sobretudo, na leitura do filósofo dinamarquês dos Evangelhos; os quais, segundo ele, a partir de suas imagens, parábolas e outras tantas representações procuram oferecer festividade e solenidade à existência, além de “providenciar [novas] perspectivas na relação com o eterno” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 278), eterno que o cristianismo, acentua ele, não cessa de renovar.

> Quando o instante para no miserável embaraço com as coisas mesquinhas que contudo reproduzem de forma caricatural até as coisas mais sagradas, o bem, o verdadeiro, em lamentável redução, caricaturalmente joga o jogo de repartir a honra e a vergonha; quando tudo é reduzido à vaidade, rebaixado por esta lastimável e confusa agitação: aí então o Cristianismo renova o ar e dá novos horizontes; dá vida à seu caráter de solenidade e festividade evocando em sua linguagem figurada aquele ceando da eternidade onde se decidirá para sempre quem conquistou a coroa da glória, e quem é entregue à vergonha (KIERKEGAARD, 2013d, p. 279).

Diferentemente do amor socrático, visto como puramente humano, sedutor e, às vezes, mesquinho, contrasta-se, em Kierkegaard, o amor divino que é pura doação e assimetria sem quaisquer exigências mútuas. Com ele, o amor dos antigos “é sempre uma carência, algo que, antes de se relacionar com um outro, parece buscar o que há de mais íntimo em nós mesmos ou um reencontro com nossa metade amputada”, de modo que a ética dos gregos, pautada na busca da felicidade, revela ainda o seu modelo de amor; em que “amar é buscar sempre a sua felicidade e a sua realização”; portanto, amar requer “um télos ou um objetivo a ser alcançado” (GIMENES DE PAULA, 2005, p. 366-367).

Fundamentado nessa crítica e como bem notou Álvaro Valls, *As obras do amor* sustenta que o amor a si mesmo só adquire sentido quando se ama ao próximo como a si mesmo. Logo, o objeto do amor cristão, que sobressai ao amor a si mesmo e encontra “somente no próximo a sua categoria adequada”, uma vez que “amar ao próximo, como a si mesmo, é algo que se deve fazer; [e] portanto, não é algo que se faça por prazer, como no amor da beleza”, posto que o amor ao próximo excede o bom e o belo. Aliás, a doutrina do

amor cristão ao próximo está mais para aquela noção de amor ao feio descrita por Sócrates, em que o feio se torna "o objeto da reflexão […] ética, enquanto o belo é o objeto do imediato [e] por isso aquele que todos nós queremos amar com maior prazer", destarte, "o próximo [de Kierkegaard] é o feio [de Sócrates]" (VALLS, 2000, p. 84-85).

Como nos diz Francis Wolff (1982, p. 13), a feiura em Sócrates, ou a feiura de Sócrates, é uma contradição viva tanto quanto sua inteligência e sabedoria, logo é também provocante, sobretudo quando nos desafia à reflexão "porque encarna aos olhos dos gregos a oposição do ser e do parecer, da alma e do corpo, oposição que eles tornaram o fundamento de sua reflexão e da qual ainda somos tributários". Portanto, se Sócrates com todas as esquisitices de sua conduta desconcerta os seus contemporâneos, o outro ou o próximo, e o amor (que deve ser) a ele devotado, requer um exame dos conceitos essenciais do cristianismo e também da ética, porque deveria nos "ensinar a todos o que significa amar de verdade" (VALLS, 2007, p. 22-23). O que significa dizer que o amor que cada um de nós tem por si próprio deve ser o mesmo termo e limite destinados ao próximo, para além das nossas preferências ou perspectivas.

Isto porque, na qualidade de divino, o amor cristão não procede do indivíduo senão de Deus e destina-se àquele que deve seguir o imperativo: *tu deves amar ao teu próximo como a ti mesmo*, embora haja sempre a liberdade de não cumprí-lo. Observe, então, que amar é, em Kierkegaard, um mandamento, mas, ao mesmo tempo, um convite de Deus ao homem que, resguardando-lhe a liberdade, abre-se-lhe a possibilidade da vida ética. Pois, para o nosso pensador, o conteúdo da liberdade é a verdade. Verdade maiúscula que torna o humano livre, porque a verdade é "obra da liberdade, de modo que esta constantemente engendra a verdade […] que sabe que a necessidade do pensamento também é sua liberdade, e que, por isso, quando fala em pensamento, fala apenas do movimento imanente do pensamento eterno" (KIERKEGAARD, 2010, p. 1 50). Por isso mesmo, as considerações são sobre as obras do amor, pois o amor deve estar associado a gestos concretos e também porque o amor a Deus e o amor ao próximo se completam, uma vez que a proposição basilar de Kierkegaard é: amo porque Deus me ama e porque Ele te ama e me ordena que te ame. Desse modo, o nosso filósofo apresenta a ideia de que o amor a si mesmo, tal como um pressuposto natural, é meramente o egoísmo imediato.

> O cristianismo não pode nem quer ordenar o egoísmo ou o amar imediatamente a si mesmo: pelo contrário, ele supõe que cada um já faz isso, de qualquer modo, e supõe que o amor a si mesmo é até, nos seus devidos limites, sinal de saúde natural. Quem não ama a si mesmo nem poderia ser

> cristão. (Mas quem se torna cristão tem de passar este amor próprio para a forma do dever, amando, porém, a si mesmo como a um próximo e amando ao próximo como a si mesmo). O cristianismo supõe que o indivíduo ama a si mesmo e então vem e lhe ordena, como mandamento que ame ao seu próximo (VALLS, 2000, p. 92).

Como podemos depreender do primeiro capítulo deste nosso trabalho sobre o desespero, Kierkegaard afirma que o existente vive num embate, pois sua alma grassa numa luta entre a angústia e o desespero, uma vez que o viver nos aflige e atormenta devido ao nada que somos e a liberdade que nos apavora. Com Kierkegaard, a existência está adiante da essência, porque aquilo que constitui o significado do nosso existir precede o fato de existirmos sem qualquer aspecto *a priori.* Se o poeta itabirano diz que em nosso caminho há pedras, o filósofo dinamarquês dirá que como as pedras existimos apenas, e, como ajuiza Luiz Felipe Pondé, a grande questão "é que vivemos essa falta de sentido como condenação à liberdade, justamente por sabermos que somos um nada que fala", ou seja, somos um nada que (também) ama e a nossa "liberdade está enraizada tanto na indiferença da pedra, que nos banha a todos, quanto no infinito do nosso espírito diante de um Deus que não precisa de nós" (PONDÉ, 2011, p. E14).

Lembrando Clarisse Lispector (1998), viver passa além de qualquer entendimento e ultrapassa qualquer lei, desde a mecânica de Newton até a moral de Kant, esmeradas em dispor os corpos celestes em ordem no universo e os seres humanos em ordem entre si. Todavia, para Kierkegaard não há lei alguma que possa ser-nos imputada dessa maneira. Como escrevera o filósofo Pondé, Kierkegaard estatui outras duas leis bem diferentes: primeira, o nada nos constitui; e, segunda, somos capazes de amar. Mas esta qualidade última se dá pela angústia e pelo desespero, na medida em que encaramos o nosso nada e, claro, cessamos "de mentir sobre nosso vazio e encontramos nossa verdade", isto é, encontramos a nossa subjetividade, mesmo que por caminhos dolorosos, pois é desse modo que "nos abrimos para uma existência autêntica"; ou melhor, é desse solo da existência, que é o nada, que é o lugar onde "é possível brotar o verdadeiro amor, algo diferente da mera banalidade" (PONDÉ, 2011, p. E14).

Do mesmo modo, as categorias existenciais dos três estádios constituem elementos de confronto com essa experiência do nada, seja pela fracassada e repetida busca de sensações de prazer (estádio estético); seja pela procura alienada e hipócrita de uma vida *corretinha* (estádio ético); seja, finalmente, pelo salto na fé (estádio religioso) que não nos garante nenhuma remissão, mas nos oferece para escolha o abismo do amor e, quiçá, o alegre, divertido, festivo e paradoxal "bem viver" consigo e com o outro, ou aquele despertar de que

nos fala Lévinas, que é o despertar "de Mim por outrem, de Mim pelo Estranho, de Mim pelo apátrida, isto é, pelo próximo que nada mais é que próximo; despertar que significa responsabilidade por outrem a nutrir e a vestir, minha substituição por outrem, minha expiação pelo sofrimento e, sem dúvida, pela falta de outrem" (LÉVINAS, 1997, p. 97). Ou seja, o imperativo "tu deves amar" requer um despertar, uma interioridade (do amor, segundo Kierkegaard), que se dispõe ao sacrifício pelo outro, mas sem exigir quaisquer compensações. Seria como da árvore boa o seu fruto bom (conforme narrado pelo evangelista Mateus em 12, 33) e como quem verdadeiramente ama sem dar-se somente pelos conceitos da existência, pois

> o abster-se das definições sempre mostra um tato seguro, porque é impossível que se possa inclinar-se a querer captar na forma da definição – com o que tão facilmente surge um estranhamento e o objeto se transforma em outra coisa: aquilo que essencialmente deve ser compreendido de outro modo, que a gente mesma compreendeu de modo diferente, o que a gente amou de um modo totalmente diferente. Quem ama de verdade, dificilmente poderá encontrar prazer, satisfação, para nem dizer crescimento, em ocupar-se com uma definição do que é propriamente amor. Quem vive numa relação diária, e contudo festiva, com a ideia de que existe para nós um Deus, dificilmente poderá desejar estragar ele mesmo isso, ou vê-lo ser estragado, para conseguir costurar com suas próprias mãos, como um remendão, uma definição do que seria Deus (KIERKEGAARD, 2010, p. 154).

Sem retribuição e completamente desinteressado, o amor kierkegaardiano, portanto, tudo espera, mas "nunca é desiludido", porque "é a verdadeira ligação entre a terra e o céu; evitando a dispersão no instante", e esse amor "dá à vida […] um significado diferente, um significado para a eternidade" já que amar o próximo é fundamentado no amor divino e, "na medida em que, há a primazia do amor divino que opera no indivíduo, […] o amor ao próximo [torna-se] possível porque Deus nos amou primeiro", logo o "tu deves amar" significa que tu deves amar como és amado (SAMPAIO, 2010, p. 149-151).

Note-se, e é preciso que o diga, que aqui a relação com Deus não é aquela da abstração, nem é marcada pela frieza ou indiferença. Aqui Deus é sujeito existente para a subjetividade na paixão da interioridade e da fé. Entretanto, se Deus é o infinito escondido, então, como é possível tal relação entre o indivíduo e Deus que baliza as obras do amor e, consequentemente, o amor ao próximo? Não nos esquecendo que Kierkegaard é um luterano, podemos encontrar respostas nas admoestações de Javé a Israel, sobretudo naquele crisol da tribulação de que nos fala o profeta Isaias (Cf. Is 48, 17), tão necessário à fé e ainda à transfiguração do ser-argila do livro de Gênesis: "Eis o que diz o Senhor, teu Redentor, o

Santo de Israel: eu sou o Senhor teu Deus, que te dá lições salutares, que te conduz pelo caminho que deves seguir". Assim, a relação com Deus é relação de educação, em que Ele é o educador, e na qual deve haver a recognição agradecida e inevitável e também o reconhecimento de que diante do Altíssimo se é um nada.

Logo, se poderia julgar que esta enunciação oprime e diminui o indivíduo, porém, para Kierkegaard, essa relação não desdenha o ser criado, tampouco denota soberba do Criador, antes, essa tese "é o reconhecimento de que ele [o ser criado] é amado desde a eternidade pelo Absoluto" (VALLS, 2007, p. 47). Por isso mesmo, nos é possível propor outra interpretação para essa relação entre o indivíduo e Deus e que compreende a existência como um tempo de prova, em que angústia, desespero e amor constituem virtudes aplicadas que exigem coragem; afinal de contas Deus não torna a vida fácil para nenhum de nós.

> A vida é uma escola, cada indivíduo deve submeter-se à prova, e suas ações cotidianas é que determinarão se ele está apto a desenvolver uma relação de alteridade com Deus. Deus não facilita a vida de ninguém e não é uma atitude madura exigir milagres, aparições, êxtases. O ético-religioso realiza uma pedagogia ascendente da fé que comporta como elementos: angústia, desejo, contradição, paradoxo, amor, tentação, que se sintetizam na luta entre Deus e o homem. Fé sem dimensão da angústia não é verdadeira fé. A angústia, sua irmã gêmea, é desejo e saudades de Deus. A fé é uma tensão intrínseca da própria condição humana no processo de ganhar-se a si mesma, na transformação do ser-argila (Gn, 2,7) em um ser-do-jardim das delícias e em fonte de água viva (VALLS, 2007, p. 47).

Assim, o amor ético, religioso e cristão, torna-se "a fonte original de todas as tarefas" (KIERKEGAARD, 2013d, p. 70), pois, diferentemente do amor platônico, sensual, romântico, apaixonado ou mesmo erótico e natural, o amor kierkegaardiano opõe-se a ele, porque é interiorizado como dever e, como tal, se oferece independentemente do objeto, isto é, o quadro oferecido ao amor por Kierkegaard se sustenta mesmo diante das possíveis idiossincrasias e mudanças do amado, porque contém em si o dever de amar, ainda que isso leve a um profundo entristecer e ainda que se dê com *os burros n'água*, como se diz. Aliás, se for assim, tanto melhor; visto que Kierkegaard não se agrada da felicidade fácil, sem custo nem esforço; com ele, o caminho da interioridade (ou, para usar uma palavra bem ao gosto contemporâneo, do autoconhecimento) inicia-se com o severo angustiar de si mesmo, ou seja, com "um profundo entristecimento consigo mesmo", afinal, seguindo a memória de Freud, Nietzsche e Dostoiévski, o dinamarquês sustenta que "o amor pela vida deita raízes na dor e na tristeza, afetos que marcam o encontro consigo mesmo" (Cf. PONDE, 2011, p. E4). Logo, o amor não é simplesmente uma busca ou um canto poético, tampouco se dirige a um

conhecimento; antes, é “um agir” ou, teologicamente falando e acompanhados pela Epístola de São Paulo aos Romanos, o amor é o pleno cumprimento da lei, pois “quem ama o próximo cumpre totalmente a lei” (Cf. Rm 13,8).

> Portanto, se alguém perguntar o que é o amor, Paulo responderá que é o pleno cumprimento da lei, e no mesmo instante, com esta reposta, fica impedida qualquer questão adicional. Pois, a lei, aí, já é questão bem vasta, mas cumprir a lei - sim, tu mesmo o percebes que quando se trata de atingir isso, não há tempo a perder. Muitas vezes no mundo, decerto, perguntou-se por curiosidade o que é o amor, e então houve muitas vezes um ocioso que se meteu a responder o curioso, e estas duas coisas, curiosidade e ociosidade, gostam tanto uma da outra que quase são incapazes de se cansar uma da outra ou do perguntar e responder. Mas, Paulo não se deixa levar por aquele que pergunta, e muito menos pela prolixidade; pelo contrário, ele já o agarra com sua reposta, ele amarra aquele que pergunta à obediência sob a lei, junto com a reposta ele já fornece a direção e dá o impulso para agir de acordo com ela (KIERKEGAARD, 2013d, p. 119).

Amar está para além dos discursos, palavras e vozes que possam somente ser ouvidas (Cf. Sl 19). E não amar torna (mais) infelizes os que nunca amaram, porque nunca ter amado é uma lamentável forma de ignorância que torna o espírito confuso e desgraçadamente sem nenhuma experiência. Daqui surge o lamento de Kierkegaard (2013d, p. 118) aos que nunca amaram: “ai, quantos não terão sido enganados desta maneira, sim, como que enfeitiçados” por ilusões lisonjeiras e apartados do essencial e decisivo amor, que qualquer outra coisa não é senão atraso, regressão e desperdício de tempo. Por isso, o amor é um escândalo para o mundo, porque é, quase sempre, bobo e tolo. Sobretudo, porque, seguindo a fórmula paulina, o amor tudo crê, porque é caridoso, bondoso e paciente; logo, o amor não é soberbo, arrogante nem orgulhoso (Cf. 1Cor 13), e, mesmo diante da leviandade, vaidade, presunção, autossuficiência, ciúmes, malignidade, depravação, desconfiança, o amor não “busca os seus próprios interesses, não se irrita, não guarda rancor”.

Igualmente, haveríamos de supor que o amor não creria absolutamente em nada e a experiência ensina que o mais sensato seria não crer em tudo, porém, ao contrário, o amor permanece e em tudo crê; o resto é simples julgamento de pessoas açodadas.

> O amor é justamente o contrário da desconfiança, e no entanto ele é iniciado no mesmo saber, no saber ambos são, se quisermos, indiscerníveis um do outro (pois o saber é de fato o infinitamente indiferente); só na conclusão e na decisão, na fé (crer em tudo e não crer em nada) é que eles são diametralmente opostos. Como efeito, quando o amor crê em tudo, não é preciso entender isso, de jeito nenhum, no mesmo sentido da leviandade, da inexperiência e da credulidade, que acreditam em tudo por ignorância e

> desconhecimento. Não, o amor sabe tanto qualquer um, ciente de tudo aquilo que a desconfiança sabe, mas sem ser desconfiado; ele sabe tudo que a experiência sabe, mas ele sabe ao mesmo tempo que o que chamamos de experiência é propriamente aquela mistura de desconfiança e amor. […] Só as pessoas superficiais, precipitadas, apaixonadas, que não conhecem a si mesmas, e naturalmente por isso mesmo não sabem mesmo que não conhecem os outros, julgam sem rodeios (KIERKEGAARD, 2013d, p. 260).

Por isso, "só na conclusão e na decisão, na fé ("crer em tudo e não crer em nada", conforme a citação) Abraão encarna o paradoxo e o paradigma daquele que faz a experiência radical do absurdo, do amar absurdamente, pois foi esperando contra toda esperança que Abraão manteve a fé e tornou-se pai de muitos. O próprio Deus lhe dissera que assim, numerosa, seria sua descendência (Cf. Gn 15, 5; Rm 4,18). Abraão foi o primeiro a ser posto à prova e, assim, experimentado na luta renhida, amadureceu pervicaz no temor, no tremor, na angústia e no desespero ao subir o monte Morija, uma subida (ou tarefa) que, segundo Kierkegaard, a todos e para todos nós serve de iniciação. "E Deus pôs Abraão à prova e disse-lhe: toma o teu filho, o teu único filho, aquele que amas, Isaac; vai com ele ao país de Morija e, ali, oferece-o em holocausto sobre uma das montanhas que te indicarei", e, prontamente, Abraão "alegre e corajosamente, pleno de confiança e voz cheia" responde: eis-me aqui; portanto, na sua melancolia, tristeza e absurda esperança, "Abraão foi o maior de todos" e foi o maior de todos porque "foi [aquele] que acreditou em Deus" e tornou-se com isto grande "pela energia cuja força é a fraqueza, pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é o ódio a si próprio" (KIERKEGAARD, 1998, p. 114).

E é graças a isto que acreditar (na fé) é mais reconfortante do que lamentar, afligir, e também é graças ao modo como crê que Abraão mantém a sua juventude, "porque aquele que espera sempre o melhor envelhece na decepção e o que aguarda o pior mais depressa se gasta", mas aquele que crê permanece jovem. Kierkegaard lembra também que "Sara, em avançada idade, foi ainda suficientemente jovem para desejar as alegrias da maternidade, e Abraão, apesar dos seus cabelos brancos, foi suficientemente jovem para desejar ser pai", ou seja, os dois foram bastante jovens para desejar o que queriam e "foi a fé que manteve neles [esse] desejo e, com ele, a juventude" e ambos viram, com isto, a "satisfação da promessa". Daí, a alegria entrou na casa de Abraão "e Sara foi a esposa das bodas de ouro" (KIERKEGAARD, 1998, p. 115-121). E não é por outro motivo que Kierkegaard (1998, p. 129 et. seq.) procede o panegírico de Abraão.

Abraão tem a virtude do absurdo e o cume onde está reflete-se no próprio Deus, porque Abraão amou a Deus com fé, diferente de amar a Deus sem fé que é "refletir sobre si

mesmo” e que fundamentalmente é uma caricatura da fé. A prova pela qual passa Abraão é insegura e ambígua; o tornaria o pior dos homens, mas é também o dever absoluto diante de Deus. Portanto, o nosso personagem só pode ser compreendido “somente como se compreende o paradoxo” daquele que “ama a Deus [e] não tem necessidade de lágrimas nem de admiração; esquece o sofrimento no amor” e não deixa atrás de si nenhum rastro de dor. Abraão é o pai de todos porque acredita, como nos Evangelhos de São Mateus (19,26) e de São Marcos (9,23), que para Deus todas as coisas são possíveis e que nada é impossível àquele que crê, àquele que ama e ama tal como Abraão, que amou e foi o maior de todos e é chamado de pai de todas as nações, grandes e poderosas (Cf. Gn 17, 4-9; 18,18-19), exemplo de fé (Cf. Rm 4; Gl 3; Hb 11; Tg 2), modelo de perfeição, tomado pela sabedoria e pela beleza perfeita, tal como o rei Tiro descrito pelo profeta Ezequiel (28, 12), isto é, Abraão seria “selo de perfeição, cheio de sabedoria, de uma beleza acabada” e aquele que faz de sua história bendita (Cf. KIERKEGAARD, 1988, p. 119). Finalmente, do encômio de Kierkegaard a Abraão, encontramos o durame da ética-segunda, proposta por Kierkegaard: uma nova ética que é, preliminarmente, uma enunciação filosófica abalizada pelos dogmas do cristianismo.

> A ética-primeira afirma que, do ponto de vista da moral, o pai deve amar o seu filho mais do que a si próprio. Abraão deve escolher entre realizar o dever da moral que ordena o amor para com o filho, ou o dever como expressão da vontade de Deus. Kierkegaard tem consciência de que se encontra num terreno movediço, pois poderia legitimar o fanatismo dos que explodem templos, teatros, ônibus em nome de uma relação com Deus. É necessária uma nova categoria para compreender Abraão. E qual é a nova categoria capaz de distinguir e discernir entre o movimento de crise religiosa, fanatismo, fatalismo e o movimento da fé? A primeira categoria é a prova. Cada indivíduo é submetido à prova por si mesmo. Ela requer o completo isolamento do homem no interior de si mesmo, para que sua ação não seja confundida com um pedido de Deus. A interioridade faz discernir, reconhecer e assumir a ação como uma responsabilidade pessoal e não como uma ordem de Deus. […] Abraão é o protótipo, o Pai da fé. Ter fé implica necessariamente dois pólos que se fundem num só. O primeiro é o ser posto à prova para poder ser amadurecido na luta. O segundo é a angústia em acreditar no absurdo e desenvolver com o Absurdo uma relação de amor na distância e proximidade, em que o indivíduo religioso se afasta de Deus por um momento, numa espécie de compromisso entre a solidão de Deus e a legítima defesa do si-mesmo. O movimento da fé absorve o valor da ética-primeira realizando-o em sua ação pessoal, não como imposição do dever kantiano, mas como expressão do amor, porque, após realizar o movimento do infinito, cumpre concretizar o finito. A ética-segunda tem o mesmo objetivo da fé, que é a construção da existência digna. A fé ensina que só em Deus é possível a beatitude. A ética-segunda afirma que só por ações éticas é possível construir a dignidade humana (VALLS, 2007, p. 49-50).

A ética-segunda representa, portanto, a gratuidade e a renúncia, o sacrifício e/ou a mortificação, em benefício de Deus e do outro (ou melhor: do próximo), que é aquele "que está mais próximo de ti do que os outros, mas não no sentido de uma predileção, pois amar aquele que no sentido da predileção está mais próximo de mim do que de todos os outros é amor de si próprio". Consequentemente, o próximo é o outro, ou seja, "aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova" (KIERKEGAARD, 2013d, p. 36). Amar o próximo é amar renunciando, é abnegar-se de si mesmo e é um amor que não tem preferente, pois "a abnegação expulsa justamente toda predileção, assim como expulsa todo amor de si senão também a abnegação faria diferenças e cultivaria uma preferência pela predileção" (KIERKEGAARD, 2013d, p. 36).

A abnegação nos faz compreender que "o próximo é o primeiro tu", isto é, o outro homem que "é qualquer outro homem", pois, "se um homem num único outro homem ama o próximo, então assim ele ama todos os homens"; sendo assim, o próximo é o igual, é todo e qualquer homem ao qual *tu deves amar* e "deves amar o teu próximo como a ti mesmo" de um amor que não é o mesmo amor dedicado à pessoa amada, que deve ser amada com fidelidade e ternura, mas o amor ao próximo deve exceder a sinceridade e a dedicação para "aquilo que santifica o pacto com Deus da união" desse primeiro tu (que é o próximo) consigo. Então, há que deixar "o amor ao próximo ser aquilo que lhes ensina a amizade de um para o outro [e] a familiaridade com Deus" (KIERKEGAARD, 2013d, p. 75).

Para Kierkegaard, a grande novidade do cristianismo está nos ensinamentos do parentesco do homem com Deus e, uma vez que Deus é amor, "só podemos nos assemelhar a Deus amando" e amando ao próximo, porque no tempo em que "amas o amado não te assemelhas a Deus, pois para Deus não há nenhuma predileção […]. Enquanto amas teu amigo não te assemelhas a Deus, pois para Deus não há diferenças. Mas quando amas ao próximo, aí tu és como Deus", que não julga segundo preceitos naturais, nem de predileções, mas segundo a misericórdia (KIERKEGAARD, 2013d, p. 76-83). Aqui nós temos o *vai e faz tu também o mesmo*, da Parábola do Bom Samaritano (Cf. Lc 10,25-37) e também o *aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração* (Mt 11,29), mesma admonição que encontramos na Primeira Carta de São João (notadamente entre os versículos 11-18).

Assim, porque Deus nos ama de tal modo, nós também devemos amar-nos uns aos outros e este amor faz com que Deus permaneça conosco e Seu amor seja plenamente realizado entre nós. Ou seja, o senso de fazer também o mesmo, de amar igual ao modo divino, com mansidão e humildade, não é outro senão o de encontrar descanso para a alma; aqui, o tornar-se cristão, segundo Kierkegaard, é análogo ao tornar-se indivíduo singular e ao

“autêntico tornar-se homem” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 10), verdadeiro e único diante de Deus, diante da existência ética que o torna existente concreto, atento e capaz de “dissipar a ilusão das falsas perspectivas e dos prazeres momentâneos oferecidos, que o levam a perder o essencial” (VALLS, 2007, p. 12).

Demais, além das considerações cristãs, em que o Cristianismo se nos é apresentado como “comunicação de vida [e] mais do que doutrina teórica com dogmas a serem decorados, ou quiçá compreendidos” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 70), com Kierkegaard o Cristianismo é “para ser vivido na obediência aos mandamentos e, em primeiro lugar, o do amor ao próximo” e essa noção de próximo deve ser entendida como categoria específica da alteridade, porque o próprio Deus é, para Kierkegaard, alteridade pura; não é de modo algum um deus verdugo e algoz, mas um Deus em excesso de amor, cuja relação favorece ao homem construir-se a si mesmo no dever e no empenho ético. E é por isso que se deve amar ao próximo: pela tarefa ética, “a qual, por sua vez, é a fonte original de todas as tarefas”, em sentido último o cristão é o autêntico e o “o verdadeiro ético” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 70).

3.3 AMOR AO PRÓXIMO OU A ALTERIDADE COMO AUTENTICIDADE DA EXISTÊNCIA

Com Kierkegaard, a alteridade é tomada como elemento fundamental da ética, na qual há uma relação estrutural entre a ética e Deus, consubstanciada no mandamento *tu deves amar*. A priori, isto pareceria-nos uma imposição, entretanto, para o pensador dinamarquês, trata-se de uma convicção, de uma decisão pessoal, mas igualmente arriscada, porque está sujeita a ser uma tarefa ingrata; mas é o único modo de exprimir a igualdade humana, visto que, como obra do amor, a alteridade é que favorece aquela paridade entre os homens, isto é, o amor ao próximo é a verdadeira e incondicional impressão da igualdade humana. E a existência do próximo é a práxis plena do dever de amar.

> Já que o dever consiste em amar os homens que nós vemos, então antes de mais nada devemos renunciar a todas as representações fantásticas e exaltadas de um mundo de sonhos, onde o objetivo do amor tivesse de ser procurado e achado, isto é, temos de nos tornar sóbrios, conquistar a realidade efetiva e a verdade encontrando e permanecendo no mundo da realidade, como sendo a tarefa assinalada a cada um de nós (KIERKEGAARD, 2013d, p. 190).

Esse dever de amar kierkegaardiano lembra-nos aquela gratuidade integral de que nos fala Emmanuel Lévinas (1997) e que a relação eu-outrem requer: uma reposta pessoal e responsável ao rosto do outro (LÉVINAS, 2002, p. 105). Se com Kierkegaard encontramos o sentido do amor ao próximo como dimensão ética da alteridade, porque é um amor espiritual, sério, verdadeiro, carinhoso e "mais delicado na intimidade do que o amor sensual – na sua união, e mais fiel na sinceridade do que mais famosa amizade – em sua solidariedade" (KIERKEGAARD, 2013d, p. 63), porque acolher o outro significa a imediata responsabilidade por este outrem e essa responsabilidade por este outrem é, sem hesitação, "o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência" (LÉVINAS, 1997, p. 143). No rosto do outro, no rosto do próximo, encontra-se o sentido da sabedoria e da razão de existir, ou seja, viver a seriedade e pôr-se a serviço; engajar-se de verdade e com coragem; buscar a edificação, a paixão, a responsabilidade e amor ao próximo; enfim, ser coerente e compromissado com a existência. O rosto do outro suplica, reclama e convoca a um compromisso solene, porque nos levanta questões acerca do si mesmo e da ética da alteridade. Questões tão singulares quanto essas:

> Não se deveria chamar palavra de Deus esta súplica ou esta interpelação ou esta convocação à responsabilidade? Não é nesta convocação que Deus vem à idéia [sic], antes que na tematização do pensável, antes mesmo que num convite qualquer de diálogo? Esta convocação à responsabilidade não rompe as formas da generalidade nas quais meu saber, meu conhecimento do outro homem me representa como semelhante, para me designar, no rosto de outrem, como responsável sem esquivança possível e, assim, como o único e o eleito? (LÉVINAS, 1997, p. 196).

Sendo assim, o rosto do próximo provoca o movimento ético e impõe-se ao deserto que cresce, isto é, àquela "miséria moral crescente da era industrial", em que a alteridade torna a subjetividade uma categoria ética por excelência e, ao mesmo tempo, significa um gemido ou um grito "denunciador de um escândalo, ao qual a Razão – capaz de pensar como ordem um mundo onde se vende o pobre por um par de sandálias – ficaria insensível sem esse grito", pois trata-se de um grito profético, voz que apregoa a plenos pulmões, mas brada do deserto, porque, muita vez, o que se observa é um esforço "corajoso ou negligente com a intenção de enganar os outros e seus próprios fiéis ou pregadores" e nos deparamos com o "puro disfarce" que nada mais é do que a "astúcia de guerra de uma classe oposta à outra ou refúgio de seres frustrados, feixe de ilusões comandadas pelos interesses e necessidades de compensação" (LÉVINAS, 2008, p. 19-21).

Nos mesmos termos, Kierkegaard nos dirá que o transtorno maior do nosso tempo é, justamente, a supressão da personalidade; onde antes havia um elemento estável da conduta de uma pessoa, agora tudo gira em torno da impessoalidade e a própria filosofia vê-se reduzida a um jogo linguístico, com asserções bem articuladas, porém destituídas de conteúdo e exageradamente prolixas. Ademais, há no mundo um outro exagero sem préstimo: a comunicação desmedida e frívola que embaraça a verdadeira comunicação e favorece a um claro niilismo que embaça a existência; as pessoas vivem ora de súmulas, ora de uma erudição tosca, que servem "apenas para sermos edificados por representações da miséria da vida, da duração do dia e da infinita durabilidade do tempo", nem bem nem mal vivemos o "barulho da vida" já "que não acreditamos no jogo da alegria, nem na felicidade dos tolos", ou melhor: nós não acreditamos em absolutamente em nada, "a não ser na infelicidade" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 255) e sobretudo e acima de tudo naquela infelicidade pior que conhecemos: a infelicidade de viver. "Ai", lamenta Kierkegaard (2013d, p. 411), "o tempo dos pensadores parece já ter passado!", esse tempo passou e perdemos a capacidade de pensar para a informação e para o engano.

> A paciência calma, a lentidão humilde e obediente, a renúncia magnânima ao efeito instantâneo, a distância que separa o infinito do instante, o amor devotado a seu pensamento e a seu Deus e que é indispensável para pensar um único pensamento: tudo isso parece em vias de extinção, estão quase se tornando uma coisa ridícula para os homens. […] Toda comunicação deve ser ajustada para aparecer convenientemente num panfleto leve ou se apoiar em mentira sobre mentira. Até parece que no fim de toda comunicação teria de se prestar a ser apresentada em uma hora no máximo, diante de uma assembleia que, por sua vez, gasta uma meia hora no tumulto dos aplausos e dos protestos e na outra meia hora está confusa demais para poder concentrar ideias. E no entanto, isto é o que se deseja como mais elevado (KIERKEGAARD, 2013d, p. 411-412).

Desse modo, o padrão de medida foi rebaixado, porque o que importa agora é satisfazer a audiência que, ao seu turno, exige apenas "superficialidade e pensamentos pela metade" daqueles que querem ser "pagos com aplausos" e não se vexam, muita vez, de servirem-se de algumas mentiras. Por isso, Kierkegaard suspira com tristeza e melancolia: "Vede como eles avançam", diz ele, "numa incontável multidão, todos [eles] infelizes" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 255). Mas em sua refinada ironia, Kierkegaard tem esperança de retirar o homem do anonimato da multidão:

> Ora abramos então uma livre concorrência, da qual ninguém ficará excluído, seja por via da sua condição, ou da idade. Ninguém ficará excluído à

> exceção de quem é feliz e de quem teme a morte – são bem-vindos todos os membros da congregação dos infelizes, o lugar de honra está destinado a quem for realmente infeliz (KIERKEGAARD, 2013a, p. 256).

E aqui relembrando Lévinas, Kierkegaard solta um gemido em alta voz, aos gritos, de modo que se possa ouvir ao longe, pelo mundo afora: "escutai-a todos vós", clama nosso autor, "que vos designais como infelizes no mundo […]. A minha voz ressoa para trás no tempo, dado que não seríamos suficientemente sofísticos para excluir os defuntos por já terem morrido, pois que de fato viveram. […] Três vezes grito eu bem alto por esse mundo afora, vós, os infelizes, escutai-me" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 256-257).

E quem quer que o ouça deve fortalecer o pensamento, armar-se contra os encantamentos do ouvido, contra os feitiços da eloquência e contra a "confusão que nos nossos tempos se aplica de tantos modos", principalmente quando "procura-se uma coisa onde não haveria de ser procurada e, pior ainda, encontra-se essa coisa onde não haveria de ser encontrada". Logo, muitos de nós "querem edificar-se no teatro, e exercer uma influência estética na igreja; querem ter a filosofia no púlpito, e o padre na cátedra" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 186) – o que denota a confusão dos nossos tempos e que amargam uma realidade estética, e não ética. Hoje em dia, tal como nos versos de Bernardo Soares, um dos heterônimos de Fernando Pessoa (2012, p. 76), ladeia-se a vida sem tocá-la diretamente, age-se para dentro, percorre-se em passeio alamedas, corredores e palácios acompanhado da noiva, sem que muitas vezes se perceba que não há noiva real, e, ademais, não se sabe como se ama, a não ser como se sonha amar. E tudo se detém no delírio ou "no campo do puro conceito, das proposições e probabilidades [que] não se concretizam numa situação"; a vida, assim, não se edifica e torna-se "incapaz de uma ética, pois não há ética sem realidade histórica" (VALLS, 2007, p. 31-32) e sem a responsabilidade para com o outro, tampouco sem a subjetividade que aí reside, pois a ética é peculiarmente isto – o campo onde se "descobre e demonstra o mais alto" amor, o mais alto termo da subjetividade e "mais alto não no sentido de entendimento e pensamento, mas no sentido da interioridade" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 305), porque amar comporta uma exigência de interioridade. Mas de qual interioridade Kierkegaard está falando? Vejamos:

> A interioridade exigida é aqui a da abnegação ou renúncia de si, que não se define mais proximamente em relação com a noção do amor da pessoa amada (do objeto) mas sim em relação com auxiliar a pessoa amada a amar a Deus. Daí segue que a relação de amor, enquanto tal, pode constituir-se no sacrifício que é exigido. A interioridade do amor deve estar disposta ao sacrifício, e mais: sem exigir nenhuma recompensa. […] Isso mostra que tal

> interioridade é uma pura relação com Deus, a qual não tem nenhuma recompensa, nem mesmo a de ser amada: assim ela pertence totalmente a Deus, ou nela o homem pertence totalmente a Deus. A autoabnegação, ao autodomínio, o sacrifício de si, que afinal não passam de uma ilusão da temporalidade, no interior do mundo sensível da humanidade, não são verdadeiramente cristãos, são como que um gracejo em comparação com a seriedade cristã, são como o primeiro impulso para a decisão cristã (KIERKEGAARD, 2013b, p. 156).

Portanto, o homem ético é aquele da interioridade, "aquele que ama sacrificando-se, renunciando sem reservas a tudo" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 302), porquanto sua única realidade é a própria realidade ética, que é a única coisa neste vasto mundo que pode ensiná-lo a arriscar-se e a ética da alteridade, sob a égide do amor cristão, que ensina a arriscar tudo por nada e "ensina que o caminho é o tornar-se subjetivo, ou seja: no sentido verdadeiro, tornar-se sujeito" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 135), e, como o dever estriba-se mesmo no amor aos homens que vemos, tornar-se sujeito subjetivo é equivalente a "nos tornar sóbrios, conquistar a realidade efetiva e a verdade encontrando e permanecendo no mundo da realidade, como sendo a tarefa [de] cada um de nós" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 190). Em suma: "o amor é uma determinação da subjetividade" (KIERKEGAARD, 2013d, p. 136); consequentemente, se a subjetividade é a verdade, a interioridade é a ética.

Pois bem, a doutrina kierkegaardiana do amor (ao próximo) é um paradoxo, é fruto de um mandamento, mas é gratuidade; é cristão, logo é, segundo nosso autor, contrassenso e absurdo, pois se compraz nas maiores contradições e esse "é um segredo que a realidade possui, escândalo para os Judeus, e loucura para os Gregos" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 270; vide também 1Cor 1,23).

Por isto mesmo, para o filósofo e sociólogo Theodor W. Adorno, este amor, que se quer desarraigado do egoísmo e da predileção e se quer ainda preservar a igualdade na universalidade, trata-se de uma concepção individualista, solipsista ou quiçá trata-se de uma universalidade abstrata, pois "consiste em que […] se ame a cada homem por amor a Deus e numa relação com Deus", e, acentua Adorno, que o amor em Kierkegaard "transforma-se na qualidade da pura interioridade" e o sociólogo alemão interpreta esse mesmo amor como aquele que coloca "toda a ênfase na sua universalidade abstrata" e em que o "objeto do amor torna-se, num certo sentido, indiferente", visto que as diferenças "dos comportamentos reais do indivíduo para com os homens se reduzem a meras determinações diferenciais, que no sentido autenticamente cristão devem ser indiferentes, dado que nesse homem o que importa é só e unicamente o humano". O outro é para o amor kierkegaardiano, segundo alude Adorno, o ímpeto inicial para a interioridade subjetiva, tanto que tal amor dirige-se "para o homem, pura

e simplesmente, sem acepção de sua condição específica e também sem acepção de qualquer inclinação natural para com determinado ser humano" (ADORNO, 2010, p. 314).

Igualmente, deve-se amar em cada um, isto é, em todo e qualquer um que seja, sem distinção, aquilo que lhe é bem próprio numa mediação pela relação espiritual com Deus. E Adorno sustenta que o amor ao próximo é impossível (pelo menos tal como Kierkegaard o pensa), especialmente "quando, em virtude dos pressupostos sociais de suas relações, os próprios homens se tornaram objetos, como hoje" (ADORNO, 2010, p. 323). Mas onde Adorno vê um processo de abstração ou de coisificação, Kierkegaard percebe as contradições existenciais que redarguem a individualidade e fazem da sociedade uma heterogeneidade homogênea, sem alma, sem identidade nem autenticidade, e, com isso, joga-a para uma melancolia egoísta que é a grande doença do tempo, pois ela nos tiraria o ânimo e a energia, essa mesma melancolia egoísta nos tiraria a escritura primordial da existência humana, a sua impressão primitiva, isto é, a nossa singularidade; já que a melancolia é resultante do conflito entre a interioridade e a realidade histórica, do desinteresse desta em relação àquela ou ainda: a melancolia é o abismo onde vem precipitar toda ontologia. E, dito de outra maneira, onde a psicologia dos afetos de Kierkegaard vê o movimento da melancolia, Adorno vê uma inconsciência doentia próxima da loucura.

> No mundo coisificado das grandes cidades, cujo habitantes são, como guardames e vigias, funcionários da ordem, eles mesmos, coisas e caricaturas, o conteúdo da verdade da escritura está historicamente perdido porque a objetividade das formas sociais já não permite a impressão primitiva. Só a natureza pré-histórica do barco ou do habitante da cabana ainda pode, para além da coisificação, como o mar e com a charneca, colocar ao homem a escritura primordial diante dos olhos. Mas no próprio mundo reificado, a natureza mítica é repelida por sua própria história para dentro da interioridade do homem. A interioridade é a prisão histórica do ser humano pré-histórico. O afeto do prisioneiro é a melancolia. Na melancolia se apresenta a verdade, e o movimento da melancolia é aquele que trata de salvar o sentido perdido. […] Pois se na melancolia se apresenta a verdade, para a pura interioridade esta se apresenta apenas como aparência. A verdade é nela mera imaginação, [e como] imaginação, a melancolia está aparentada com a loucura (ADORNO, 2010, p. 142).

Ademais, a Kierkegaard, declara o sociólogo alemão, não interessa a crueldade da coisificação e mesmo o conceito de próximo, comparado com os Evangelhos, também é coisificado, porque o ensinamento do amor cristão resguarda um inseparável alcance social, que parece estorvar Kierkegaard, nas palavras de Adorno:

> Os próximos do Evangelho eram pescadores e camponeses, os pastores e os

> coletores de impostos de uma vida de economia de tipo doméstica. Não se pode nem pensar nos que o Evangelho fosse dado o passo, a partir desses próximos concretos, familiares, experimentados como obviamente próximos, para a ideia abstrata do próximo puro e simples. Kierkegaard toma do seu próprio tempo, da burguesia desenvolvida, o conceito universal do homem, e o imputa ao cristianismo. Com isso ele priva ambos de sentido: o próximo, no sentido cristão, perde sua concretude, a única coisa que permitia relacionar-se imediatamente com ele, e o homem contemporâneo é explorado do amor, na medida em que o fazemos orienta-se por relações frugais que não mais vigoram. […] Uma doutrina do amor que se pretenda realista é inseparável de uma compreensão de sociedade. Essa permanece vedada a Kierkegaard. Em lugar da crítica da desigualdade da sociedade aparece uma doutrina fictícia, meramente interior, da igualdade (ADORNO, 2010, p. 323-324).

Todavia, não nos parece que Kierkegaard seja socialmente conformista ou que sua doutrina do amor favoreça a opressão ou a antropofobia. A controvérsia é que os escritos de Kierkegaard, bem como as formulações, são bastante paradoxais e seus enunciados são tão irônicos que comportam uma grande elasticidade. Como bem notou Álvaro Valls, na apresentação do livro *As obras do amor*, o próprio Adorno já havia percebido que as elocuções de Kierkegaard são propositadamente oscilantes e apresentam "várias leituras, [donde] um mesmo texto pode perfeitamente bem passar por um fragmento ou um sermão e/ou por um recado amoroso" (Cf. KIERKEGAARD, 2013d, p. 11) dirigido, por exemplo, a sua ex-noiva Regina Olsen, para a qual o marido Schlegel lê em voz alta *As obras do amor*, um presente de núpcias de Kierkegaard dado a ela. Controvérsias à parte, o que interessa para nós é que o amor kierkegaardiano segue uma outra lógica, bem peculiar e também "pode ser uma gigantesca racionalização talvez explicável a partir das relações da infância ou de outras neuroses analisáveis" (VALLS, 2000, p. 94).

No entanto, se voltarmos à asserção de Valls, que emparelha os juízos de Adorno ao pensamento de Benjamin, talvez fosse melhor pensarmos nos quadros de uma crítica conscientizante ou salvadora proposta por Benjamin (Cf. HABERMAS, 1980. p. 169-206) que, antes de desconstruir a obra, busca realçar o seu conteúdo, a sua verdade. Portanto, se Adorno julga que a crítica de Kierkegaard se destina "menos a condições estruturais do que aos sujeitos que as refletem" (VALLS, 2000, p. 94), tampouco ele deixa de reconhecer que Kierkegaard foi um dos primeiros pensadores do século XIX a reconhecer as alterações, no dizer adorniano: *ctônicas* (de dimensões planetárias), que sucederam naquele momento do alto capitalismo e que mudariam para sempre os comportamentos e as experiências humanas.

Neste ponto, para Adorno, as críticas de Kierkegaard ganham plausibilidade, pela sua seriedade e dignidade.

> O seu livro sobre o amor contém, a esse respeito, um testemunho extraordinário. Ele indicou ali uma tendência da sociedade atual de massas, que em seu tempo deve ter estado ainda bastante latente: a substituição do pensamento pela adaptação automatizada, tal como essa se efetua em conexão com as formas modernas de informação. Na hostilidade de Kierkegaard às massas, por mais conservador que seja seu comportamento, esconde-se tal como em Nietzsche, algo da compreensão da mutilação do homem pelos mecanismos de dominação que o transformam em massa. […] É verdade que ele deixa incólume a desigualdade do mundo. Mas o misantropo Kierkegaard tem para essa desigualdade um olhar saturnino – quase se diria, o olhar do amor. Ele sabe muito bem que a doutrina da igualdade burguesa, por exemplo, é mera ideologia, e que membros de diferentes classes, que se relacionam uns com os outros em nome do cristianismo como se não fossem nada mais do que homens, geralmente só o fazem para, pelo consolo da igualdade metafísica, manter tanto mais incontestada a real desigualdade (ADORNO, 2010, p. 329-330).

Contudo, veja-se que embora Adorno realce a validade dos postulados kierkegaardianos, ele próprio insere alguns senões; assim, nos parece que Adorno não divisa três aspectos fundamentais do discurso filosófico de Kierkegaard, a saber: a) o papel e as determinações da Providência, que consolida a filiação divina de todos os homens; b) a atribuição salvífica de Jesus Cristo, que afirma que todos os homens têm de ser amados, são amáveis e, portanto, são dignos de amor; e, finalmente, c) Adorno ignora, na variedade da produção pseudonímica de Kierkegaard e na assinada por ele próprio, uma estratégia de dissimulação que, longe de representar desdobramentos mais ou menos coerentes de sistematização de um pensamento, significam uma das características mais controversas de sua obra ao fingir que cada uma delas teria sido escrita por autores diversos. Veja-se que ao pseudônimo Anti-Climacus cabe a autoria de *O desespero humano (A doença para a morte); O conceito de Angustia* é assinado por Vigilius Haufniensus; *Temor e tremor* é de Johannes de Silentio; *A repetição* tem a assinatura de Constantin Constantius, enquanto *Ou-ou: um fragmento de vida* tem a de Victor Eremita e às *Migalhas filosóficas* é atribuída a autoria de Johannes Climacus. Adorno não trata desse artifício de autoria pseudonímica de Kierkegaard, que a ele recorre "porque tem plena consciência de estar utilizando uma simples ficção metodológica, destinada a ilustrar o caráter múltiplo e paradoxal da existência" (ROUANET, 2013, p. 152-153). Por outro lado, as suas reflexões recaem sobre a ética, em seu desdobramento *crístico*, e sobre a igreja, enquanto instituição organizada e burocrática, e, inspirado na ironia socrática, à qual ele dedicou uma dissertação na Faculdade de Filosofia da Universidade de Copenhague, em 1841; como dissemos no início, os seus inúmeros pseudônimos nos apresentam seus pontos de vista sobre a subjetividade, a existência e a

interioridade, entre outros temas candentes da sua filosofia, de maneira bem distinta, mas ao mesmo tempo interativa e em meio, às vezes, a complexos diálogos.

Mas, voltando aos dois primeiros aspectos que aludíamos no início do parágrafo anterior: Adorno não reconhece a Providência nem o Cristo como condições estratégicas na escritura kierkegaardiana, e, sendo assim, convém lembrar que a obra de Kierkegaard representa um diálogo cristão (ou *crístico*, como alguns preferem) com outros textos e narrações que revelam, por um lado, uma determinada pertença ética e cristã e, por outro, uma nova postura filosófica marcada não só pela preocupação metodológica com o texto, mas com a necessidade de explicitar a normatividade de uma palavra que deve atingir a vida, levando à compreensão (ação) e à edificação (conversão) de vida. Por isso mesmo é que Kierkegaard foi um grande crítico da Igreja Luterana da Dinamarca e, ao mesmo tempo, de Hegel. E não nos parece que o que ele faz é repisar os passos dos jovens hegelianos. Afinal, os livros kierkegaardianos versam sobre problemas da existência e, em especial, sobre o modo como cada um deve entregar-se à própria vida, assenhoreando-se dela com liberdade e compromisso ético-existencial.

Finalmente, o amor de si mesmo, para Kierkegaard, é o egoísmo imediato e o impulso natural; todavia, no cristianismo, o amor de si mesmo é apenas um passo inicial, próprio e devidamente limitado ao suposto de que quem não ama a si mesmo não pode ser cristão, mas, que para ser verdadeiramente cristão, sem cair nas ciladas da hipocrisia e da mediocridade, tem de frutificar "este amor próprio para a forma do dever, amando porém a si mesmo como a um próximo, e amando ao próximo como a si mesmo". Desse modo, o cristianismo presume que o "indivíduo ama a si mesmo e então vem e lhe ordena, como mandamento, que ame ao seu próximo" (VALLS, 2000, p. 92), tal como assevera, aliás, a Primeira Epístola de São João (especialmente 4,7-21), o mandamento do amor ao próximo subsiste "porque o amor vem de Deus, e todo que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conhece a Deus porque Deus é amor". O amor, assim descrito, não se pauta por simpatias calorosas ou pela sensibilidade atrativa de outrem, portanto deve-se amar não o seu eu, porém o *primeiro tu*, e, em vista disto, é preciso extrair deste amor a questão da repetição e as consequências que ela envolve já que, segundo Kierkegaard, a vida, toda ela (e há-de sublinhar *toda ela*) é repetição como se verá a seguir.

4 A CATEGORIA REPETIÇÃO EM KIERKEGAARD COMO POSSIBILIDADE DE PENSAR A QUESTÃO DA MEMÓRIA

Aquelas imagens minúsculas: incorrigíveis,
alojadas no lodo da memória, nem sepultadas,
nem plenamente recuperáveis, cada uma delas
uma fugaz ressurreição, um instante
que de outro modo estaria perdido.
Paul Auster

4.1 SITUANDO A QUESTÃO DA MEMÓRIA E SUA IMPORTÂNCIA PARA A ÉTICA

A partir do segundo quartel do século XIX os crescentes e novos processos de industrialização e de urbanização alteraram bastante as feições da Europa, sobretudo em sua porção mais ocidental. Ali, observou-se que a transferência de inúmeros contingentes populacionais para as cidades, somada ao avanço do capitalismo financeiro, propiciou grandes alterações na sensibilidade das pessoas. Trata-se de um fenômeno largamente estudado na historiografia e é possível destacar-lhe ao menos duas características básicas: inicialmente, há uma saudação entusiástica ao progresso das ciências e das tecnologias, aliada a uma não menos exaltada crença nas promessas emancipatórias da nova era industrial. Por outro lado, entretanto, muitos lamuriavam a quebra dos vínculos e do senso comunitários, além da perda das referências e das tradições, como apontam os estudos de Thompson (1998) sobre as transformações ocasionadas pelo tempo do trabalho nas fábricas e as novas questões que estas causaram entre os primeiros trabalhadores ingleses.

E é nesse conjunto de circunstâncias em torno da industrialização que diversos estudiosos do novecentos despertaram para a questão da memória. A princípio, voltaram seus interesses para os problemas que envolviam perdas de raízes e de referenciais (SCHMIDT, 2006) e, a partir daí, a memória se firmou como um vasto campo reflexivo. E, para tentar situar a temática kierkegaardiana nesse campo de debates, arrolamos inicialmente alguns estudos sobre memória para, em seguida, precisar o conceito de repetição em Kierkegaard, e, depois, conjecturar as possíveis confluências entre a categoria da repetição e a memória; assim, a nossa pergunta é: como a categoria repetição kierkegaardiana pode nos ajudar a pensar a memória? Para tentar responder a essa questão, vejamos um pequeno esboço de história contemporânea das teorias sobre a memória.

Comecemos com Ricœur, para quem as motivações de *A memória, a história e o esquecimento* fazem parte de um conjunto de preocupações pessoais, profissionais e públicas. As primeiras se voltam para o que ele chama de lacuna problemática de duas de suas publicações anteriores: *Tempo e narrativa* e o *Si mesmo como um outro*, em que, segundo o nosso autor, representam um embaraçoso enfrentamento entre experiência temporal e operação narrativa, sobretudo nas questões entre memória e esquecimento e entre tempo e narrativa. No campo das preocupações profissionais, Ricœur nos diz que a sua pesquisa "reflete uma convivência com trabalhos, seminários e colóquios organizados por historiadores profissionais confrontados com os mesmos problemas relativos aos vínculos entre a memória e a história" (RICŒUR, 2007, p. 17). Já quanto ao último traço de suas preocupações, Ricœur nos diz que se trata de uma questão política, porque inquieta-se com os excessos e erros no campo da memória e do esquecimento, logo, trata-se ainda de uma questão ética já que enquadra-se em uma ideia de justa política da memória.

E essa abertura à questão ética, que Ricœur oferece, nos interessa muitíssimo, porque nos ajuda a sublinhar o conteúdo filosófico da repetição, que pretende ir além da reprodução do mesmo, além da angústia e do desespero, mas, na subjetividade e na singularidade, encontrar uma existência sem ilusões, o que nos permitirá balizar o interesse ético da repetição; afinal, Kierkegaard (2009) propõe que a repetição é a gravidade da existência e, portanto, uma opção ética que no discurso filosófico de Kierkegaard é antes de mais nada a opção de si mesmo e ao mesmo tempo a escolha que abre o horizonte da ética. Vale acrescentar que Kierkegaard gosta de utilizar a expressão *amadurecer em seriedade* que pode ser entendida como a transformação interior do sujeito, como a compreensão de qual seja a própria vocação, isto é, de ver o que a Providência quer que se cumpra, e ainda de encontrar aquela verdade pela qual se possa viver e morrer e onde se entrelaçam a compreensão singular e universal da existência. Afinal, o homem é uma relação que se relaciona e se orienta sobre si própria, porém não totalmente sobre si própria, mas com outrem (Cf. KIERKEGAARD, 2010b). Em termos mnemônicos, isso nos remete ao que disse Wickham sobre a memória do indivíduo que só existe na medida em que esse indivíduo é um produto provavelmente único de determinada intersecção de grupos e, logo, trata-se de uma questão política, uma vez que "os grupos sociais constroem as suas próprias imagens do mundo estabelecendo uma versão acordada do passado e ao sublinhar que estas versões se estabelecem graças à comunicação, não [somente] por via de recordações pessoais", desse modo "as nossas recordações pessoais e até o processo cognitivo de recordar contêm na origem muito de social" (WICKHAM, 1994, p. 8).

Mas, voltando às questões de Ricœur, ele nos situa naquilo que considera a problemática central da representação do passado, um percurso que corre por meio da fenomenologia da memória, da epistemologia da história e da hermenêutica da condição histórica. Desse modo, ele vai mapear o problema da inscrição platônica aliada aos vínculos entre memória e imaginação em Aristóteles. Aqui, portanto, é necessário pontuar o papel que a memória desempenha desde a Antiguidade, principalmente a chamada memória artificial, aquela que busca fixar a relação de uma imagem ou lugar e o que se quer guardar como, a princípio, nos aparece em Platão, mais precisamente no *Teeteto*; texto em que Sócrates classifica a memória como a "mãe das musas" ou como algo que precede a lógica temporal das ideias puras ou eternas. Nesse sentido, observa Ricœur, a metáfora da cera mole traz consigo duas problemáticas cruciais: a memória e o esquecimento, donde segue, no Sócrates platônico, "uma sutil tipologia de todas as combinações possíveis entre o momento do saber atual e o da aquisição da impressão" (RICŒUR, 2007, p. 28). Impressão que é utilizada como tipologia das ceras para distinguir as memórias boas ou ruins, isto é, distinguir a opinião verdadeira, o "encaixe exato", da opinião falsa, o "defeito de ajustamento".

Aristóteles, segundo Ricœur, nos apresenta uma distinção entre memória *"mneme"* e rememoração *"mnemoneuein"*, como partes pertencentes à alma e explicadas entre afecção e evocação, posto que, segundo a leitura de Ricœur, na filosofia peripatética há uma diferenciação entre as capacidades retentiva e evocativa da memória. Desse modo, a memória, como característica retentiva, é o passado; ao passo que a evocação é a tentativa de recobrar o perdido a partir do vestígio ou do remanescente que se haja guardado. Assim, é importante notar que, no *De memoria*, Aristóteles assevera que "mesmo a memória de objetos do pensamento não é sem uma imagem" (450a, 12-14). Algo que Paul Ricœur vai chamar de *"enigma da eikōn"*, isto é, do enigma da imagem que se manifesta como presença de algo ausente e donde subsiste o traço da anterioridade.

> Neste ponto, análise do tempo e análise da memória se sobrepõem. A segunda questão refere-se à relação entre memória e imaginação. Seu vínculo é assegurado pela pertinência à mesma parte da alma, a alma sensível, segundo um modo de divisão já praticado por Platão. A semelhança entre as duas problemáticas dá uma nova força à velha aporia do modo de presença do ausente (RICŒUR, 2007, p. 36).

Ademais, a memória se nos parece algo que nos remete à ideia de erupção, ou seja, àquela noção de que somos conduzidos por um fluxo ou um *élan* "que traz *de repente* o passado, ou melhor, a representação ou representações desse passado"; um retorno que, para

Seixas, está repleto de traços afetivos e que “nos permite de alguma forma reviver as emoções experimentadas” (SEIXAS, 2002, p. 104). Já em termos psicanalíticos, podemos afirmar que isto é o que Freud tratava por sensações fixadas na memória ou traços de lembrança, em que os sentimentos e afetos fazem parte dos processos de descarga (THOMAS-QUILICHINI, 1997). Nesse sentido, os traços de lembrança possuem uma larga relação com o conceito de representações, porque estão relacionados a um determinado material que requer alguns traços para se atualizarem no pressente. Para Freud, é por meio do traço mnemônico que os eventos psíquicos são registrados permanentemente na memória. Ainda segundo Thomas-Quilichin (1997), no momento em que aborda esse processo de estratificação do mecanismo psíquico, isto é, da maneira como ele é formado, Freud fala, na verdade, dos arranjos que permitem aos elementos de lembrança não serem apagados mesmo diante de novos arranjos e novos registros mnemônicos. E, como os traços de lembrança estão sujeitos a um rearranjo e a uma *retranscrição*, pode-se afirmar que a memória está sujeita a determinação do inconsciente e, por isso, não pode se fazer presente de uma única vez, entretanto, ela comparece por diversas vezes e isso ocorre graças ao caráter totalmente atemporal do inconsciente.

> O caráter mais importante e também mais estranho da fixação psíquica é que todas as impressões são preservadas, não só da mesma forma como foram originalmente recebidas, mas também em todas as formas que adotaram nos desenvolvimentos posteriores. [Desse modo], cada estado anterior do conteúdo da memória pode ser restituído à lembrança, mesmo que seus elementos tenham trocado há muito tempo todas as suas relações originárias por novas relações (FREUD, 1996, p. 236).

Assim, havemos de concordar com Gondar (1993) quando nos diz que o psiquismo em Freud é um grande “aparelho de memória” e, sendo assim, trata-se de uma articulação cujas representações estão distribuídas em diferentes tipos de registros ou traços mnemônicos, os quais obedecem a lógicas próprias de funcionamento desses mesmos registros. Mas, enquanto Ricœur nos oferece uma fenomenologia da memória, e, com Freud, vimos a memória como um elemento retrospectivo do aparelho psíquico, a fenomenologia da existência de Kierkegaard confronta repetição à recordação ao afirmar que “repetição é uma expressão decisiva para aquilo que era recordação entre os gregos” e que tal “como estes ensinavam que todo conhecer é um recordar” a sua proposição é que “a vida toda ela é uma repetição” (KIERKEGAARD, 2009, p. 31-32). E se, como dissemos, a repetição é uma opção esta se dá na “escolha pelo singular pelo viés do cotidiano repetitivo da existência”, que lhe oferece um caráter sempre renovado, mas também é “algo onde se pode encontrar alegria, por vezes dor”

(PROTASIO, 2008, p. 40), o que é próprio da vida; de igual modo podemos dizer que a repetição é sempre um movimento para frente, porque a repetição torna o homem feliz, enquanto a recordação o torna infeliz, "isto designadamente sob condição de que ele a si mesmo conceda tempo para viver e não trate de encontrar logo no momento do seu nascimento um pretexto para se esgueirar outra vez da vida, por exemplo, ter-se esquecido de alguma coisa" (KIERKEGAARD, 2009, p. 32). E ter-se esquecido de quê? Segundo *O pós-escrito às Migalhas filosóficas*, ter-se esquecido "o que significa existir e o que é interioridade" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 284).

Por outro lado, vê-se ainda que a repetição aparece como categoria simétrica àquela antiga de recordação, porém Kierkegaard a desloca do plano do conhecimento para outro bem diverso: a vida. E se, como diz o Nietzsche (1992, p. 65), não podemos ser meros espectadores da vida sob pena de retirar da vida toda a importância, podemos concordar com Deleuze (1998, p. 85) para quem a "repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito da reflexão", esta ação é o que faz "da repetição como tal uma novidade, isto é, uma liberdade e uma tarefa para a liberdade" que faz da repetição, ainda Segundo Deleuze, "a suspensão da Ética", na qual podemos detectar a eficácia da repetição e sublinhar o seu conteúdo filosófico (já que *toda a vida* é repetição). E é neste sentido que Kierkegaard contrapõe repetição e recordação, a *anaminesis* (reminiscência) dos antigos gregos, e afirma que tal como se afirmou que o conhecer seria um recordar, agora se diz que a viver (mais que conhecer, simplesmente) é repetir.

Mas há que se dizer que Kierkegaard não nos coloca diante de uma questão epistemológica, pois para ele isto seria uma demanda desnecessária ou até um efeito de alienação da reflexão filosófica, isto é, seria levar a filosofia à margem do que realmente importa pensar, qual seja a detecção ou construção de um sentido para a vida humana e, assim é que a viver, e não conhecer, surge como total e inteira repetição. Mas, vejamos: se em Platão, por exemplo, a *anaminesis* nos aparece como supressão do princípio erístico, que sustentava que é impossível ao homem procurar saber o que sabe nem o que não sabe, pois seria inútil averiguar o que se sabe e impossível indagar quando não se sabe o que indagar, o qual Platão objetou com a noção de que a alma seria imortal e, logo, nasceria e renasceria inúmeras vezes, de modo que tudo o que vira aqui ou em qualquer outro mundo seria possível recordar o que antes já se sabia, como podemos inferir dessa a asserção: "E como toda a natureza é congênere e a alma apreendeu tudo, nada impede que quem se recorde uma só coisa (que é aquilo que se chama de 'aprender') encontre em si todo o resto, se tiver coragem e não se cansar na busca, já que buscar e aprender não são mais que reminiscência" (Vide

Mênon, 80e-81e; Cf. PLATÃO, 1972, p. 155). Mais tarde, o historiador, escritor, filósofo e político italiano Benedetto Croce designou por *anaminesis* o conhecimento histórico, uma vez que o sujeito da História (segundo a proposição de Croce tirada de Hegel), isto é, o Espírito Absoluto, "não tem outra coisa a fazer senão recordar ou rememorar aquilo quê está nele; e as fontes da história (documentos e ruínas) só têm a função de fazer rememorar" (CROCE, 1962, p. 6). Mas, quando Kierkegaard subverte a lógica da reminiscência e em seu lugar propõe a repetição, como correspondente moderna à categoria antiga; ele na verdade desloca-a do estrito plano epistemológico para algo manifestadamente distinto. Logo, "dir-se-ia que não estamos perante uma mera inversão, mas sim em face de uma verdadeira transposição para um diferente gênero" e ver-se-á que não é bastante compreender "que a repetição se processa em vista de um horizonte prospectivo de sentido" porque, se assim pensássemos, repetição e recordação "seriam categorias meramente simétricas, por muito que a inversão transporte consigo implicações múltiplas", implicações que vão muito além do par opositivo "conhecimento/vida" e muito menos recai "numa reflexão que separe da experiência da vida a atividade cognitiva para a examinarem numa qualquer autonomia, ainda que relativa" (JUSTO, 2009, p. 19).

Sendo assim, a categoria kierkegaardiana da repetição "consiste numa espécie de aprofundamento do sentido cristão de instante, apontando para um porvir ou futuro" (GIMENES DE PAULA, 2008, p. 66). E o instante é, para Kierkegaard, aquele algo ambíguo

> em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de temporalidade, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. Só agora adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro. Com essa divisão, a atenção dirige-se imediatamente para o fato de que o futuro, num certo sentido, significa mais do que o presente e o passado; pois o futuro num certo sentido é o todo. Isso resulta de o eterno primeiramente significar o futuro, ou de que o futuro seja o incógnito no qual o eterno, como incomensurável com o tempo, quer mesmo salvaguardar seu relacionamento com o tempo (KIERKEGAARD, 2010a, p. 97-98).

Logo, a repetição é situada, aqui, "na esfera do espírito e não segundo a natureza" (GIMENES DE PAULA, 2008, p. 66). Talvez por isso, Kierkegaard faça da seriedade uma espécie de categoria moral, "definindo-a como a originalidade conquistada pelo sentimento, conservada na responsabilidade da liberdade e afirmada no gozo da bem-aventurança" (ABBAGNANO, 2007, p. 889). Assim, a seriedade (da existência) seria a parte necessária da repetição e a condição para que a repetição não faça parecer menor o valor dos atos repetidos.

Dessa forma, a repetição é uma alternativa que se oferece ao existir humano, de duas formas de viver, de dois estádios fundamentais da vida: “a vida estética e a vida moral” e, entre esses dois estádios, “assim como entre eles e o [estádio] religioso […] não há passagem nem possibilidade de conciliação, mas abismo e salto” (ABBAGNANO, 2007, p. 95), sentido que, segundo Deleuze, comporta duas noções de repetição, e uma delas

> é a repetição do mesmo e não tem diferença a não ser subtraída ou transvasada; a outra é repetição do Diferente e compreende a diferença. Uma tem termos e lugares fixos, enquanto a outra compreende essencialmente o deslocamento e o disfarce. Uma é negativa e por deficiência; a outra é positiva e por excesso. Uma é repetição de elementos, casos e vezes, partes extrínsecas; a outra é repetição de totalidades variáveis internas, graus e níveis. Uma é, de fato, sucessiva, enquanto a outra, de direito, é coexistência. Uma é estática, a outra é dinâmica. Uma é em extensão, a outra é intensiva. Uma é ordinária, a outra é relevante e repetição de singularidades (DELEUZE, 1998, p. 272).

“Em todo caso”, continua Deleuze, “a memória é a primeira figura em que aparecem as características opostas das duas repetições” e que denota a atitude de quem “vive para colher o que há de interessante na vida, desprezando tudo o que é banal, insignificante e mesquinho” (ABBAGNANO, 2007, p. 375).

4.2 A REPETIÇÃO: SEU INTERESSE ÉTICO OU SUA ESCOLHA ÉTICA EM DIREÇÃO À MATURIDADE E À SERIEDADE DA EXISTÊNCIA

Vivenciamos um conjunto de interesses sobre e pela memória, ao mesmo tempo em que experimentamos a sensação de receio do esquecimento, posto que há uma sensação de perda de referências semelhantes àquela do oitocentos que aludimos anteriormente. Tanto que Ulpiano Bezerra de Meneses (1999), consubstanciado nos estudos de Richard Terdiman (1993), aborda uma crise da memória como modo de representação social e que responde pelo cunho problemático do conceito de passado que temos. “O que está em causa”, afirma Meneses, “é a própria noção de passado e as relações com ele tecidas, em particular do conhecimento e da representação intuitiva” (MENESES, 1999, p. 13). A crise da memória seria, portanto, a crise da representação na sociedade moderna; principalmente quando vemos o acelerado processo de transfiguração dos bens em mercadorias “que o capitalismo induziu e a sociedade de consumo sedimentou” e que se faz acompanhar de uma “necessidade de esquecimento, que impede de reconhecer o processo de produção e suas implicações” como já alegava “a visão de Marx sobre os mecanismos da fetichização” (MENESES, 1999, p. 14).

Para Terdiman (1993, p. 12), isso traz consigo um severo estratagema de desassossego da memória, pois para nos entendermos é necessário que nos lembremos; mas se a memória é tomada por mercadoria, isso perturba ou quebra, subverte ou viola, o princípio essencial da economia mnemônica.

Demais, Meneses retoma essa proposição de Terdiman e nos adverte de uma dimensão técnica (e problemática) da memória graças ao intenso processo de externalização desta que vivenciamos com os registros eletrônicos e atenta que a hesitação ou perplexidade da memória "plenamente artificial que a informática permite constituir e operar" está menos "na presença dominante das bases de dados eletrônicos (sem lembranças recordações, reminiscências)" e menor ainda na "intermediação extrema e intensa"; mas a perturbação mnemônica do nosso tempo reside mesmo é "na qualificação do juízo crítico e sensibilidade política" dos indivíduos, os quais podem ser desmemoriados ainda que sejam portadores "de poderosa memória artificial". Ou seja, nesse contexto, o indivíduo está arriscado ou exposto a se tornar "alienado, apesar de hiperinformado; e anti-social [sic], apesar de imerso numa rede fabulosa de comunicação". E, para não parecer que se trata de uma crítica fácil, Meneses ressalta "que são posturas igualmente injustificáveis, por deterministas, tanto a visão satanizada da técnica/tecnologia quanto sua irresistível sedução ou força sedutora" (MENESES, 1999, p. 14).

Quanto a essa questão crítica da memória (como experiência coletiva, coletivamente vivenciada) ou da memória vicária (sua desritualização e seu artificialismo), é preciso ter em mente que a contemporaneidade adquiriu outras formas de socialidade e, claro, novas formas de memória, as quais são convividas em outros parâmetros. Por outro lado, essa crise ou fetichização da memória, de que falam Meneses e Terdiman, nos motiva a ver a memória como objeto de conhecimento e de reflexão e, pensando em Kierkegaard, isso nos abre o horizonte da subjetividade; uma vez que os processos mnemônicos constituem uma das matrizes das narrativas filosóficas, sobretudo quando o vínculo entre memória e conhecimento vê-se associado à questão ética, o que nos permite sublinhar a importância da categoria da repetição kierkegaardiana para pensar a memória, isto é, sublinhar seu conteúdo filosófico, seu interesse ou escolha ética que, com Kierkegaard, significa a escolha de si mesmo, a gravidade e a retidão de existir. O que faz da repetição um dos termos mais caros à taxinomia subjetiva de Kierkegaard e o seu significado exprime o caráter indigente e imutável do ser, ou seja, "a repetição é e permanecerá transcendência" (KIERKEGAARD, 2009, p. 91). Entretanto, é logo necessário estabelecer umas distinções:

> A diferença fundamental entre o conceito grego de repetição, a saber, de reminiscência, e o conceito kierkegaardiano, diz respeito à sua direção. O movimento da reminiscência é um movimento para trás, em direção ao passado, uma lembrança do que já foi, do que aconteceu, e o movimento da repetição kierkegaardiana é um movimento para frente, em direção ao futuro. Para existir de novo, por certo, deve uma determinada coisa já ter existido, mas ao se repetir, repete-se de uma forma nova. A verdadeira repetição na compreensão kierkegaardiana não pode se dar no tempo e no espaço, mas na consciência, na interioridade, e apenas na eternidade será repetição plena e verdadeira (PINZETTA, 2007, p. 117).

Kierkegaard se vale dessa categoria para expressar o temperamento da vida ética em oposição à vida meramente estética, mas essa categoria serve-lhe também para distinguir a mera repetição mecânica de uma qualidade de repetição que é retomada/revista novamente em novos contornos, porque é, sobretudo, um movimento para a frente, espiritualmente para a frente, pois o indivíduo singular repete-se a si a mesmo "fabulando ou trombeteando, […] naquela feliz paixão que chamamos fé, cujo objeto é o paradoxo", mas um tal paradoxo que é aquele que "une justamente a contradição, a eternização do histórico e a historicização da eternidade" (KIERKEGAARD, 2011, p. 11). Mas, para chegar a esse paradoxo é preciso confrontar-se "com a rede de alternativas que o fato de estar vivo deixa em tensão" e é preciso que se execute em si mesmo "a possibilidade do eterno, ou melhor, que se execute a si mesmo nela, moldando-se completamente por essa arriscada (isto é, não garantida) possibilidade do sentido, entre outras não garantidas possibilidades de sentido, que é o eterno" (FERRO, 2007, p. 185); afinal, "a eternidade é a verdadeira repetição" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 35).

Assim, a repetição é o movimento de recobrar a si mesmo e de voltar o interesse para "lá onde a cada instante se arrisca a vida, onde a cada instante se perde a vida e se volta a ganhá-la" (KIERKEGAARD, 2009, p. 132); enfim, a repetição faz-nos chegar à "plenitude dos tempos" (KIERKEGAARD, 2011, p. 38), à vida realmente ética, já que "em qualquer intuição ética, a repetição é *conditio sine qua non* para todo e qualquer problema dogmático" (KIERKEGAARD, 2009, p. 52), ou seja, para todo e qualquer problema transcendente da revelação que leva à descoberta da qualidade ou vocação numa pessoa. Portanto, se a repetição é um problema dogmático, isto é, um problema especificamente cristão, trata-se, como dirá Kierkegaard, de uma questão de recato, contemplação e meditação, numa palavra: recolhimento.

> há uma inocência, uma inconsciência, que mesmo o mais puro pensamento pode perturbar. Isso é coisa que não se descobre por si próprio; mas se o génio bom de um dado indivíduo lhe confia onde se esconde um tal recolhimento originário, então o indivíduo não ofende esse recolhimento e

não aflige o seu génio (KIERKEGAARD, 2009, p. 72).

Mas, para além dessa questão da repetição que envolve recolhimento, interessante notar ainda que, logo após considerar a repetição como seriedade e maturidade da existência, Kierkegaard ocupa-se de questões que se tornam importantíssimas para o nosso trabalho: as dessemelhanças entre repetição e recordação. Pergunta ele:

> Sim, se não houvesse a repetição, o que seria da vida? Quem poderia desejar uma ardósia na qual o tempo inscrevesse a cada instante um novo texto, ou ser um memorial de coisas passadas? Quem poderia desejar deixar-se mover por tudo o que é efêmero, pelo novo, que constantemente entretém a alma, amolecendo-a? Se o próprio Deus não tivesse querido a repetição, o mundo nunca teria surgido. Deus teria seguido os planos superficiais da esperança, ou teria voltado a retirar as coisas e tê-las-ia preservado na recordação. Não o fez, por isso continua a haver o mundo, e continua a haver pelo fato de ser repetição (KIERKEGAARD, 2009, p.33).

Convém dizer que o livro *A repetição: um ensaio de psicologia experimental* foi escrito em 1843 e publicado ao mesmo tempo em que *Temor e Tremor*, no dia 16 de outubro. O problema central do livro é a delimitação da categoria "repetição", usada para contrastar tanto com a noção de lembrança platónica quanto com a de mediação hegeliana. Por isso mesmo, Kierkegaard supõe que irá desempenhar um papel muito importante na filosofia moderna, uma vez que defende "a questão da escolha pelo singular pelo viés do cotidiano repetitivo da existência", donde o existir cotidiano tende a "reter as experiências prazerosas através da recordação ou de uma busca incessante por novidades, entendendo a repetição como da ordem da estética", mas, por outro lado, pode-se entender a repetição como uma dádiva maravilhosa, cujo sentido se nos escapa, porque requer a aceitação da vida como ela é, ou seja, que é "um caminho regido por Deus, a Seu próprio gosto" e, por isso mesmo, parece ilógico aos homens de razão (PROTASIO, 2008, p. 49).

Na repetição deve-se considerar a eternidade do descanso, a fixidez, a segurança e a infalibilidade, que permite à verdade (da repetição continuar a) ser capaz de se manifestar através dela. Mas, devidamente aplicado ao domínio do espírito ou da consciência, a definição mais adequada para compreender o si mesmo da repetição é a "mediação", pois coloca explicitamente a ênfase sobre a forma como o espírito é capaz, através de sua liberdade, de assimilar o seu passado e alcançar genuinamente novos começos. Por isso, Kierkegaard distingue três tipos de repetição e sua relação com a liberdade: primeiro, a liberdade é qualificada como o desejo, a repetição do objeto de desejo evita, por exemplo, ter a mesma refeição toda noite; segundo, a liberdade é qualificada como sagacidade ou pensamento

calculista, aqui a repetição dos fenômenos é pressuposta, mas a liberdade sabe como apresentar variação e desvio para a monotonia; finalmente, em terceiro lugar, a liberdade é qualificada apenas em relação a si mesma, a sua mais alta forma, e, em que tudo se inverte, pois a liberdade torna-se uma questão não de evitar a repetição, mas, sim, de produção de repetição.

Kierkegaard escreve que, assim pensada, a liberdade irrompe em sua forma mais elevada, porque é qualificada em relação a si mesma, e daqui surge a questão: "É possível repetição?"; para Kierkegaard, a liberdade é a própria repetição (KIERKEGAARD, 1983, p. 302). Logo, a repetição diz respeito à possibilidade de liberdade para tomar ela própria de volta para si mesmo, para absolver a si mesma e preservar a sua capacidade de fora das rotações circulares de ser. A questão é saber se, em meio à mesmice monológica do ser, sempre reproduzindo-se, pode expressar-se também no âmbito da consciência como o habitual ou o viciante e pode manter uma relação a si mesmo que é absoluto; nosso autor nos diz que se fosse o caso de que a liberdade, na individualidade relacionada com o mundo circundante, pudesse tornar-nos abismados, assombrados, por assim dizer, de modo que não se pudesse voltar a si mesmo, então tudo estaria perdido.

Vê-se que o problema da repetição é um problema da liberdade e, como tal, é para Kierkegaard, o acessar à liberdade de si mesmo, do indivíduo totalmente responsável pela condição em que se encontra e que não atribui a outrem as suas desventuras, "cada indivíduo é como que um novo Adão que se angustia diante da possibilidade e acaba por se enredar na própria liberdade – individualmente" (ROOS, 2010, p. 13), donde o desespero é questão fundamental (como abordado no primeiro capítulo) ao processo de tornar-se um si mesmo, que se arrisca a ser o que é, completamente só diante do Deus, com esforço e responsabilidade, para tornar-se um indivíduo singular, na repetição, à medida em que o mesmo indivíduo faz da sua história um recomeço de muitas vezes, ou, dito de outro modo, quando o indivíduo faz de sua vida uma série de recomeços.

Trata-se, então, de clarificar o interesse supremo da liberdade e de estabelecer a prioridade do interesse sobre ontologia. Além disso, Kierkegaard defende que a problemática da liberdade deve finalmente adquirir uma expressão religiosa e argumenta que o sujeito tem a sua liberdade somente no ato de fé, pois a fé como um ato, é por si só uma questão de renovação contínua, isto é, de repetição. Mas, embora esse horizonte ético-religioso seja incorporado dentro da problemática da repetição, Kierkegaard remodela a problemática fundamentalmente por colocá-lo em relação ao seu limite, afinal o interesse da liberdade na repetição é, então, finalmente, o inverso do interesse, porque não é um interesse em si mesmo

ou em um retorno a si mesmo, ou seja, na recuperação de uma presença originária para si mesmo, mas, sim, em uma partida do eu. Embora o interesse supremo da liberdade esteja na liberdade do si mesmo, há de se notar que a liberdade significa, inversamente, a liberdade de si mesmo e, paradoxalmente, uma liberdade para o outro ou um retorno ao outro. Liberdade significa quebrar o autismo de si mesmo, caracterizado pelo desligamento da realidade exterior e pela criação mental de um mundo autônomo.

Assim, um detalhe fenomenológico importante para compreender a liberdade como partida de si mesmo, indicado no texto, é a noção de alegria que faz da repetição a segurança bem-aventurada do instante. Na alegria, no prazer do instante, há uma quebra de rendimento na medida em que o próprio instante constitui um novo ponto de partida. Uma é levantada para fora do circuito de rotações banais num instante que não é substituível por qualquer outro, mas singular. A alegria é uma partida em êxtase.

> Uma manhã levantei-me e senti-me desusadamente bem; o meu sentimento de bem-estar aumentou ainda, sem analogia com qualquer outra experiência, até ao meio-dia; precisamente à uma tarde encontrava-me no ponto mais alto e pressentia o vertiginoso máximo que não se encontra marcado em nenhuma escala do bem-estar, nem sequer num termômetro poético. O meu corpo perdera o seu peso terrestre; era como seu eu não tivesse corpo, precisamente porque cada função se deleitava na sua total satisfação, cada nervo regozijava-se consigo próprio e com o todo, ao mesmo tempo que cada pulsação, enquanto agitação do organismo se limitava a evocar e anunciar o prazer do instante (KIERKEGAARD, 2009, p. 78).

Kierkegaard conclui daí que a satisfação absoluta é impossível e, assim, sublinha que foi após perceber os méritos da renúncia que passou a animar-se com a ideia da repetição, cuja origem, em seguida, pode ser encontrada na necessidade de uma rearticulação de um ser em saída, que rearticula o evento de transcendência na irrupção do absoluto no tempo, mesmo no difícil contexto moderno da metafísica da subjetividade. Por isso, a noção de resignação ou renúncia nos fornece uma coordenada fundamental para a interpretação da repetição.

> A repetição é a nova categoria que é preciso descobrir. Se sabe alguma coisa da filosofia moderna e se se não totalmente ignorante quanto à filosofia grega, reconhecer-se-á facilmente que esta categoria esclarece precisamente a relação entre os Eleatas e Heráclito, e que a repetição é propriamente aquilo a que por erro se chamou mediação (KIERKEGAARD, 2009, p. 50).

Se repetição é a categoria adequada ao que tem sido, equivocadamente, chamado de mediação, é necessário referir-se a Hegel e suas proposições sobre a Escola Eleática em sua

relação com Heráclito e que envolve a transição de “vir a tornar-se”. Esta é a transição do monismo dos Eleatas, segundo a qual “o Ser é, e o não-Ser não é”, que se encontra em Heráclito de forma original a ideia especulativa, que o Absoluto é precisamente a identidade do ser e do não ser, ou que o ser é, originalmente, tornar-se. Hegel nos diz que o reconhecimento do fato de que o “Ser é e o ser não é” são abstrações destituídas de verdade, porque a verdade é para ser encontrada no caminho do tornar-se, uma vez que cada um é o ‘outro’ do ‘outro’, como seu ‘outro’. Nicola Abbagnano (2007. p. 655), ao comentar essa passagem, afirma que a mediação proposta por Hegel é a reflexão geral, porque um “conteúdo pode ser conhecido como verdade”, diz Abbagnano, “só quando não é mediado por outro, quando não é finito, quando, portanto, medeia-se consigo mesmo, sendo, assim, o todo em um”, o que tornar a mediação uma relação imediata consigo mesmo. Kierkegaard, porém, sugere que esta é uma interpretação equivocada, ou, pelo menos, insuficiente; porque, segundo o nosso autor, Heráclito não descobriu a mediação, como poderia supor a partir de Hegel, mas a repetição, porque a categoria repetição significa o evento da criação em si.

Como já foi dito, Kierkegaard assevera que, se o próprio Deus não quisesse repetição, o mundo jamais teria existido, pois, ou Ele teria seguido os planos superficiais de esperança ou teria recolhido tudo e preservado na lembrança. Como Deus não agiu assim, diz o filósofo, o mundo foi criado e prossegue sem interrupção, porque é uma repetição. Com isso, repetição é a condição que permite a existência do mundo e, portanto, a repetição não é problema apenas ontológico, mas existencial-relacional. Ora, em Kierkegaard, Deus está repleno de repetição e esta é a condição pela qual há o mundo, o mundo continua, e continua porque é uma repetição (Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 33). O mundo como um todo não é para ser pensado com base na presença ou no ser, mas, desde o seu início, como um recomeço. Cada momento, cada período de duração, refere-se a um instante que não se enquadra dentro de um *continuum* de presença. Cada instante começa com si mesmo e a criação como repetição pressupõe esse fundamento abissal. Se o ato da criação de Deus não continha qualquer momento de excesso, nenhuma loucura criativa, por assim dizer, então a criação não seria o que é: o nascimento de algo além de Deus. A criação é a violação da imanência divina, no instante em que Deus abandona tanto a esperança quanto o recolhimento, o instante em que Deus se relaciona com um outro que não pode ser levado de volta para a identidade. A priori, a repetição pode parecer dialética. Kierkegaard diz que a repetição e a lembrança fazem parte do mesmo movimento, mas que elas se movem em direções opostas.

Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direção oposta;

> pois aquilo que se recorda, foi, repete-se para trás; enquanto a repetição propriamente dita é recordada para diante. Deste modo a repetição, se é possível, faz o homem feliz, ao passo que a recordação a faz infeliz, isto designadamente sob convidado de que ele a si mesmo conceda tempo para viver e não trate de encontrar logo no momento de seu nascimento um pretexto para se esgueirar outra vez da vida, por exemplo, ter-se esquecido alguma coisa (KIERKEGAARD, 2009, p. 32).

Mais adiante, nosso autor assegura que se alguém não tem a categoria da recordação ou de repetição toda a sua vida se dissolve em um ruído sem sentido e fútil, mas que a recordação refere-se às condições ontológicas de conhecimento, a repetição de vida. A recordação é, portanto, menos um ato de conhecimento do que a condição ontológica de qualquer conhecimento e pressupõe a coincidência na circulação do conhecimento. Se, em contraste com a recordação, a repetição significa ir adiante e, considerando que a recordação articula a estrutura do conhecimento e que a repetição expressa a estrutura da vida, logo temos o aforismo: "toda a vida é uma repetição". A vida, como repetição, é, aqui, oposta ao conhecimento como transcendência, a repetição sugere a imanência, é inseparável do tornar-se a si mesmo. No caso de Kierkegaard, essa imanência diz respeito àquilo de que o indivíduo participa, ou a que tende, ainda que por intervenção ou saída de outro ser, nos termos da subjetividade, isto quer dizer do indivíduo verdadeiro e único "diante de Deus", responsável por si mesmo, que não cria a si mesmo, mas é "um redator responsável" da sua própria existência (VALLS, 2007, p. 21). A repetição não é a mera reprodução das coisas, pois não há nenhum movimento para a frente nisso. A direção para a frente da repetição está em relação ao futuro. No entanto, a repetição deve ser nitidamente distinta da esperança, por isso que nada é comparável ao amor da repetição.

> A esperança é um vestuário novo, rígido e justo e brilhante, porém nunca o envergamos e portanto não se sabe como assentar ou como se ajustará. A recordação é um vestuário usado que, por belo que seja, não serve, porque não se cabe nele. A repetição é um vestuário inalterável que assenta firme e delicadamente, não aperta nem flutua. A esperança é uma deliciosa rapariga que se nos escapa por ente as mãos; a recordação é uma bela mulher avançada na idade com quem no entanto nunca se está bem servido no momento; a repetição é uma amada esposa de quem nunca se fica farto; porque só do novo se fica farto. Nunca se fica farto do que é velho; e, quando se tem o que é velho perante si, fica-se feliz; e só fica plenamente feliz aquele que se não ilude imaginando que a repetição deveria ser algo de novo; pois nesse caso fica-se farto dela. É preciso juventude para ter esperança, juventude para recordar, mas é preciso coragem para querer a repetição. Porque aquele que apenas quer ter esperança é cobarde; aquele que apenas quer recordar é voluptuoso; mas aquele que quer a repetição é um homem, e quanto mais energicamente for capaz de a tornar clara para si próprio, tanto maior será a profundidade como criatura humana. Aquele,

> porém, que não compreende que a vida é uma repetição e que essa é a beleza a vida, esse condenou-se a si mesmo e não merece melhor fim do que o que lhe acontecerá, ou seja, sucumbir; porque a esperança é um fruto sedutor que não satisfaz, a recordação é um pobre viático que não satisfaz; mas a repetição é o pão de cada dia que abençoadamente satisfaz (KIERKEGAARD, 2009, p. 32-33).

A esperança é uma relação para o futuro, para o futuro sob um aspecto ideal, para o que se pode imaginar, no tempo que há de vir, como a realização de algo articulável no presente. Mas, a repetição também é uma relação para o futuro, todavia, é para o futuro, com o que se nos escapa de antecipação, previsão, previsibilidade, e assim por diante. Por isso, simplesmente, a repetição é uma relação com o futuro absoluto (o futuro que permanece que não nos é dado conhecer, ainda). Mas, em que sentido, no entanto, é a repetição precisamente algo para a frente? Aqui deve-se atentar para a importância do movimento de interiorização, isto é, de existir no interior da própria vida, que é sinônimo de responsabilidade, de caráter e personalidade ética, o que faz da repetição um ato existencial e, assim sendo, ela não tem quaisquer elementos de previsão, antecipação ou cálculo, na medida em que é sempre súbita, porque o ato de repetição é um trabalho de paciência e aprendizagem que não absolutiza a expectativa de qualquer conteúdo representável, mas sugere a expectativa de uma certa renovação.

Resumindo, repetição, como ato existencial, significa tornar-se receptivo em direção à temporalidade, é o trabalho mais básico do sujeito vivo, é a distinção entre tempo postulado (o tempo que se quer) e tempo originário (o tempo que se vive, sofrido na paciência), uma afirmação incondicional da existência, da seriedade da existência. Por isso, a repetição é o risco da psicologia experimental, não preexiste a sua apresentação, mas emerge no próprio ato de apresentá-lo. No fim das contas, é o caso de perguntar, mais uma vez: a repetição é possível? Kierkegaard persegue essa questão por meio de duas narrativas que envolvem o jovem angustiado em busca de conselhos. A primeira parte do livro detalha a viagem a Berlim, enquanto a segunda parte considera o caso de amor frustrado do jovem. E apresentando sua experiência na possibilidade de repetição e sua relação com a recordação, Constantin, o pseudônimo autor de *A repetição*, escreve:

> Tendo-me ocupado durante bastante tempo, pelo menos ocasionalmente, com o problema de saber se uma repetição é possível e qual o significado que tem, de saber se uma coisa ganha ou perde em repetir-se, surgiu-me de súbito o seguinte pensamento: poder ir afinal a Berlim, já lá estiveste uma vez, e agora prova a ti mesmo se uma repetição é possível e o que significa (KIERKEGAARD, 2009, p. 31).

O coração da primeira parte do livro é o retorno de Constantin ao Teatro Königstädter em Berlim. Ali, há uma série de repetições: o regresso a Berlim, o retorno ao teatro em Berlim, e o teatro como lugar de repetição. O teatro, na verdade, constitui um local emblemático: ele significa o espaço da interioridade própria, o espaço em que a liberdade se relaciona com a sua própria possibilidade. Nesses termos, uma analogia se abre: o nexo entre o teatro e a existência, isto é, do *jogo da existência* em que Kierkegaard nos apresenta uma longa analogia entre a farsa e a vida. "No Königstädter Theater", ajuiza Kierkegaard (2009, p. 65), "apresentam-se farsa e, em meu entender, excelentemente". Por isso, a primeira parte do livro dedica-se à análise da farsa. E por que justamente a farsa? A resposta é que cada categoria estética esbarra na farsa. O naufrágio de categorias estéticas, no entanto, aponta para um naufrágio do conceito subjacente ao tema da experiência estética. A crítica da farsa se torna a crítica do pensamento, crítica da faculdade de julgamento, que identifica a subjetividade com base na sua espontaneidade. E essa é a aposta metafísica da farsa: liberdade sem constrangimentos.

> Para uma pessoa cultivada, ver uma farsa é como jogar na loteria, exceto que não se tem a maçada de ganhar dinheiro. Mas uma tal incerteza não serve o público teatral em geral, e este prefere negligenciar a farsa ou olhar para ela com altivez, que é o pior mal que faz a si próprio […]. Assim sendo, ninguém pode contar com o vizinho do lado ou da frente nem com as afirmações do jornal para ficar a saber se divertiu ou não (KIERKEGAARD, 2009, p. 64).

Na farsa, como na vida, o indivíduo tem de decidir por si, tem de ousar, tem de ter confiança em si mesmo, afinal a farsa envolve um elemento singular incalculável, cujos efeitos não podem ser antecipados. Uma farsa pode produzir o clima mais imprevisível e, portanto, uma pessoa nunca pode ter certeza se se comportou no teatro como um membro digno da sociedade, se riu ou chorou nos momentos apropriados. Demais, como o sublime, farsa relaciona-se com o que já não pode ser contido em formas ou linhas; com o que é pura loucura ou puro abandono, já que a farsa é excesso, mergulho no abismo do riso. Por outro lado, os artistas burlescos são gênios produtivos que se desviam da representação fiel e da reprodução ideal; para tanto, os atores cômicos

> [têm] de ser autênticos filhos do capricho, ébrios de riso, bailarinos do humor, que, sendo embora noutras alturas, e mesmo no instante anterior, tal e qual como são as outras pessoas, no preciso momento em que ouvem a sineta do diretor se transformam e, qual cavalo árabe de nobre casta,

> começam a resfolegar e a bufar, enquanto as dilatadas narinas testemunham o frêmito espiritual que neles existe porque quer ir em frente, querem voltear fogosamente. Não são tanto artistas de reflexão que tenha estudado o riso, mas antes líricos que se precipitam no abismo do riso e que deram que o poder vulcânico deste os arremesse para o palco. Assim sendo, não premeditaram propriamente o que querem fazer, antes deixam que o instante e a força natural do riso cuidem de tudo. Têm coragem para ousar aquilo que um indivíduo só se atreve a fazer quando está apenas consigo mesmo, aquilo que os loucos fazem na presença de todos, aquilo que um gênio sabe como fazer com os plenos poderes do gênio, certo do riso (KIERKEGAARD, 2009, p. 65).

A farsa, portanto, não representa nada; é, essencialmente, performativa e serve-se exclusivamente dos recursos do momento. Seu efeito reside no imprevisível, no incalculável e na acidentalidade total da situação entre os artistas e o público. Kierkegaard nos diz que cada desempenho, cada encenado da farsa é uma repetição, mas o movimento da repetição na farsa fica dentro de uma relação com o momento temporal inopinado. A farsa vive da temporalidade em seu caráter como *concreção acidental*, tempo tão repentino, futuro absoluto e imprevisto. O ator da farsa é necessariamente surpreendido em si mesmo. Seus movimentos não são baseados em qualquer faculdade de julgamento ou representação. A ideia do que ele fará no palco surge-lhe com o próprio fazer. Por isso, o elogio de Kierkegaard ao ator Friedrich Beckmann, dotado de uma capacidade criadora tal que o faz improvisar como ninguém.

> Beckmann é um consumado gênio cômico que de um modo puramente lírico atravessa desenfreadamente o território do cômico; não se distingue pela definição da personagem, mas sim pelo transbordar da disposição. Não é grandioso naquilo que é artisticamente mensurável, mas é digno de admiração naquilo que é individual e incomensurável. […] O indivíduo como já ficou dito, pode muito bem reconhecer o alívio que resulta de tais coisas, mas para fazer isso em cena é preciso um consumado gênio, é preciso a autoridade do gênio, caso contrário resulta em algo repugnante (KIERKEGAARD, 2009, p. 67-69).

O engenho e a arte de Beckmann não vem à cena como algo já constituído e que se encaixa no contexto da encenação; ao contrário, ele é o próprio elemento do contexto, pois Beckmann não se limita a chegar na cena, ele é a chegada da cena; o que faz dele uma economia para o teatro, visto que quem o tem como ator não "necessita nem de miúdos da rua, nem de cenários", ademais o essencial em Beckmann "é um certo bom senso que não conhece limites no domínio da diabrura, e é por intermédio dele que [Beckmann] atinge a loucura" (KIERKEGAARD, 2009, p. 68; 69). Esta análise de Kierkegaard sobre a

performance de Beckmann nos diz muito sobre a noção kierkegaardiana do *aqui e agora*, cujo aparecer de Beckmann em cena é uma analogia ao domínio de si mesmo e a dança que o autor desempenha é análoga à noção de movimento, para Kierkegaard. Donde ele defende que não há movimento dentro do espaço e no tempo; mas, sim, há o movimento de espaço e tempo, local da manifestação e do aparecimento do que aparece. A noção de movimento, em Kierkegaard, trata da reflexão da interioridade, caminho rumo ao centro de si mesmo; "que só pode ser realizado mediante a ética centrada na vida e a partir das situações reais da própria vida"; enfim, o movimento é a "ação de concretizar o dom e a tarefa, o que é de domínio da realidade histórica e, portanto, ética, e não metafísica ou ontológica" (VALLS, 2007, p. 31-32).

Por esse motivo, outro ponto em discussão, entrelaçado com a experiência de repetição, é o do *homem novo*, cujo amor estagnou-se na lembrança poética. Constantin, que tornara-se o confessor e confidente do jovem, escreve: "Ele estava profundamente e sinceramente apaixonado, isso era claro, e contudo, logo num dos primeiros dias, estava em condições de se recordar do seu amor", mesmo assim, prossegue Kierkegaard, aquela relação já havia chegado ao fim, ainda que, ao começar, houvesse "dado um passo tão terrível que saltara por cima da vida", entretanto, se "a menina morrer amanhã, isso não produzirá nenhuma diferença essencial" (KIERKEGAARD, 2009, p. 37). O jovem apaixonado ama mais a idealidade, ou poesia, do amor. A menina é para ele apenas uma circunstância, pois, embora desejada, a jovem não era sua amada, ela era a ocasião que despertara nele a poética, fizera dele um poeta e "despertou nele uma produtividade poética numa escala que eu nunca consideraria possível" e, por esse motivo, jamais "amaria uma outra, e contudo mais não podia do que continuamente desejar com ardor. Ela havia se infiltrado em todo o seu ser, a lembrança dela estava sempre fresca nele" (KIERKEGAARD, 2009, p. 38).

4.3 POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES ENTRE REPETIÇÃO E MEMÓRIA

O problema essencial, de acordo com Constantin, é que no primeiro momento ele se tornou um homem velho em relação a toda a relação. Nesse sentido, a lembrança é a poesia, ou melhor, a poética. No limite, o poeta imagina-se morto, a fim de chamar a plenitude de sentido a partir do momento presente. Comentando sobre a situação do jovem, Constantin observa que o erro dele era incurável, "e o seu erro era estar no fim, em vez de estar no princípio; mas um erro assim é e permanecerá a ruína do homem" (KIERKEGAARD, 2009, p. 39). O problema é que o amor do jovem se enraíza dentro de um início em que o amor é

basicamente revogado, um começo em que ele deu um enorme passo de tal forma que saltou sobre a vida. Com isso, Kierkegaard propõe que o real é o que a consciência pode interiorizar, ou seja, lembrar. E que a recordação é condicionada por um certo lapso, um esquecimento, uma morte, e esse esquecimento é o filtro que separa o conteúdo ideal do momento da sua mera aparência.

O jovem foi conduzido até a cúspide dessa aparência. Ele se torna um poeta, mas somente no sentido de que ele percebe que sua relação com a realidade já era puramente poética. A menina é, simultaneamente, a ocasião para ele se tornar um poeta e uma interrupção de sua relação poética com o real. Ela é a interrupção através da qual a poética torna-se consciente de si mesma, e essa ambiguidade é capturada na questão da culpa:

> À medida que o tempo ia passando, a situação dele ia-se tornando mais e mais torturante. O seu humor sombrio ganhou cada vez maior predomínio, a força física ia-lhe sendo devorada em combates anímicos. Percebia que a tinha tornado infeliz, e contudo não tinha consciência de ter cometido nenhuma falta; mas precisamente este fato de, sem culpa alguma se tornar culpado da infelicidade dela indignava-o e punha-lhe a paixão em bravio alvoroço (KIERKEGAARD, 2009, p. 39).

Na experiência de uma culpa que não pode ser rastreada até um ato intencional, de uma culpa que surpreende e confunde, ele descobre uma liberdade enredada em si. E isso é o que Constantin chama de “o calvário”. Nós encontramos a explicação dessa categoria na parte dois, com a exposição do jovem sobre o Livro de Jó. Demais, a segunda parte do livro *A repetição* contém uma série de cartas do jovem a Constantin, que se ofereceu para intervir e ajudar o jovem no seu envolvimento amoroso. Ele tinha sugerido um certo ardil para o jovem olhar novamente como um sedutor para a menina e, então, poder encontrar uma medida de autoestima novamente e a sua liberdade de consciência. O jovem recusa a sugestão e foge para Estocolmo, onde ele escreve uma série de cartas sobre a narrativa de Jó. O cerne dessas cartas é a apresentação de uma nova categoria: o calvário, em que tudo é uma provação e cujo senso serve para uma ampla discussão teológica sobre o sofrimento, a fé e, claro, sobre si mesmo.

> A importância de Jó reside antes em as disputas de fronteira a respeito da fé terem sido travadas dentro de si próprio, em nos ser aqui apresentada a monstruosa sublevação das forças selvagens e belicosas da paixão. […] A categoria da provação é absolutamente transcendente e coloca o homem numa relação puramente pessoal de oposição a Deus, numa relação tal que o homem não pode dar-se por satisfeito com uma explicação de segunda mão. […] Jó não é herói da fé; dá à luz a categoria da provação por entre terríveis

> dores, previamente porque é tão adulto que não a possui com a imediaticidade de uma criança (KIERKEGAARD, 2009, p. 120-121).

A digressão em torno do livro de Jó serve para colocar o calvário do jovem à luz de uma crise mais radical e fundamental, em que a provação é uma categoria fenomenológica semelhante ao tédio, a melancolia, a ansiedade e o desespero. Refere-se, brevemente, ao litígio do homem com Deus e sobre coisas das quais o homem não tem nenhum controle, dada a sua fragilidade e mesmo ignorância. Por isso que, ao modo de Jó que reage aos desastres e tribulações piedosa e apaixonadamente, é preciso desafiar Deus e solicitar-Lhe uma audiência, ou, dito de outro modo, é preciso enfiar o dedo na existência, ou seja, interpelar-se a si mesmo.

> A minha vida atingiu um ponto extremo; a existência provoca-me náuseas, é insípida, sem sal nem significado. Mesmo que eu estivesse mais faminto do que Pierrot, não gostaria muito de engolir as explicações que as pessoas oferecem. Enfia-se o dedo no solo para cheirar o tipo de terra em que está; eu enfio o dedo na existência – não cheira a nada. Onde estou? Que quer isto: o mundo? Que significa esta palavra? Quem me enganou, metendo-me em tudo isso e me deixa ficar aqui? Quem sou? Como tentei neste mundo; porque não me foi perguntado, porque não fui informado das regra e costumes, mas metido nas fileiras como se tivesse sido comprado por um vendedor de almas? Como foi que me tornei parte interessada nesta grande empresa a que se chama realidade? Por que razão hei de ser parte interessada Não será isso matéria de livre decisão? E, no caso de me ser obrigatório sê-lo, onde está o gerente, já que tenho uma observação a fazer? Não há gerente? A quem devo dirigir-me para apresentar minha queixa? Afinal, a existência é um debate; poderei pedir que minha observação seja posta à consideração? […] Deixo que qualquer um pergunta e pergunto eu a qualquer um se tive algum ganho por me ter feito a mim mesmo [e a outra pessoa] infelizes? Culpa – que quer isto dizer? (KIERKEGAARD, 2009, p. 108).

Desse modo, calvário expressa uma categoria transcendente, que não é estética nem ética ou dogmática, mas inteiramente transcendente (KIERKEGAARD, 2009, p. 120), o que faz do calvário um evento que não é temporal nem eterno. O Calvário significa que horas e dias, antecipação do futuro e recordação do passado, já não têm significado algum, pois quanto tempo a provação de Jó deve durar? A provação não serve para contar os dias ou atribuí-la a um período. Sem ser eterna, uma provação é indelével, o sofrimento é incontornável. No entanto, a provação finalmente dobra sobre si mesma e se torna uma experiência de culpa: não culpa sobre isto ou aquilo, mas aquela culpa que está na própria origem da consciência. A questão de uma culpa originária emerge, no caso de Jó, em sua discussão com os três amigos. O principal argumento dos amigos de Jó é que o seu sofrimento

deve ter alguma inteligibilidade, algum terreno, e, esta base, torna-se irresistível não ver a calamidade de Jó como a justa punição para alguma transgressão que ele cometera. Porque Jó sofre ele deve ser culpado, os amigos argumentam, ele deve se arrepender, pedir perdão, e então tudo ficará bem de novo. Os três amigos, Elifaz de Temã, Baldade de Suás e Sofar de Naamat, veem na horrível aparência da enfermidade de Jó, atingido por uma terrífica doença de pele, os clichês da tradição em que Deus se apresenta como Aquele que pune a índole malvada e recompensa a benignidade. Entretanto, para o jovem poeta, a virtude de Jó está na coragem com que manteve as suas convicções.

> Com esta alegação, a sua perseverança e a sua força evidenciam autoridade e autorização. Para ele, qualquer explicação humana é apenas um malentendido; para ele, em relação a Deus, todo o mal de que padece é apenas um sofisma que de fato não lhe é dado resolver, mas que ele confia que Deus pode resolver. Contra ele foi feito o uso de tudo o que possa ser *argumentam ad hominem*, mas ele mantém corajosamente a sua convicção. Declara que está em bom entendimento com o Senhor, sabe-se inocente e puro no mais íntimo do seu coração, sabendo ao mesmo tempo tudo isto juntamente com o Senhor, e contudo a existência, toda ela, contradi-lo. Aí reside a grandeza de Jó, no fato de nele a paixão da liberdade não sufocar nem se pacificar em uma falsa expressão (KIERKEGAARD, 2009, p. 117).

Qual é a base do posicionamento de Jó, a inocência? É a inocência o seu impulso espiritual da liberdade? Para os amigos, tudo o que Jó tem a fazer é rogar à misericórdia divina o perdão dos seus pecados para que, assim, as suas tribulações sejam remidas. Porém, Jó insiste em sua inocência em face de Deus, ainda que diante Dele ninguém seja inocente (Sl 142: 2), por isso, em uma carta de 13 de janeiro, referindo-se ao desfecho do livro de Jó, o jovem declara:

> As tempestades aplacaram – a trovoada passou – Jó foi censurado perante a humanidade – o Senhor e Jó chegaram a entendimento, reconciliaram-se, “a confiança do Senhor vive de novo na tenda de Jó, como em tempos idos” – os homens entenderam Jó, vêm agora até ele e comem pão com ele e lamentam-no e consolam-no, os seus irmãos e irmãs oferecem-lhe cada qual um dinheiro e um adorno em ouro – Jó é bendito e recebeu tudo em dobro – A isto chama-se uma repetição (KIERKEGAARD, 2009, p. 123)

Diante de Deus Jó é ao mesmo tempo culpado e inocente. Porém, em Kierkegaard, não se deve esquecer nem subestimar os paradoxos da sua filosofia, logo: Jó é culpado, onde ele é inocente, e inocente, onde é culpado. “Então Jó recebeu uma injustiça?”, questiona Kierkegaard (2009, p. 124), para nos dizer logo que sim, pois Jó “não pode apresentar-se perante tribunal mais alto que aquele que o condenou”; mas bem assim Jó também recebeu a

sua justiça, “pelo fato de ter recebido injustiça perante Deus”. Mas como se dá a repetição no caso de Jó? Semelhante a São Paulo quando diz que Abrãao esperou contra toda esperança, nosso filósofo assevera que a repetição se deu para Jó no momento em que toda a provável certeza se tornou impossibilidade, no momento em que os mensageiros descrevem a Jó a perda do gado e o extermínio de seus filhos, seguidos da devastação promovida pelos caldeus, do fogo vindo do céu e da tempestade vinda do deserto leste. Justamente aí, onde Jó perde tudo, “a esperança desaparece-lhe gradualmente à medida que a realidade […] lhe levanta pretensões cada vez mais duras” (KIERKEGAARD, 2009, p. 124) e o calvário cede lugar à repetição, aquela repetição que aprofunda a realidade da vida e a presença de si mesmo, o novo instante em que todas as coisas se tornam novas e sempre renovadas na repetição. Para Kierkegaard, não nascemos uma substância, mas temos o dever de nos tornar indivíduos singulares no processo de edificação de si mesmo; porém, como nossos esforços muitas vezes soçobram, temos a necessidade de uma restruturação, que é algo bastante próprio às doutrinas cristãs, sempre exercitada na repetição e na interioridade silente.

> A sensação de perda do sentido da existência vem precisamente do fato de que o homem moderno tende a esquecer essa abertura, a separar-se de sua fonte ontológica, do incondicionado absolutamente não objetivável e inefável, não simbolizável com a qual a tradição havia ensinado a entrar em diálogo. Mergulhado na imediatidade, o homem contemporâneo, *sintonizado* com toda a sorte de fontes sonoras, não é mais capaz de ouvir o silêncio interior – a voz de Deus. A fina ponta desta obra imensa […] é proclamar o indizível e afirmar que o Absoluto não pode ser alcançado a não ser no modo de louvor, do amor e do silêncio (FARAGO, 2006, p. 251-252).

E louvor, amor e silêncio aliados às noções de subjetividade, verdade e compreensão tornam-se elementos essenciais à dialética da interioridade para Kierkegaard; algo que, no nosso entender, se desloca para a dimensão subjetiva da memória, para compreendermos a economia dos afetos precisamente na categoria da alteridade. Pois, como dito no capítulo anterior, o imperativo *tu deves amar* se impõe como tarefa de casa e não é necessário apenas querer amar, mas tornar-se um verdadeiro si mesmo que compreende o outro como o *primeiro tu* e cumprir solicitamente o dever de amar, no âmbito familiar, no quadro conjugal, na constância e lealdade cotidianas que a repetição não enfraquece, antes aprofunda. Sendo assim, a repetição é sempre um movimento para a frente, ela se dá “no reino do espírito, no indivíduo, e não no reino da materialidade ou da natureza; efetiva-se na consciência, na interioridade, e não na exterioridade” (PINZETTA, 2007, p. 118). Consequentemente, se as obras do amor só têm sentido na alteridade, porque o próximo é a sua categoria específica, a

memória teria de levar a efeito esse dever de amar; de amar irrepreensivelmente aqueles que convivem conosco.

Logo, seguidos os exemplos de Jó e Abraão, podemos dizer que a repetição leva à descoberta de si mesmo, da interioridade e nos torna capazes de dizer: "sou de novo eu mesmo. Este 'eu mesmo', que na estrada ninguém apanharia do chão, é outra vez meu", porque a repetição foi consignada e "a maquinaria foi posta em movimento"; portanto, segundo Kierkegaard, ainda é possível dizer que desfeitos "estão os laços em que me encontrava preso. Já não há ninguém que erga as mãos contra mim, a minha libertação é segura, nasci para mim mesmo" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 131-132). E uma vez que a repetição seja a maturidade e a seriedade da existência, o nosso filósofo sugere uma estreita ligação entre a repetição e a angústia, diz ele: "a angústia não é, nem neste caso nem em outro qualquer, uma imperfeição no homem, e pode-se dizer, ao contrário, que quanto mais original é um homem, tanto mais profunda será sua angústia" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 57), e, em outro momento, acentua: "aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 163). E mais do que uma simples correlata da repetição, a angústia se impõe como necessária; a angústia é "absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as ilusões" e "aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude" e esta possibilidade "é a mais pesada de todas as categorias" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 164). Finalmente, a angústia nos torna mais humanos: Kierkegaard afirma que "se um humano fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se. Dado que ele é uma síntese, pode angustiar-se, e quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 163). Mas, para chegar a essa possibilidade, é preciso ter coragem.

> Se um indivíduo circum-navegou a existência, tornar-se-á evidente que se tem coragem para entender que a vida é uma repetição e desejo suficiente para com ela regozijar. Aquele que não circum-navegou a vida antes de começar a viver nunca chegará a viver, aquele que a circum-navegou, e porém ficou satisfeito, tinha uma fraca constituição; aquele que escolheu a repetição, esse vive. Não corre como um rapaz atrás de borboletas, nem se põe em bicos de pés para vislumbrar as maravilhas do mundo, pois que as conhece; nem se senta como uma velha mulher fiando na roca da recordação; antes avança calmamente pelo seu caminho, contente da repetição (KIERKEGAARD, 2009, p. 33).

Com efeito, para Kierkegaard, as relações do homem com o mundo são dominadas pela angústia, que leva-o a perceber que aquilo que é possível corrói e destrói suas

expectativas ou capacidades, afora o fato de desbaratar suas presunções e habilidades com a ação do acaso e das possibilidades imprevisíveis e insuspeitas. Afinal, muito mais do que problemáticas, são negativas as relações do humano com o mundo bem como suas as relações consigo mesmo. Mas, em suma, viver é risco. Ou, como repisa inúmeras vezes João Guimarães Rosa, no *Grande sertão: veredas*, viver é muito perigoso mesmo e depende de coragem e ousadia, que, como afirma Álvaro Valls, "se traduzem em risco e angústia no concretizar ou não a tarefa que lhe foi confiada". A vida é inexplicável, é mistério, enigma e contradição, que "não pode ser absorvida em sistema, religião, partido político ou outra forma de coletividade" (VALLS, 2007, p. 8) e também não pode ser apreendida em conceitos, mas somente em uma relação, isto é, em uma síntese que se traduz num voltar-se sobre si própria, sobre a própria interioridade, e que aflui copiosamente o infinito com o finito, o temporal com o eterno, a liberdade com a necessidade. Logo, a síntese é a relação entre dois termos, uma relação que não é apenas de si para si (que colocaria a relação em proveito próprio), mas, sobretudo, uma relação com outrem. Então, Kierkegaard nos diz que aí residem dois tipos de desesperação: o não querer tornar-se a si próprio e a vontade desesperada de ser a si próprio.

> O que esta fórmula, com efeito, traduz é a dependência do conjunto da relação, que é o eu, isto é, a incapacidade de, pelas próprias forças, o eu conseguir o equilíbrio e o repouso; isso não lhe é possível, na sua relação consigo próprio, senão relacionando-se com o que pôs o conjunto da relação. Mais ainda: esta segunda forma de desespero (a vontade de sermos nós próprios) designa tampouco uma maneira especial de desesperar, que, pelo contrário, nela finalmente se resolve e a ela se reduz todo o desespero. Se o homem que desespera tem, como ele crê, consciência do seu desespero, se não se lhe refere como a um fenômeno de origem exterior (um pouco como uma pessoa que, sofrendo de vertigens, e iludida pelos seus nervos, a elas se refere como se fossem um peso sobre a cabeça, um corpo que lhe tivesse caído em cima etc., quando o peso ou a pressão não é outra coisa senão, sem nada de externo, uma sensação externa) se este desesperado quer por força, por si só e só por si, suprimir o desespero, ele dirá que não o pode conseguir, e que todo o seu ilusório esforço o conduz somente a afundar-se ainda mais. No desespero, a discordância não é uma simples discordância, mas a de uma relação que, embora orientada sobre si própria, é estabelecida por outrem; de tal modo que a discordância, existindo em si, se reflete além disso até o infinito na sua relação com o seu autor. Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até ao poder que o criou (KIERKEGAARD, 2010, p. 26-27).

Desse modo, a repetição é existência verdadeira que se realiza na angústia, tal como em Martin Heidegger; quando dissera que a angústia (da repetição) liberta o homem das possibilidades estéreis e libera-o para as possibilidades autênticas. "A angústia", diz

Heidegger, “angustia-se pela presença nua e crua, lançada na estranheza”, ao mesmo tempo que um monótono repisar da existência, já que “a possiblidade da repetição é o modo *ekstático* específico do vigor de ter sido, constitutivo na disposição da angústia” (HEIDEGGER, 2005, p. 141), em que se faz a escolha que liberta e para a fidedignidade daquilo que deve ser repetido, porque a repetição é a beleza da vida, o seu prazer e a sua felicidade.

> A dialética da repetição é fácil; porque aquilo que se repete foi, caso contrário não podia repetir-se, mas precisamente o facto de ter sido faz com que a repetição seja algo novo. Quando os gregos diziam que todo conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe e existiu passou agora a existir. Se não se dispõe da categoria da recordação nem da de repetição, a vida dissolve-se toda ela num ruído vazio e sem sentido. A recordação é a visão étnica da vida, a repetição é a visão moderna; a repetição é o interesse da metafísica, e ao mesmo tempo o interesse face ao qual a metafísica fracassa; a repetição é o lema em qualquer intuição ética; a repetição é *conditio sine qua non* para todo e qualquer problema dogmático (KIERKEGAARD, 2009, p. 51-52).

Conceito-chave, portanto, a repetição kierkegaardiana “contrasta com a reminiscência platônica, em que não há propriamente re-começo [sic], conversão, arrependimento”, posto que, em Kierkegaard, “se concentra a seriedade da existência” (VALLS, 2007, p. 18). Mesmo assim, o pseudônimo Constantin Constantius, autor de *A repetição*, faz troça e diz que qualquer “vigoroso defensor da realidade opinará talvez que todo o livro gira em torno do nada” e, por isso mesmo, “o livro não terá muitos leitores” (KIERKEGAARD, 2009, p. 136). Todavia, persiste em Kierkegaard o juízo de que o homem que quer a repetição é aquele que amadureceu em seriedade, pois há um interesse ético da repetição, aliás um austero interesse que denota uma escolha que é antes de tudo uma escolha de si mesmo. Porque aquele que busca a repetição amadureceu em seriedade e quer a existência subjetiva, verdadeira e ética, porque, à diferença do esteta que vive em busca de novidades a todo instante e, assim, evita a repetição, a seriedade da existência requer a continuidade, a escolha sincera e repetida que o indivíduo ético faz de si mesmo e de sua tarefa.

Talvez, melhor seria dizer da escolha que o indivíduo faz de ser quem é e também da escolha de suas relações; pois, a compreensão da verdade em Kierkegaard não é somente um fundamento lógico, um processo intelectual e epistemológico, antes é uma classificação existencial-relacional, porquanto na singularidade da existência o indivíduo tem de tornar-se a si mesmo, donde surge “a tese de que a verdade só existe se ela faz vida no interior de quem, agindo, a produz”, logo, a verdade é também relacional, porque é “mediante a relação e

unicamente através da relação" que se chega à "mais profunda subjetividade", simbolizada no dístico *Jesus Cristo-Matrimônio*, pois sendo a fé uma determinação da subjetividade, os esposos devem amar-se como o Cristo amou a Igreja e seu papel é o de "conservar [repetir] o amor no tempo" (KIERKEGAARD, 1994, p. 115). A repetição é, consequentemente, o elogio mais profundo do amor, porque o trata como eterno, eterna e eticamente fiel a si mesmo e ditoso consigo. Pois, o amor da repetição é o único feliz, legítimo e necessário. Por isso mesmo, é preciso ter intrepidez, resolução e franqueza para querer a repetição.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a obra de Kierkegaard, de tão variada quanto enredada, pode ser vista como uma sinfonia labirinteira (VALLS, 2007, p. 11), não deveria causar-nos espanto as notações indeterminadas de um compositor como John Cage, por exemplo. Afinal, se a melancolia e o pessimismo constituem o ato de filosofia daquele filósofo, o langor e o negativo também formam a expressão de Cage. Ou seja, se a filosofia de Kierkegaard nos repta, desafia e provoca; não menos desinquieta a música de Cage. Senão, vejamos. Sabe-se que pela segunda metade da década de 1940, aquele compositor estadunidense começara a trabalhar com a combinação de vários instrumentos para a posterior composição das *Sonatas e Interlúdios*. Por esta época, Cage começara também a interessar-se pelo silêncio, tanto que, em agosto de 1952, o público de Woodstock, em Nova York, foi surpreendido com a performance da polêmica execução de *Tacet 4'33"*, uma peça composta em três movimentos para qualquer instrumento e que instrui ao músico que não toque no instrumento durante toda a execução da peça, a fim de que a música seja constituída pelos sons do ambiente e dos ouvintes, enquanto ela é executada, ou seja, são quatro minutos e trinta e três segundos de silêncio, de nada, já que o assomo e o assombro do público, sua zanga e seu terror, constituem o material da peça.

Sabe-se que, durante a estreia, o pianista David Tudor sentou-se ao piano e para marcar o início do primeiro movimento fechou a tampa do teclado, e, para concluir, o abriu novamente. Ação que foi repetida durante o segundo e o terceiro movimentos. Uma performance que até hoje é vista como um desafio à noção de música e de concerto, donde a música é feita de sons incidentais e demanda uma tensão entre o desejável e indesejável, isto é, entre e o som e o ruído (bem ao modo de Schoenberg, talvez). Em suma: a peça é definida não somente pelo seu conteúdo, mas, sobretudo, pelo comportamento que advém do público, seus sussurros, suas expirações, seus movimentos tornam-se elementos cruciais e são estratagemas para estimular a interpretação e a criatividade, porque tudo é produzido durante a execução e é resultado efetivo, pois não está predeterminado pelos sinais inscritos na partitura. A música ***é*** no exato momento em que está sendo, o que a torna única e irrepetível.

Ao longo dos anos, *Tacet 4'33"* viria a se tornar para Cage o epítome de toda a sua criação, seu mais importante trabalho, justamente por também colocar em causa os regimes sociais da época e a etiqueta dos concertos e gracejar com os desavisados frequentadores das salas de espetáculos. Durante a estreia, conta Cage, era possível ouvir o som do vento agitado fora da sala, pingos de chuva que tamborilavam no telhado e, depois dos estupores iniciais, os

ruídos do público descomposto e que levaram alguns (que se sentiram enganados ao “ouvir” som nenhum) a se retirarem da sala (KOSTELANETZ, 2003, p. 70). Considerada a mais famosa e desconcertante criação musical (SADIE, 1994, p. 154-155), a obra de Cage chega à provocação absoluta ou, como ele costumava dizer, à indagação plena e, de preferência, a um processo de indagação próprio de cada indivíduo (KOSTELANETZ, 2003, 159-160). Em outras palavras, menos ordens e mais indagações, “assimiladas a um processo e não a objetos [porque] tais notações encontrarão tantos modos de abordagem quantos sejam os indivíduos ou os processos” (MASSIN, 1997, p. 120).

Por tudo isso, vê-se que Cage tinha um gosto próprio pela não intencionalidade e pelo aleatório, tanto que costumava jogar “cara ou coroa” para determinar os caminhos do que iria compor (SADIE, 1994, p.155). E *Tacet 4’33”* é, portanto, o máximo da indeterminação pois não acrescenta nenhum som àqueles próprios do ambiente em que é executada. *Tacet 4’33”* existe existindo, é o que está sendo. É um novo sentido, distante da aridez rígida dos sistemas seriais e em busca das incidências e de uma estética notadamente diversa. Algo que nos faz lembrar outro grande provocador do século XX: o compositor italiano Sylvano Bussotti. Influenciado por Cage e pelo movimento dadaísta, Bussotti dirá que a única maneira de salvaguardar a arte é levá-la ao paroxismo, ao extremo de si mesmo, já que tudo em volta parecia-lhe negar a arte. Bussotti arrematava que a abordagem da música deveria ser tão sexual, passional e amorosa quanto possível, de outro modo, não seria música (Cf. MASSIN, 1997, p. 1213).

Para efeito de uma apreciação final sobre o discurso filosófico de Kierkegaard, pensamos que posições assim, como as obras de Cage ou de Bussotti, tão arrostadas quanto desconcertantes e irônicas, não desagradariam ao nosso senador dinamarquês; afinal, ele próprio era um imenso melancólico da vida e um doente resignado do drama de viver e existir. Por isso, o nosso intento, aqui, foi o de suscitar, a partir da proposição de subjetividade de Kierkegaard, os sentidos do desespero e que afluem para o diagnóstico de um ser mortalmente doente, ou seja, de um ser desesperado do desespero de si mesmo e que, por isso, se torna um potencial desesperançado, mas que também encontra no desespero o desafio, a primazia da existência, donde o indivíduo singular constitui-se na existência e este deve se empenhar, enquanto existente que caminha livremente no mundo, para escolher a sua maneira de viver e descobrir a sua verdade mais verdadeira, aquela pela qual se queira viver e morrer.

E aqui retomamos aquela asserção inicial do primeiro capítulo de que é impossível haver uma “sistema da existência” para existentes humanos. Na realidade, como vimos, pode haver um sistema para Deus e que as coisas de Deus nos podem fornecer noções sobre a

verdade suprema da qual pretendemos aproximar-nos com os nossos esforços cognitivos, mas nunca devemos confundir esta aproximação, por mais útil ou valiosa que seja, com a coisa em si. A verdade, nesse sentido, pode ser real, mas é uma abstração e não uma subjetividade na interioridade, porque não é a verdade essencial que se relaciona *essencialmente* com a existência. Afinal, nos diz Kierkegaard, no momento em que "se pergunta pela verdade objetivamente, reflete-se aí sobre a verdade como um objeto com o qual aquele que conhece se relaciona" e, assim fazendo, deixa de haver aí uma reflexão sobre a relação, mas "sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que ele relaciona". Ao contrário, quando nos perguntamos sobre a verdade subjetiva, "reflete-se aí subjetivamente sobre a relação do indivíduo", portanto, se o "como" daquela relação estiver na verdade, "o indivíduo está então na verdade, mesmo que, assim, se relacione com a não verdade" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 210).

Neste ponto, veja-se que a preocupação de Kierkegaard não é somente com a adequação de uma teoria filosófica da verdade, mas com a questão do que, realmente, significa para o espírito existente possuir a verdade. Para compreender a importância desta questão, não devemos pensar na verdade dentro dos modelos tradicionais da filosofia contemporânea, mas, segundo Kierkegaard, na forma como os pensadores antigos concebiam a noção de verdade. Para Sócrates e Platão, pelo menos nos moldes como Kierkegaard entendia, possuir a verdade significa ter a posse da chave para a vida humana, isto é, possuir aquilo que torna possível viver a vida tal como ela tem de ser, verdadeiramente, vivida. Assim, podemos pensar, coerentemente com a proposição ético-religiosa de Kierkegaard, na promessa de Jesus a seus seguidores descrita no evangelho de São João (8,23), donde a posse da verdade é a liberdade.

Demais, Kierkegaard também nos oferecia em suas *Migalhas filosóficas* a noção do instante (em que o discípulo encontra o mestre) carregada de uma provocação sobre o aprendizado da verdade. Segundo Kierkegaard, o instante no tempo tem de ter um significação tal, a ponto de que não se possa desprezar "nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser nesse instante". Logo, se a posse da verdade é a (plena) liberdade e se esta (liberdade) se nos aparece no tempo e pela estatura do mestre (que é a própria verdade), Kierkegaard levanta uma questão sobre "até que ponto se pode aprender a verdade" (KIERKEGAARD, 2011, p. 31).

Nesse sentido, Kierkegaard contrapõe-se à noção clássica socrático-platônica de que a verdade é algo que os seres humanos já possuem, e, portanto, deve ser apenas *lembrada*. Além disso, Kierkegaard se aproxima da visão cristã (soteriológica) na qual a humanidade

sofreu a perda da verdade e o próprio Deus é Quem deve revelar-se (em verdade) aos homens para transformar-lhes o sentido e, com isso, tornar clara a verdade. Dessa forma, a principal questão de Kierkegaard é sobre o modo como o ser humano pode adquirir a verdade e se isso faz a vida valer a pena. Ou seja, como um existente pode viver verdadeiramente. Para ele, a questão está no mandamento do amor cristão e no movimento da repetição, ou, dito de outra maneira: a questão está nas respostas *objetiva* e *subjetiva* sobre a verdade — esta última, fundamentalmente relacionada à existência.

> Quando se pergunta pela verdade objetivamente, reflete-se aí sobre a verdade como um objeto com o qual aquele que conhece se relaciona. Aí não se reflete sobre a relação, mas sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que ele se relaciona. Desde que aquilo com que ele se relaciona seja a verdade, o verdadeiro, o sujeito está então na verdade. Quando se pergunta pela verdade subjetivamente, reflete-se aí subjetivamente sobre a relação do indivíduo. Desde que o como dessa relação esteja na verdade, o indivíduo está então na verdade, mesmo que, assim, se relacione com a não verdade (KIERKEGAARD, 2013a, p. 210).

Observe-se que Kierkegaard não nega a verdade, entretanto, quer inquirir minudentemente se é possível que alguém saiba o que é objetivamente verdadeiro e assim esteja "em pessoa" na verdade. Afinal, pode uma pessoa, cujas crenças são objetivamente falsas, ter uma vida verdadeira? A resposta de Kierkegaard está naquela famosa comparação do cristão com o habitante do país idólatra.

> Se alguém que vive em meio ao cristianismo adentra a casa de Deus, a casa do verdadeiro Deus, como o conhecimento da verdadeira noção de Deus, e então ora, mas ora na inverdade; e quando alguém vive num país idólatra, mas ora com toda a paixão da infinitude, não obstante seus olhos descansarem na imagem de um ídolo: onde, então, há mais verdade? Um ora na verdade de Deus, apesar de adorar um ídolo; o outro ora na inverdade ao verdadeiro Deus, e por isto adora na verdade um ídolo (KIERKEGAARD, 2013a, p. 212).

Ademais, Kierkegaard assevera que não vê motivos para contestar tais pontos, uma vez que "não pode a resposta ser duvidosa para quem não se tiver deixado emaranhar totalmente graças à ciência" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 212). Uma defesa razoável, certamente. Sobretudo, porque se estamos tentando pensar o que torna a vida *uma verdade verdadeira*, é plausível que, objetivamente verdadeiras, as crenças intelectuais não são suficientes nem necessárias. E tais crenças não são suficientes, porque, para uma pessoa viver verdadeiramente, não é bastante afirmar as proposições corretas. Mas, ao contrário: o vivente

deve, assaz, consentir que as suas convicções possam transformar a sua vida (superando o desespero, observando o amor e buscando a repetição).

E Kierkegaard usa exemplos religiosos para fazer valer o seu ponto de vista, todavia, é possível servirmo-nos de exemplos não religiosos também, e, tal como fizera Stephen Evans, que nos parece apropriado ao nosso momento histórico, suponhamos que é mesmo verdade que o aquecimento do globo decorre da atividade humana. Assim pensando, defendemos que todos deveriam cortar ou racionalizar o uso de combustíveis fósseis, fomentar e empregar outros meios de energia e, claro, envidar esforços para reduzir os gases poluentes e, consequentemente, o chamado "efeito estufa". Entretanto, é certo, não basta acreditar no que é correto se, de nenhum modo, as nossas ações, os nossos comportamentos, não mudam de maneira adequada. Enfim, as crenças, verdadeiras e/ou objetivas, não são suficientes para dispor de outro modo (mais genuíno) as nossas atitudes.

> Suponha, por um momento, que a verdade sobre a vida humana é que o melhor tipo de vida é aquele dedicado à compaixão e ao serviço caritativo aos outros. Além disto, imagine um indivíduo que passou a acreditar, talvez lendo Nietzsche ou Ayn Rand, que a compaixão é de fato um vício, e que as pessoas verdadeiramente éticas preocupam-se apenas consigo próprias. E que, apesar desta crença objetivamente errada, é possível a esta pessoa responder com certa compaixão genuína e amor ao ser confrontada com o sofrimento humano real. Seja qual for a verdade ética e religiosa final, as pessoas humanas podem ser melhores – ou piores – do que suas teorias (EVANS, 1990, p. 61).

O relacionar-se do humano consigo mesmo, relação que é constituinte do eu, é tomado pelo desespero, categoria na qual o homem se encontra, porque dissipou-se vagando de possibilidade após possibilidade, de discordância após discordância ou de síntese após síntese, sem deter-se em nenhuma ou ainda porque vazaram completamente as suas reduzidas possibilidades, ou porque o seu futuro soçobrou-se e desvairou-se diante dele. Por este motivo, o desespero é (também) a doença mortal, porque faz do eu um doente de morte, faz o desesperado desconhecer-se a si mesmo e incapaz de reconhecer o seu estado de desesperação sem, contudo, abstrair-se de desesperar. E o desespero ignorado é, segundo Kierkegaard, a espécie de desespero mais amiúde, aquela que mais aferra o desesperado e que o leva, ao mesmo tempo, ao desvario e ao erro, assim sendo

> a ignorância está de tal modo longe de o destruir ou de não transformá-lo em não desespero que, pelo contrário, ela pode ser a forma que mais riscos contém. Na ignorância, o desesperado está de certo modo garantido, mas para seu mal, contra a consciência, isto é, está sem apelo nas garras do

> desespero. […] Mas, precisamente, esta inconsciência é o desespero, que seja uma extinção de todo o espírito, uma simples vida vegetativa, que seja uma vida múltipla, cuja base, contudo, continua a ser desespero. Aqui, como na tuberculose, é quando o desesperado está melhor e melhor se sente, quando pode dar a impressão de uma saúde florescente, que o mal é mais agudo (KIERKEGAARD, 2010, p. 63).

E aquele que sofre a tuberculose é como quem se agita numa autocontradição extrema e exaspera-se na dúvida de que o mundo parece brincar consigo. E este é o lugar onde a repetição torna-se uma necessidade, o problema que ele traz não é nada mais ou nada menos que a repetição, mas a repetição é e continua a ser uma transcendência, ser capaz de elevar-se acima de si mesmo – movimento que a repetição demanda e que é o deslocamento necessário para ir do ético ao religioso, isto é, aprofundar/concretizar em si mesmo a vida virtuosa e o exercício da virtude, que em Kierkegaard significa contribuir com o projeto de Deus, que não conhece outra esfera senão a ética e, quiçá, uma deriva para a memória; posto que as narrativas e as afirmações de cunho existencial em Kierkegaard nos concitam a experiências de autenticidade que prezam pela a vida, pela solidariedade e pelo comprometimento com o que é justo. Aqui, a memória é um dispositivo não de armazenamento, mas, principalmente, de celebração: "Que viva o voo do pensamento, que viva o perigo da vida ao serviço da ideia", sublinha Kierkegaard, "que viva a carência em pleno combate, que viva o júbilo festivo da vitória, que viva a dança no turbilhão do infinito, que viva o movimento das vagas que me lança para lá das estrelas (KIERKEGAARD, 2009, p. 131-133).

Finalmente, a asseveração que Kierkegaard nos oferece da subjetividade, do desespero como desafio e da repetição como existência autêntica propõe, no fim de tudo, não só uma fenomenologia da existência, mas também uma poética do existir que, como tal, nos fala da vida como uma obra de arte. Com efeito, o dinamarquês nos diz que a poética tem uma dialética que imita a repetição e, assim, torna-se poeta aquele que alcança a singularidade, porque encontrou a força da palavra poética no mistério da existência humana e fez dela o seu poema ou cântico de louvor. E isto representa a alegria poética, segundo ele; alegria que se funda incontestavelmente "numa disposição religiosa que contudo permanece uma interioridade [porque] conserva uma disposição religiosa como se fosse um segredo que não consegue explicar, enquanto este segredo o ajuda a explicar poeticamente a realidade" (KIERKEGAARD, 2009, p. 139); enfim, trata-se de uma disposição que pretende dissipar a falsidade das ilusões perspectivas e dos prazeres efêmeros que levam a perder o que realmente importa ou, melhor: que levam a perder a memória do que realmente importa para si mesmo. Afinal, Spinoza (2010) não nos disse, com aquela história sobre o poeta espanhol que sofreu

amnesia, que a memória tem um papel determinante na identidade pessoal de cada um? Kierkegaard, claro, diria na subjetividade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, T. W. **Kierkegaard**: construção do estético. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

ALMEIDA, J. M. Kierkegaard: pensador da existência. Existência e Arte, **Revista Eletrônica do Grupo PET**. Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei, ano III, número III, jan-dez de 2007.

_____. **Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas**. Vitória Conquista: Edições UESB, 2009.

_____. Assimetria ética em Kierkegaard como fundamento da segunda-ética. *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina, vol. 2, nº 4, p. 102-127, 2011.

_____. **A educação em Kierkegaard e Paulo Freire**: por uma educação ético-existencial. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2013.

_____.; VALLS, A. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

ANDRADE, C. D. **Poesia completa**. 3. ed., 1ª reimp. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

ASSIS, M. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

BENJAMIN, W. "Teses sobre o conceito da história, 1940". In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232. Obras escolhidas, vol. 1.

BERGSON, H. **Matéria e memória**. 4. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BOMFIM, M. **A América Latina**: males de origem [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAMUS, A. "Anverso y reverso". In:_____. **Obras completas**. Guadalajara/México: Aguilar, 1962.

CORREIA, J. A. "Terra ingrata". In: _____. **Contos e novelas I**. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional, 2007.

CROCE, Benedetto. **A história, pensamento e ação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 1999.

DEWEY, J. **Reconstruction in philosophy.** Boston: Beacon Press, 1948.

EVANS, C. S. **Kierkegaard, an introduction**. New York: Cambridge University Press, 1990.

FABRO, C. Faith and Reason in Kierkegaard's Dialectic. In: JOHNSON, H.**A Kierkegaard critique.** New York: Harper & Brothers Publishers, 1962. p. 156-206.

FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006.

FERRATER-MORA, J. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyala, 2000.

FERREIRA, J. P. O Judeu Errante: materialidade da lenda. **Revista Olhar**. Universidade Federal de São Carlos, nº 3, ano 2, jun. 2000.

FERRO, N. **Adquirir sua alma na paciência**. Évora: Edições 1094, 2007.

FREUD, S. Carta 52. In: _____. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1986.

_____. Mecanismo psíquico do esquecimento. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. volume 3, p. 315.

_____. O mal-estar na civilização. In:_____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud,**
Vol. XXI, p. 65-148. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

GIMENES DE PAULA, M. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos, de S. Kierkegaard. **Filosofia Unissinos**. São Leopoldo/RS, nº 6, ano XIII, 2005, p. 369-371.

_____. A repetição e o instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos. **Artefilosofia**, Ouro Preto, nº 4, jan.2008, p. 63-74.

GOLOB, J. **In search of authenticity**. London: Routledge, 1995.

GONDAR, J. **Os tempos de Freud**. Tese de Doutorado. Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1993.

HABERMAS, J. Crítica conscientizante ou salvadora: a atualidade de Walter Benjamin. In: ROUANET, S. P. & FREITAG, B. **Habermas**: sociologia. São Paulo: Ática, 1980. p. 169-206.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HANSEN, J. A. "Eu nos falará sempre". In: BECKETT, S. **O inominável**. São Paulo: Globo, 2009, p. 7-26.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. "Care as the being of Da-sein". In: _____. **Philosophical and political writings**. New York, USA: The Continuum International Publishing Group, 2006 (p. 180-198).

HOBSBAWM, E. A situação da classe trabalhadora na Inglaterra. In: _____. **Como mudar o mundo**: Marx e o marxismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOWLAND, J. A ironia a serviço do trabalho de parteira espiritual. **IHU On-line, Revista do Instituto Humanitas Unissinos**. São Leopoldo/RS, nº 418, ano XIII, 2013, p. 30-32.

JAPIASSU, H. & MARCONDES, D. **Dicionário de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JUSTO, J. M. Introdução. In: KIERKEGAARD, S. A. **A repetição**. Lisboa: Relógio D´Água, 2009.

KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um sedutor**; Temor e tremor*;* O desespero humano. São Paulo: Nova Cultural, 1974.

_____. **The Sickness unto Death**: a christhian psicological exposition for upbilding and awakening. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

_____. **Conceito de ansiedade**. Espasa Calpe, Cidade do México, 1983.

_____. **Fear and trembling/Repetition**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983.

_____. **Either/Or**: Part II. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

_____. **Diário de um sedutor**; Temor e tremor; O desespero humano. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores).

_____. **Temor e tremor**. Editora Nacional, Madrid, 1990.

_____. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

_____. **Concluding unscientific postscript to Philosophical Fragments**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

_____. **O matrimônio**. Editorial Psy: Campinas, 1994.

_____. **The essential Kierkegaard.** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

_____. **A repetição**. Lisboa: Relógio D´Água, 2009.

_____. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Vozes, 2010a.

_____. **O desespero humano (A doença mortal)**. São Paulo: Editora da UNESP, 2010b.

_____. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de Joao Clímacus**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Ou-ou, um fragmento de vida**. Portugal/Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013a. Primeira parte.

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2013b (vol. I).

_____. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 2013c. Coleção Vozes de Bolso.

_____. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Petrópolis: Vozes, 2013d.

KOSTELANETZ, R. **Conversing with John Cage**. New York: Routledge, 2003.

LÉVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a subjetividade. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **De Deus que vem à idéia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LIPECTOR, C. **Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres**. São Paulo: Record, 1998.

MAISTRE, J. **Las velada de S. Petersburgo, o dialogos sobre el gobierno temporal da la providencia**. Valencia: Imprensa de J. Gimeno, 1832.

MACINTYRE, A. **Depois da virtude**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

_____. **After virtue**. 3. ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

MASI, G. Il significato cristiano dell'amore in Kierkegaard.In: _____.**Studi kierkegaardiani**. Brescia: Morcelliana, 1957.

MASSIN, J. **História da música ocidental**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

MENESES, U. B. A crise da memória, história e documento: reflexões para um tempo de transformações. In: SILVA, Z. L. **Arquivos, patrimônio e memória**: trajetória e perspectivas. São Paulo: UNESP, 1999. p. 11-29.

MOTA, L. T. O silêncio do dândi romeno. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 12 fev. 1995. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/2/12/mais!/9.html>. Acesso em: 10 out. 2014.

NIETZSCHE, F. **O anti-cristo**. Lisboa: Edições Integral, 1992.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, PUC-SP, nº. 10, dez. 1993.

PECORARO, R. **Cioran, a filosofia em chamas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PESSOA, F. **O livro do desassossego**. São Paulo: Montecristo Editora, 2012.

_____. **Poemas de Álvaro de Campos**. São Paulo: Saraiva, 2013.

PINZETTA, I. A nova repetição como movimento para frente: a nova categoria kierkegaardiana. In: REDYSON, D et al. **Soren Kierkegaard no Brasil**: festschrift em homenagem a Alvaro Valls. Joao Pessoa: Ideia, 2007. p. 107-118.

PIVA, P. J. L. Fisiologia e filosofia em Emil Cioran. **Integração. I Encontro de Filosofia Francesa Contemporânea**, FFLCH-USP, no 44, 2006, p. 59-64.

PLATÃO. **Diálogos**: O banquete; Fédon; Sofista; Político; Mênon. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLUTARCO. "POMPEYO". In: _____. **Vidas paralelas**. Madrid: Editorial Gredos, 2007 (vol. VI).

POLITIS, H. Um pensamento contra os falsos sábios e sofistas. **IHU On-line, Revista do Instituto Humanitas Unissinos**. São Leopoldo/RS, nº 418, ano XIII, 2013, p. 08-14.

PONDE, L. F. Meu irmão Kierkegaard. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, p. E14, 13 jun. 2011.

PROTASIO, M. M. "Repetição, de Soren Kierkegaard, o conflito estético-ético". In: **I Simpósio de Psicologia Fenomenológico-Existencial**, 2008, Belo Horizonte: Fundação Guimarães Rosa, 2008. p. 33-42.

REDYSON, D. Kierkegaard e Cioran: melancolia e pessimismo filosófico. **Cadernos de Filosofia**. UFS. Aracaju, v. 7, 2010, p. 17-26.

_____. **Cioran e a filosofia negativa**: homenagem ao centenário de nascimento. Rio de Janeiro: Sulina, 2011.

RICOUER, P. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

ROUANET, S. P. Adorno e Kierkegaard. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 27, n. 79, p. 147-156, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142013000300011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 09 jan. 2016.

ROOS, J. **Tornar-se cristão**: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.

_____. Kierkegaard e a análise do desespero entre o indivíduo e a sociedade. In: **Controvérsia**. São Leopoldo/RS, Vol. 5, 2010, n° 3, p. 08-18.

ROSSET, C. **Lógica do pior**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SAMPAIO, L. C. F. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard**: continuidade ou ruptura? 2010. 180 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

SADIE, S. **Dicionário Grove de música**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **El existencialismo es un humanismo**. Barcelona, España: Edhasa, 2009.

SCHMIDT, B. B. Entre a filosofia e a sociologia: matrizes teóricas das discussões atuais sobre história e memória. **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 85-97, jun. 2006.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Unesp, 2005.

SEIXAS, J. A. Halbwachs e a memória-reconstrução do passado: memória coletiva e história. **História**, São Paulo, EDUNESP, nº. 20, 2002.

SPINOZA. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

TERDIMAN, R. **Present past**: modernity and the memory crisis. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

THOMAS-QUILICHINI, J. **Dicionário de psicanálise**: Freud e Lacan. Salvador: Ágalma, 1997.

THOMPSON, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: _____. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VALLS, A. M. Testemunhos da presença de Kierkegaard em Adorno. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, vol. 12, nº 23, jan-jun. 1998, p. 197-219.

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

_____. Posfácio. In: Kierkegaard. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Vozes, 2010. pp. 173-179.

_____. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. **O crucificado encontra Dionísio**: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche. Petrópolis: Vozes, 2013.

VELOSO, C. Dom de iludir. In: _____ **Totalmente demais**. Polygram, 1986. CD. FX 11.

VERAS, R.; VERAS, R. Notas sobre a filosofia da sensibilidade em Ponty e Cioran. ***Revista* Reflexões**. Fortaleza, CE, ano 3, nº 5, jul-dez de 2014, p. 99-106.

VERGOTE, H. B. **Sens et répétition**: essai sur l'ironie kierkegaardienne. Paris: Cerf/Orante, 1982.

WICKHAM, C. **Memória social**. Lisboa: Teorema, 1994.

WILDE, O. **The uncensored picture of Dorian Gray**. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical investigations**. 3. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

WOLFF, F. **Sócrates**. São Paulo: Brasiliense: 1982.