

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DISSERTAÇÃO

**IPSEIDADE E FÉ EM KIERKEGAARD: MOVIMENTO
IDENTITÁRIO DE PLENIFICAÇÃO ONTOLÓGICA**

ISAAC BRUNO DA SILVA NERY

2019



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**IPSEIDADE E FÉ EM KIERKEGAARD: MOVIMENTO
IDENTITÁRIO DE PLENIFICAÇÃO ONTOLÓGICA**

ISAAC BRUNO DA SILVA NERY

Sob a Orientação do Professor

Affonso Henrique Vieira da Costa

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia.

Seropédica, RJ
2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

N443i Nery, Isaac Bruno da Silva, 22/08/1987-
Ipseidade e fé em Kierkegaard: movimento
identitário de plenificação ontológica / Isaac Bruno da
Silva Nery. - Nova Iguaçu, 2019.
67 f.

Orientadora: Affonso Henrique Vieira da Costa.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2019.

1. Fé. 2. Ipseidade. 3. Alteridade. 4. Reduplicação
. 5. Ética. I. Costa, Affonso Henrique Vieira da ,
1966-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Filosofia III.
Título.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ISAAC BRUNO DA SILVA NERY

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 27/08/2019

Affonso Henrique Vieira da Costa. (Doutor) - UFRRJ
(Orientador)

Francisco José dias de Moraes. (Doutor) - UFRRJ

Écio Elvis Pisetta. (Doutor) - UNIRIO

“Minha tarefa é socrática. Ela consiste em revisar a noção do ser-cristão: não digo que sou um cristão [...], mas posso mostrar que os outros o são menos do que eu. A “cristandade” está mergulhada em um abismo de sofística bem pior que o que florescia na Grécia no tempo dos sofistas. Estas legiões de pastores e docentes cristãos: tão sofistas que, seguindo o que é próprio do antigo sofista, ganham o pão fazendo as pessoas, que não compreendem nada, presumir que sabem algo, fazendo desta massa o tribunal que decide o que é a verdade e o que é cristianismo.”

(Kierkegaard. *Attack Upon Christendom*, p. 283)

AGRADECIMENTOS

À minha maravilhosa esposa Daiane da Silva Pacheco Nery pelo suporte e por sempre partilhar de todos os momentos junto a mim (Te amo, Dai!).

Aos meus pais Cristina da Silva Nery e Marcos Soares Nery por terem me educado no caminho da fé (Amo vocês).

Ao meu orientador Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa por ter acreditado no meu trabalho e ter me possibilitado criar como livre-pensador.

Ao Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), a qual esta obra é devedora de suas excelentes aulas.

A todos os professores e alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Estado do Rio de Janeiro (PPGFIL - UFRRJ) pelo acolhimento e dedicação ao fazer filosófico.

RESUMO

NERY, Isaac Bruno da Silva. **Iipseidade e Fé em Kierkegaard: movimento identitário de plenificação ontológica**. 2019. 67 p. Dissertação. (Mestrado em Filosofia, Subjetividade, Ética e Política). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

A proposta norteadora da presente dissertação é assinalar a relação entre os conceitos de ipseidade e fé no pensamento de Søren Kierkegaard. Pressupomos que a originalidade de um tipo existencial está em jogo, onde tal existente só pode se dar, de modo pleno, no modo de ser da fé. Kierkegaard pensa o ser humano como um *eu/self* existencial – uma estrutura relacional em devir. Sua identidade (identidade-ipse) é extraposta. O existente humano é este ser que tem sua possibilidade de ser enraizada em Deus. Ser humano é carente de *si mesmo*. Ele possui a divina *tarefa* de tornar-se pleno: conquistar sua *ipseidade*. Destarte, objetivamos assinalar que a temática da fé, pensada como movimento de articulação existencial, expõe-se como a instância ontológica que responde pela gênese de um sentido existencial onde o ser humano torna-se *si mesmo*. Concomitantemente, o eixo central da presente reflexão propõe evidenciar o modo como o *indivíduo* é pensado através da relação Eu-Deus-Outro. Isso porque, o filósofo concebe uma alteridade ética onde o *outro* é constitutivo do *self*, a partir de uma interpelação divina.

Palavras-chave: Fé, Ipseidade, Reduplicação, Alteridade, Ética.

ABSTRACT

NERY, Isaac Bruno da Silva. **Ipseity and Faith in Kierkegaard: identity movement of ontological plenification**. 2019. 67 p. Dissertation. (Master Science in Philosophy, Subjectivities, Ethics and Politics). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

The guiding proposal of this dissertation is to point out the relation between the concepts of ipseity and faith in the thought of Søren Kierkegaard. We assume that the originality of an existential type is at stake, where such an existential type can only exist, fully, in the way of being of faith. Kierkegaard thinks the human being as an existential *self* - a relational structure in becoming. Your identity (ipse-identity) is extrapolated. The existing human is this being that has its possibility of being rooted in God. Being human is lacking in *himself*. He has the divine task of becoming what he is: conquering his ipseity. Thus, we aim to point out that the thematic of faith, thought of as an existential articulation movement, is exposed as the ontological instance that responds by the genesis of an existential sense where the human being becomes himself. Concomitantly, the central axis of the present reflection proposes to highlight the way in which the individual is thought through the I-God-Other relationship. This is because, the philosopher conceives an ethical alterity where the *other* is constitutive of the *self*, from a divine interpellation.

Keywords: Faith, Ipseity, Reduplication, Alterity, Ethic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 A IPSEIDADE HUMANA	13
1. 1 A estrutura do existente humano	14
1. 2 O <i>Torna-se</i> reside na liberdade	16
1. 2. 1 Liberdade e verdade	18
1. 3 Identidade extraposta	19
1. 3. 1 Necessidade existencial	20
1. 3. 2 O <i>self</i> está fundado no transcendente	22
1. 3. 3 Desespero: pecado	24
2 O MOVIMENTO DA FÉ: ABSURDO COMO EIXO DE SIGNIFICATIVIDADE TRANSRACIONAL	27
2.1 O paradoxo da fé	28
2.2 Resignação infinita: a consciência eterna	30
2.3 Categoria do absurdo	33
3. FINITUDE E EXISTÊNCIA: A ALTERIDADE ÉTICA DO AMOR AO PRÓXIMO	38
3. 1 Deus como determinação intermediária	39
3. 1. 1 Existir em Deus: diante de Deus	40
3. 1. 2 Deus educador	41
3. 2 O conceito de amor	43
3. 2.1 Amor é questão de consciência	43
3. 2. 2 Amor natural x amor de abnegação	45
3. 2. 3 O amor é infinito	47
3. 2. 4 O Teu e o Meu: o amor é desinteressado	48
3. 3 O conceito de próximo	50
3. 3. 1 O próximo é o igual	51
3. 3. 2 Tornar-se o próximo	53
3. 4 A Tarefa ética	54
3. 4. 1 Exigência absoluta	55
3. 4. 2 Reduplicação	57
CONCLUSÃO	61
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	64

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento da presente obra dissertativa se dá na tentativa de apresentar o modo como o filósofo Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) pensa o existente humano. O que está em jogo é, portanto, a originalidade de um tipo existencial – um modo de ser caracterizado pela ipseidade, que aqui não está dada de antemão; ela se conquista. A concepção de ipseidade humana, compreendido propriamente como um modelo identitário, identidade-ipse, livra a questão da subjetividade da necessidade de uma ontologia da substância. Destarte, o conceito kierkegaardiano de *tornar-se* é evidenciado como espaço identitário de plenificação ontológica.

No primeiro capítulo da pesquisa, a investigação expõe a constituição do existente humano, tal como Kierkegaard apresenta na obra *O Desespero Humano (Doença até à Morte)*, de 1849, a saber, como uma síntese de elementos opostos: um *self*. Sendo assim, seguindo a orientação dos autores Michelle Kosch¹ e John W. Elrod², aqui, objetivamos definir as características estruturais que implicam a inter-relação complexa entre as categorias *possibilidade/liberdade* e sua limitação na ação humana – a *necessidade*, ou, em outras palavras, as fronteiras interiores do ser humano. Nesse sentido, nesse primeiro momento, é fundamental a compreensão da relação essencial estabelecida entre o conceito de *liberdade* e a positivação do *espírito*.

Para Kierkegaard, o existente humano, entendido como um *eu/self*, não é acabado, está em devir. Esse devir existencial é conceituado pelo termo *torna-se*. Tal pressupõe a *liberdade*. O pensador entende existência como um exercício da *liberdade*; contudo, ela é apresentada como um polo dentro de uma dinâmica existencial. *Liberdade* está associada ao que vem a ser na existência, o que passa a existir como atualidade, ou melhor, como realidade. Tornar-se *self* é um vir-a-ser no tempo – é concretizar-se. Kierkegaard compreende a *liberdade* como algo real. Se liberdade é real, todo ser humano é um agente histórico. Ou seja, o homem é uma “causa primeira” dos acontecimentos mundo³ e é aquilo que escolhe tornar-se. Ele é o responsável pelo seu próprio ser e por todos os desdobramentos que derivam desse ser. Nesse sentido, Kierkegaard vai estabelecer a *liberdade* no cerne do que passa a existir. Em outras palavras, no ser humano, *liberdade* é caracteristicamente uma responsabilidade criativa –

¹ KOSCH, 2006, p. 200.

² ELROD, 1975, p. 54.

³ KIERKEGAARD, 1962, p. 90.

porque cria ontologicamente aquilo que escolhe. A efetivação da escolha configura a positivação do *espírito*.

Desse modo, nesse momento ainda versa assinalar que a conceituação do *self* implica compreender que a totalidade da estrutura está relacionada a um outro como base⁴, ou seja, ela é extraposta. Kierkegaard afirma que tal relação que se auto reflete deve ter sido estabelecida por ela mesma ou existe um outro ente que a estabeleceu. A primeira hipótese não se sustenta, pois Kierkegaard aponta o *desespero* do ser humano de querer ser *si mesmo*, de modo que, se a relação fosse estabelecida por ela própria, o ser humano não sofreria o *desespero*. O sintoma do *desespero* fundamenta a tese de que o *si mesmo* foi estabelecido por um ente exterior. O *outro* com quem o ser humano se relaciona é Deus. A noção kierkegaardiana de Deus corresponde àquilo que se apresenta ao sujeito na esfera religiosa – como predicado do religioso. Deus é uma forma peculiar de determinação que unifica os demais elementos da síntese. Ele inscreve-se como uma interpelação religiosa que se sinaliza no lugar daquilo para onde aponta o referido *desespero*. Destarte, é possível afirmar que Deus aparece como uma “determinação intermediária” no interior da estrutura do existente e o *desespero* sinaliza uma sede de sentido existencial. Kierkegaard coloca o *desespero* a nível universal. Toda humanidade está em *desespero*⁵. Assim, o *desespero* se manifesta como um sintoma existencial da necessidade do ser humano positivar-se como *espírito*. Com efeito, essa *necessidade* traduz-se, portanto, como precisão, carência, élan vital do espírito no sentido de sua positivação.

No segundo capítulo, a partir da obra *Temor e Tremor*, de 1843, observamos que o pensador dinamarquês apresenta o *movimento da fé* como oposto do estar em *desespero*⁶. Ou seja, a fórmula que traduz o conceito de fé é a mesma fórmula para a cura do *desespero*. O voltar-se para o *Eterno* recebe o nome de fé. Para um entendimento mais profícuo sobre tal temática coube analisarmos o conceito de fé a partir da perspectiva do *absurdo como eixo de significatividade transracional*. É justamente a categoria do absurdo que permitirá Kierkegaard oferecer uma chave hermenêutica para a interpretação do fenômeno da fé – que se apresenta como verdade subjetiva do existente.

⁴ ELROD, 1975, p 30.

⁵ KIERKEGAARD, 1978, p. 282.

⁶ ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão. O paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Soren Kierkegaard*. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007, p. 163.

No movimento da fé, o momento que é anterior à fé: “movimento do infinito” é a tarefa do indivíduo de realizar a *resignação infinita*, que se configura como a instância que reúne as condições necessárias para um salto existencial. A *resignação infinita* se efetua concretamente em dois movimentos, sem o quê a fé não se dá, a saber: o abandono da finitude e a retomada da finitude. O primeiro movimento está relacionado com a capacidade do indivíduo de renunciar o finito em favor do infinito. É um movimento que o indivíduo realiza sozinho e seus motivos são incomensuráveis com a realidade, o que revela um desprendimento total com o geral, ou seja, seu ato não encontra legitimação na moralidade universal. Tal interiorização é um aprofundar-se em si próprio, mergulhando em profunda subjetividade⁷ – comprometendo, ou melhor, superando, por sua vez, a instância da moralidade.

Justamente nesse sentido, o trabalho demonstra o modo como a categoria do absurdo, tal como explanada por Kierkegaard, assinala um horizonte de compreensão transracional. Assim, fez-se necessário evidenciar que o movimento da fé, onde a *resignação infinita* se apresenta como um processo de interiorização, é o lugar onde o indivíduo recebe consciência do seu valor eterno. Esta chamada *consciência eterna* é a concepção de um vínculo sagrado que cinge a humanidade, que se realiza dentro de um relacionamento absoluto com o Absoluto – isto é: uma nova construção de sentido que tem um valor eterno para o indivíduo. Aqui, importa salientar que o pensador delimita os limites da razão humana e sustenta que ela, por si só, não pode alcançar uma conceituação de Deus, senão o concebendo, precisamente, como aquilo que é desconhecido: o que se choca contra a inteligência. Com efeito, contrário à concepção de fé-objetiva – uma soma de proposições –, Kierkegaard pensa a fé como um absurdo para a inteligência. Isso porque a fé lança o sujeito para uma dimensão que, para a razão, parece contraditória, porém ela é paradoxal. O que o pensador caracteriza como “paradoxo da fé” é tomado como absurdo quando é analisado pelas vias lógicas da razão. A fé não está, portanto, atrelada à capacidade intelectual, mas sim à subjetividade. O pensamento especulativo não pode explicá-la. Ela é um absurdo para a inteligência. Há, evidentemente, nesse contexto, um embate entre paradoxo e inteligência. A fé é este espaço de articulação existencial a qual o absurdo é o seu objeto – nas palavras do filósofo: “tal não faz parte do cálculo humano”. Nesse contexto, a categoria do absurdo assinala uma plenitude transracional onde o indivíduo é tido como um tipo existencial que, além de suspende o poder prescritivo

⁷ *Ibidem*, p.196.

da universalidade das normas racionais, sobretudo as leis morais, recebe sentido existencial: ressignificação do finito. Destarte, é possível afirmar que a categoria do absurdo não apenas aponta para a delimitação da racionalidade, mas, também, assinala a possibilidade de seu “ultrapassamento”⁸.

Para consumir tal proposta, o terceiro capítulo da pesquisa desenvolve-se na tentativa de evidenciar que a estrutura existencial humana, cunhada por Kierkegaard, que é essencialmente uma processualidade relacional, pode ser observada a partir da relação eu-Deus-outro.

A concepção cristã do “dever de amar ao próximo”, trabalhada em *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discurso*, de 1847, é, no pensamento kierkegaardiano, o horizonte para compreensão da alteridade como uma determinação da síntese, fornecendo justamente a exigência necessária ao *eu* correlato dessa relação, que conquista nesse processo sua ipseidade. O *próximo* kierkegaardiano “é o que os pensadores chamariam de o Outro”⁹ – a alteridade. O conceito de *próximo* é compreendido como uma *determinação*¹⁰. Com efeito, o *próximo* é uma determinação ideal que se dá a partir da síntese constitutiva do *self*.

O pensador dinamarquês afirma que “o conceito de ‘próximo’ é propriamente a reduplicação da tua própria identidade”¹¹. Diz, ainda: “o *eu* nada tem a significar se ele não se torna o tu”¹². Destarte, as relações humanas se constituem como condição sinônima da ética¹³. Ao estabelecer o compromisso de construir uma existência autêntica, Kierkegaard concebe que ela só se realiza concretamente por meio da relação que se reduplica a partir de si mesma. Nesse sentido, a última parte da pesquisa tem como proposta demonstrar que o conceito de *reduplicação* corresponde ao processo de interiorização que exprime a relação das determinações heterogêneas da síntese numa unidade real. A *reduplicação* compreende a *verdade subjetiva*¹⁴ da relação do amor ao próximo para além das categorias objetivas do pensamento. Há *reduplicação* quando o sujeito passa a ser aquilo que se compreende – ou

⁸ Cf. CABRAL, p. 619.

⁹ *Ibidem*, p.36.

¹⁰ KIERKEGAARD, 2005, p.36.

¹¹ *Ibidem*, p.36.

¹² *Ibidem*, p.113.

¹³ Trabalhada na *Obras do amor* como uma segunda ética. Não sob o aspecto da metafísica e nem da lógica, mas estabelecida sob a dogmática do mandamento cristão.

¹⁴ No entendimento de Kierkegaard, verdade é a transformação do sujeito em si mesmo. É através da reduplicação que o indivíduo concretiza com sua ação a própria verdade, no testemunho, na coerência entre a norma e o valor. E ainda, a verdade é propriamente interiorização e não um sistema de proposições dogmáticas.

seja, uma efetiva expressão do si próprio no mundo. É justamente o complemento do mandamento cristão do amor ao próximo, o “como a ti mesmo”, que corrobora à *reduplicação* do *si mesmo*. Sendo assim, o *próximo* não é um segundo-*eu*, mas um *primeiro-tu* – o não-*eu* –, a superação do egoístico centrado no *eu* – a diferença como espaço da ipseidade. O conteúdo reduplicável abarca, portanto, toda a exterioridade em toda a sua plenitude e com todas as suas mutações. Para tanto, não pode haver uma predileção ao cumprir-se o dever de amar: o próximo é o diferente e corresponde a todos os outros¹⁵.

¹⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2005, p.37.

1 A IPSEIDADE HUMANA

Kierkegaard observa o *self* humano como sendo estruturalmente dinâmico e relacional – o *self* deriva sua identidade da relação. Isto é, o núcleo mais profundo da sua identidade-ipse, ou, como preferimos, ipseidade humana, se dá na positivação da relação. Kierkegaard não utiliza o termo “ipseidade”. A expressão *ipse*, de origem latina, assinala em sua significação: “eu mesmo, de seu modo próprio”¹⁶. Designa o caráter do ser humano como sujeito à sua existência. Ao dizer que o *self* humano tem o aspecto (rostro) de *ipseidade* objetivamos acentuar o caráter de um tipo existencial singular – tal como Kierkegaard utiliza o termo “en Enkelt” (o singular) para expressar o indivíduo.

A ipseidade humana não está dada de antemão. Aqui a concepção do modelo de identidade-ipse pretende livrar a subjetividade da recorrência da ontologia da substância. Entender identidade como ipseidade significar compreender que ela não é um substrato, mas a manutenção da pessoa que cumpre com sua determinação. O *self* é sempre um poder ser; não há base identitária substancial. Contudo, Kierkegaard afirma que o *self* “tornar-se o que se é”, em um certo sentido, o *self* é realidade substancial, uma entidade criada por Deus. É algo que eu sou. Um tipo único de ente que, por sua vez, é um composto paradoxal de *possibilidade* e conquista de si¹⁷.

A identidade do *self* é definida através do seu devir¹⁸. A ipseidade é como o resultado final da autoconstituição que se dá no processo relacional. Segundo Ribeiro, a “Iipseidade torna o sujeito, ontologicamente e cronologicamente, uma pessoa”¹⁹. Ele afirma, ainda, que “O conceito de ipseidade pode ser explicado como processo, por um desses princípios, isto é, na sua relação de contorno e fronteira “dentro” da pessoa e na sua relação com o mundo, pois pensamos ipseidade sempre como relacional e processual no mundo”²⁰.

Nesse mesmo sentido, quando Kierkegaard fala de *indivíduo* ele se refere a um ser singular na existência – aquele que possui identidade-ipse; diferentemente de identidade como expressão da generalidade. Ele pensa o indivíduo humano como uma categoria em si relacional. Isso significa que o *si mesmo* envolve uma processualidade: um processo de

¹⁶ Saraiva, F. R. dos Santos. **Novíssimo dicionário Latino-português**. 2000. p. 636. Faria 1962. p. 526 – 527.

¹⁷ EVANS, 2006, p. 50.

¹⁸ *Ibidem*, p. 168.

¹⁹ RIBEIRO, 2005, p. 200.

²⁰ *Ibidem*, p. 186.

tornar-se *si mesmo*. Assim, o filósofo entende a existência como uma *tarefa* – a *tarefa* de desenvolver aquilo que está dado. Tornar-se *si mesmo* é precisamente “tornar-se aquilo que se é” – inclui potencialidades que devem ser atualizadas para tornar-se plenamente. Desse modo, o existente não se refere a um tipo de substância, mas designa algo como possuindo um certo status normativo²¹. Com isso, existência é torna-se indivíduo singular, onde o existente está sempre em devir. É justamente nesse sentido que Kierkegaard entende o ser humano enquanto “determinado como espírito”²².

1. 1 A Estrutura do existente humano

A antropologia existencial kierkegaardiana tem como mola propulsora a ideia fundamental de que a constituição identitária do ser humano é determinada por um processo dialético interno relacional. É possível dizer que a essência do ser humano, à vista de Kierkegaard, é caracterizada por uma construção existencialmente autônoma *a posteriori*. Isso porque, para nosso filósofo, o ser humano é visto como um indivíduo que carece de completude – ele não está no seu aspecto existencial pleno, isto é, ainda não existe como *self*: um *eu* existencial.

Tal completude se efetiva na singularidade mais própria do indivíduo. O desenho desta estrutura existencial pode ser caracteristicamente encontrado na obra *O Desespero Humano*, escrita em 1849. Nela, Kierkegaard, utilizando o pseudônimo Anti-Climacus, descreve uma estrutura existencial do ser humano. Ele apresenta o ser humano como um composto de dois elementos opostos que se relacionam entre si. “Kierkegaard observa claramente o *self* como sendo dinâmico e relacional”²³. Isto é, a psique humana tem um estado “inicialmente” estruturado e uma potencialidade para desenvolver-se. Logo no início da referida obra, o filósofo expõe:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o que é o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece a qualquer coisa de alheio 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

²¹ EVANS, 2009, p. 51.

²² KIERKEGAARD, 1972, p. 265.

²³ WATKIN, 2001, p. 248.

conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. O homem é uma síntese de infinito e finito, de temporal e eterno, de liberdade e necessidade, em suma, uma síntese. A síntese é uma relação entre dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda²⁴.

Kierkegaard pensa o existente humano como uma síntese de elementos opostos. Em seguida, mais à frente no texto, o filósofo salienta que nessa relação de dois termos, a própria relação aparece como um terceiro elemento dessa estrutura, sendo, no entanto, um elemento negativo e independente dos outros. E, desse modo, para tornar-se um *self*, os elementos que constituem a síntese devem, necessariamente, se relacionar com a própria síntese. Ou seja, a síntese pela qual o ser humano é formado “deve” relacionar-se consigo mesma.

Desse modo, o existente humano é uma categoria em si relacional. Isso significa que o *self* é caracteristicamente uma processualidade: um processo de tornar-se *si mesmo*. Com efeito, quando o pensador salienta o “dever de relacionar-se”, ele assinala a existência como *tarefa* – uma “determinação” de desenvolver aquilo que está dado, pois tornar-se *si mesmo* é precisamente “tornar-se aquilo que se é”. Desse modo, o existente não se refere a um tipo de substância, mas designa algo como possuindo um certo status normativo²⁵. Ora, a existência humana flui em direção ao torna-se singular, onde o existente está sempre em devir. É justamente nesse sentido que Kierkegaard entende o ser humano enquanto “determinado como espírito”²⁶.

O *espírito*, enquanto não está no seu estado existencial pleno, é um terceiro elemento “negativo” da síntese. Ele só se atualiza como um elemento “concreto” da existência ao positivar-se como *self* (espírito). Nesse sentido, o autor John W. Elrod afirma que o *espírito* faz referência à dinâmica da síntese, tornando-se o caráter do ser do *self*²⁷. Em suas palavras, Elrod salienta que “quando Kierkegaard diz que o *self* é espírito, ele quer dizer que esse *espírito* é um terceiro elemento positivo que, em si, postula a relação de dois movimentos opostos dialeticamente e postula-se como *self*”²⁸. O *self* não é um conjunto de entidades distintas e duradouras; pelo contrário, o *self* é uma relação dialética da estrutura do existente onde ele é constituído como síntese positiva, isto é, *espírito*. Elrod conclui ainda que o *self*, tal

²⁴ KIERKEGAARD, 1984, p. 195.

²⁵ EVANS, 2009, p. 51.

²⁶ KIERKEGAARD, 1972, p. 265.

²⁷ ELROD, 1975, p. 30.

²⁸ *Ibidem*, p. 30.

como encontramos em uma análise reflexiva da existência, é simplesmente uma síntese da finitude e infinitude que o *espírito* como liberdade é responsável por atualizar a existência²⁹.

1. 2 O “Torna-se” reside na liberdade

Porém, o que é este ‘si-mesmo’? Se quiser mencionar seu primeiro momento, sua primeira expressão, responderia: é o mais abstrato de tudo, que é também, entretanto, o mais concreto de tudo — é a liberdade³⁰.

Para Kierkegaard, o devir existencial pressupõe a liberdade. Esta é inicialmente apresentada como um polo dessa dinâmica existencial; no entanto, o pensador entende existência como um exercício da liberdade. Ela está associada ao que vem a ser na existência, o que passa a existir como atualidade, ou melhor, como realidade. Tornar-se *self* é um vir-a-ser no tempo – é concretizar-se. Kierkegaard compreende a liberdade como algo real. Se liberdade é real, todo ser humano é um agente histórico. Ou seja, o homem é uma “causa primeira” dos acontecimentos mundo³¹ e é aquilo que escolhe tornar-se. Ele é o responsável pelo seu próprio ser e por todos os desdobramentos que derivam desse ser. Nesse sentido, Kierkegaard vai estabelecer a liberdade no cerne do que passa a existir. Em outras palavras, no ser humano, liberdade é caracteristicamente uma responsabilidade criativa – porque cria ontologicamente aquilo que escolhe. A efetivação da escolha configura a positivação do espírito.

Sobre isso, France Farago assinala:

Existe, com efeito, uma intencionalidade interior, porque o *eu* não é determinado: ele se determina, isto é, ele se escolhe. Ser determinado não seria ser um *eu*. Estabilidade é responsabilidade, e existir é estar repleto de paixão pela liberdade, intimamente coincidentes de que somos infinitamente responsáveis pelo que escolhemos vir a ser em caráter definitivo. Há com efeito uma decisão moral que consiste em escolher a contingência que se é, em assumi-la, em tomar sobre si a sua própria singularidade, em fazer da necessidade liberdade, em contribuir para a livre criação de si mesmo, em relação com a força ontológica fundadora³².

²⁹ *Ibidem*, p. 57.

³⁰ KIERKEGAARD, 2007, p. 194. (Tradução nossa)

³¹ *Idem*, 1962, p. 90.

³² FARAGO, 2006, p. 87.

A escolha pressupõe a ideia da responsabilidade individual. Tais conceitos são melhor compreendidos através da obra *O Conceito de Angústia*, de 1844. No livro, Kierkegaard relaciona a *liberdade* ao pecado a partir da narrativa bíblica do mito do pecado original de Adão. A implicação fundamental que nos interessa no texto é que o homem peca dada a sua “liberdade de vontade”, ou seja, a capacidade de ser hábil para fazer escolhas. Desse modo, *liberdade* é essencialmente um “ser capaz”. Em outras palavras, *liberdade* tem conotação de condição de possibilidade.

Nesse sentido, a *angústia* se manifesta como sentimento do possível. Ela revela o instante que homem se determina existencialmente mediante a liberdade. A angústia “é aquilo a partir do qual toda experiência determinada toma sentido, dado que provém da indeterminação humana encarregada de se determinar a si mesma”³³. Ela não constitui um elemento de síntese do ser humano, mas é o fenômeno que resulta da relação heterogênea entre esses elementos. É uma determinação existencial. Nas palavras de Kierkegaard, *angústia* é a “realidade da liberdade enquanto possibilidade antes da possibilidade”³⁴. A possibilidade é o seu limite. Isto é, a possibilidade da liberdade anuncia-se na *angústia*, em outras palavras: “[...] o *mostrar-se para-si-mesma* da liberdade na angústia da possibilidade”³⁵. O que ocorre é que a realidade do espírito ao querer atualizar a síntese, ou seja, ao querer se determinar como *espírito*, projeta infinitas possibilidades, mas são apenas incitações, porque logo desaparecem fazendo restar apenas o *nada* da *angústia*.

Na possibilidade da liberdade, isto é, na tentativa de estabelecer a constituição relacional do *si mesmo*, o indivíduo se situa diante do *nada* e este engendra *angústia*. No entanto, o *nada*, aqui, não significa ausência, mas possibilidade. *Nada* é um espaço de criação ontológica. O esteio da existência é o *nada*: um *nada* possibilitador. Isso porque o humano é sempre um poder ser. “O conceito de possibilidade se refere a um ser que, no entanto, é um não-ser”³⁶. Em outras palavras, o lugar do ser é o não-ser. E a *angústia* é o sintoma indicativo de que o *self* está a devir³⁷.

³³ *Ibidem*, p. 80.

³⁴ KIERKEGAARD, 1972, p. 265.

³⁵ *Idem*, 2010, p. 83.

³⁶ *Idem*, 1962, p. 60. (Tradução nossa)

³⁷ Cf. FARAGO, 2006, p.80.

1. 2. 1 Liberdade e verdade

Importa compreendermos que o conceito de *liberdade*, também, conecta-se a outros dois conceitos fundamentais: verdade e interioridade. No entendimento de Kierkegaard, verdade é a transformação do sujeito em um *si mesmo*. É através da *reduplicação* que o indivíduo concretiza com sua ação a própria verdade, no testemunho, na coerência entre a norma e o valor. Assim, verdade é propriamente interiorização e não um sistema de proposições dogmáticas. Justamente nesse sentido, nos *Fragmentos Filosóficos*, Kierkegaard afirma:

Visto intelectualmente, o conteúdo da liberdade é a verdade, e a verdade liberta o homem. Por esta razão, a verdade é obra da liberdade e de tal maneira que a liberdade constantemente produz a verdade. Obviamente, não estou pensando na inteligência da filosofia atual, que sustenta que a necessidade do pensamento também é sua liberdade e que, portanto, quando fala sobre a liberdade de pensamento, fala apenas do movimento imanente do pensamento eterno. Tal inteligência só pode servir para confundir e dificultar a comunicação entre os homens. Por outro lado, o que estou falando é muito claro e simples, ou seja, que a verdade é apenas para o indivíduo em particular quando ele próprio a produz em ação³⁸.

Desse modo, se verdade é *verdade subjetiva*, então, daí decorre uma liberdade ilimitada – absoluta. Assim, qualquer forma de absoluto que não seja liberdade, será, portanto, restritiva da liberdade – ou seja, qualquer absoluto que não é liberdade é contrária a liberdade. Isso porque, diante das possibilidades, ela não considera uma escala de valores éticos, ela não se dá a partir de valores; mas ela é o fundamento dos valores – de outra forma, ela não constituiria a própria essência, mas sim uma vontade heterônoma. Justamente por isso que a angústia é “angústia do nada”, é sobre esse nada que o ser humano se angustia e edifica seus próprios valores. Assim, *angústia* é a realidade da responsabilidade diante da liberdade do escolher ser e fazer. John W. Elrod, nesse sentido, afirma que “a possibilidade é relacionada ao *self* como uma autoridade moralmente vinculante”³⁹. Este é propriamente o modo como Kierkegaard caracteriza a existência ética.

Tanto em *O Conceito de Angústia* como em *O Desespero Humano*, o conceito de *liberdade* é entendido como liberdade existencial; difere de liberdade lógica. É

³⁸ KIERKEGAARD, 1962, p. 138. (Tradução nossa)

³⁹ ELROD, 1975. p. 56. (Tradução nossa)

caracteristicamente liberdade da vontade e da escolha. O homem realiza essa liberdade de escolha através da vontade. Isto porque o ser humano é um ser de escolhas. Todas as escolhas passam pelos meandros da subjetividade. Toda escolha externa, que não é fruto de uma decisão consciente do indivíduo, é rechaçada, não faz parte do processo de individuação – não coopera com o devir do ser. Isso porque, para Kierkegaard, antes de tudo, o indivíduo pressupõe o conhecimento do valor da subjetividade. Pois é na subjetividade que ocorre a decisão. Assim a existência autêntica só pode dar-se de acordo com o optar da escolha. A escolha é o modo pelo qual o sujeito se positiva como *espírito* e se concretiza no mundo real – pois existência é “ser factual”, ou seja, uma ocorrência que se dá dentro da esfera espaço-temporal⁴⁰.

1. 3 Identidade extraposta

Moacyr Novaes, na obra *Razão em Exercício*, pensando a partir da filosofia agostiniana – tradição a qual Kierkegaard é devedor, nos fornece um introdutório arcabouço norteador para pensar o *self* humano e a questão de Deus:

O estudo da relação entre fé e razão deve mostrar que a razão humana – temporal, isto é, finita e em processo de amadurecimento, purificação – ao procurar sua natureza, sua identidade, descobre que tem de fazê-lo paradoxalmente além de si mesma, num outro que não é irracional, mas antes a razão transcendente onde está a integralidade de sua verdadeira identidade; para fazê-lo, o seu impulso é a fé, não uma atividade do espírito alheia à razão, mas justamente aquele aspecto elevado da razão que a eleva a conhecer sua identidade como extraposta⁴¹.

Assim, nos importa compreender a tese que a ipseidade humana é extraposta.

Nesse sentido, o escritor González Alvarez nos acrescenta que

[...] um exame atento dos dados da consciência nos mostra um Deus sustentando e fundamentando no *eu*. Desta maneira a auto-relação do eu é completa, ou melhor, se subsume na relação com Deus. [...] a existência é a coincidência da autor-relação e relação com Deus⁴².

⁴⁰ Cf. PATIOS. 2014, p. 32.

⁴¹ NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; São Paulo: Paulus, 2009. p. 98.

⁴² GONZÁLEZ ALVAREZ apud COLLADO, 1962. p. 499. (Tradução nossa)

Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard assinala:

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 próprio⁴³.

Nesse mesmo sentido, Evans afirma que Kierkegaard evidencia, em *O Desespero Humano*, que os seres humanos são metafisicamente dependentes de Deus. Isto é, na obra, Kierkegaard marca uma posição religiosa ao afirmar a necessidade da relação com Deus. Kierkegaard deixa evidente seus pressupostos teológicos: Deus é a figura do Criador e o ser humano é sua criatura (criadora). O filósofo dinamarquês pensa um ente criador, um idealizador do projeto, o fundamento do ser humano. Deus é o fundamento do existente humano. O existente humano provém e está arraigado em Deus. Com efeito, seres humanos são dependentes de Deus para sua autorrealização porque são suas criaturas: “Carecer de Deus é carecer de *self*”⁴⁴. No pensamento kierkegaardiano, a questão de Deus expõe como instância ontológica que responde pela gênese de um sentido existencial onde o ser humano torna-se *si mesmo*.

1. 3. 1 Necessidade existencial

Georgios Patios argumenta que em *O Desespero Humano* Kierkegaard se refere a categoria da *necessidade* como existencial⁴⁵. Ou seja, *necessidade* aqui não é lógica abstrata, mas a condição dada em qualquer vida humana⁴⁶. Isso porque Kierkegaard não tem interesse de criar um sistema da existência, mas descrever o organismo do existente. A *necessidade existencial* refere-se às estruturas necessárias e imutáveis de cada ser humano existente e às

⁴³ KIERKEGAARD, 2005. p. 306.

⁴⁴ *Idem*, 1984, p. 215.

⁴⁵ PATIOS, 2014, p. 53.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 55.

condições dadas necessárias de cada vida humana⁴⁷. Em outras palavras, a dimensão do existente humano denominado de *necessidade* evidencia algo que é pré-dado na natureza humana. Ou seja, é tudo que determina os contornos do existente humano.

Desse modo, o conceito de *necessidade*⁴⁸ é a determinação da “essência”, isto é, refere-se aos limites concretos e factivos do *self*⁴⁹. Pois,

Sugerir que o *self* é limitado é dizer que existem limites reais e distintos que contêm necessariamente todos os ingredientes factuais que estarão sempre disponíveis ao sujeito existente para o cumprimento de sua tarefa de se tornar *si mesmo*⁵⁰.

A liberdade humana é, em certo sentido, contrária às restrições e, em outro sentido, dependente das restrições⁵¹. O conceito de *necessidade* evidencia que há, portanto, na estrutura do existente uma inter-relação complexa entre liberdade e limitações, onde ambos são reconciliáveis, pois a liberdade não é “absoluta”, do mesmo modo que as exigências necessárias também não são.

As dimensões *liberdade existencial* e *necessidade existencial* que constituem a estrutura, ou melhor, o organismo existencial do ser humano não promove uma contradição. Para Kierkegaard, o que ocorre é uma “tensão existencial”. O que pode ser compreendido como paradoxo da existência. Ora, se fossem elementos contraditórios, eles causariam uma anulação de uma das dimensões. Como paradoxo, tais dimensões existenciais, *liberdade* e *necessidade*, positivam o *espírito*. Isto é, responder às exigências necessárias também faz parte da *tarefa* do tornar-se um *si mesmo*.

A dimensão da necessidade está correlacionada à dimensão eterna da estrutura existencial. Assim como a liberdade está para a temporalidade, a necessidade está para a eternidade. Logo, as exigências necessárias, ou os limites dados à estrutura existencial, são de caráter infinitos. Isto é, correspondem ao âmbito do transcendente.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁸ De acordo com Jon Stewart, o termo *necessidade* tem sua raiz etimológica na palavra dinamarquesa *nøduendig*, e deriva da palavra alemã *notwendig*. Esta, em sua significação filosófica, expressa “algo que contém o fundamento de sua própria existência e cujo o oposto é uma impossibilidade. (STEWART, 2016, p. 231.)

⁴⁹ ELROD, 1975, p. 56.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 55.

⁵¹ KOSCH, 2006, p. 201.

1. 3. 2 O *self* está fundado no transcendente

O conceito de *necessidade* traduz-se aqui por precisão, carência, élan vital do espírito no sentido de sua positivação. Assim, como já observávamos, *necessidade*, tal como a *liberdade*, também não está no domínio da lógica. É, portanto, *necessidade existencial*, o elemento oposto na síntese: temporal/finito. Ou seja, *necessidade* é o espaço ontológico da infinitude humana. Tal como a *angústia* prova a *liberdade*, do mesmo modo, é o *desespero* que vai provar a *necessidade*. Segundo o pensador, toda humanidade está em *desespero*⁵². A universalização do *desespero* nos permite compreender que ele se manifesta como um sintoma existencial dada a determinação do ser humano positivar-se enquanto *espírito*.

A forma da infinitude eleva o *self* à categoria do eterno. A eternidade é sua forma adequada. Nesta determinação transcendente reside a sua relação absoluta com Deus. Graças a isto, o *self* obtém sua infinita realidade, sendo Deus a sua medida⁵³.

Nesse sentido, Evans afirma que nós somos aqueles cuja identidade está sempre fundamentada em algo fora do *self*⁵⁴. A definição do *self* implica compreender que a totalidade da estrutura está relacionada a um outro como base⁵⁵. Isso fica evidente em *O Desespero Humano*, quando Kierkegaard assinala que para tornar-se um *si mesmo*, os elementos que constituem a síntese devem, necessariamente, se relacionar com a própria síntese. Desse modo, o filósofo infere que a necessidade dessa relação se dá mediante a existência da figura de “um outro ente”, autor que estabeleceu toda a relação:

Tal relação que se relaciona consigo mesma, um *self*, deve ter se estabelecido ou ter sido estabelecida por outro [...] O *self* humano é uma relação derivada e estabelecida, uma relação que se relaciona consigo mesma e se relacionando para si se relaciona com o outro⁵⁶.

Aqui, Kierkegaard pondera que tal relação, que se relaciona consigo mesma, deve ter sido estabelecida por ela mesma ou existe um outro ente que a estabeleceu. A primeira hipótese não se sustenta, pois Kierkegaard aponta o *desespero* do ser humano de querer ser *si mesmo*, de modo que, se a relação fosse estabelecida por ela própria, o ser humano não

⁵² KIERKEGAARD, 1972, p. 282.

⁵³ Cf. COLLADO, 1962, p. 53.

⁵⁴ EVANS, 2009, p.48.

⁵⁵ ELROD, 1975, p 30.

⁵⁶ KIERKEGAARD, 1980b, p. 13. (Tradução nossa)

sofreria o *desespero* de querer ser *si mesmo*. Kierkegaard diz existir duas verdadeiras formas de desespero: o desespero de não querer ser *si mesmo* e o desespero de querer ser *si mesmo*. Assim, tais formas de *desespero* fundamentam a tese do filósofo de que o *si mesmo* do indivíduo foi estabelecido por um ente exterior. O *outro* com quem o ser humano se relaciona é Deus. Assim, ao se relacionar consigo mesma a síntese relaciona-se, concomitantemente, com Deus, ou seja, com o poder que estabeleceu a totalidade da estruturação relacional, adquirindo, por conseguinte, o *si mesmo*.

O conceito de *desespero* é o que o filósofo vai qualificar como “doença do espírito” – uma consequência da relação orientada sobre si própria⁵⁷. Em suas palavras, Kierkegaard afirma que:

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 e 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 criou⁵⁸.

O *desespero* se caracteriza, portanto, como uma possibilidade que aparece mediante a estrutura da síntese, devido à má relação com ela mesma: “uma desestabilização da síntese”. A ideia de “desestabilização da síntese” nos permite compreender que o *desespero* não é ontológico, pois a síntese está na sua gênese em uma correta relação, isto é, não-desesperada. O *desespero* é a consequência que se instaura a partir de uma decisão.

Deus, nesta relação, aparece como uma espécie de “determinação intermediária”, na qual a efetividade da necessidade da existência da relação com o *outro* se dá. Deus se manifesta no interior da relação e faz relação consigo mesmo, sendo ao mesmo tempo quem interpela a *reduplicação* e aquilo que nela se reduplica⁵⁹. A efetiva relação com Deus só é possível mediante *reduplicação*. É Ele que confere unidade à totalidade dos demais. Isto é, Ele só existe concretamente no homem quando está reduplicado. Assim, Kierkegaard entende Deus como uma forma peculiar e única de determinação que unifica todos os demais conteúdos, transformando em extensões de sua “vontade”. Nesse sentido, Deus inscreve-se

⁵⁷ *Idem*, 1984, p. 198.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 196.

⁵⁹ *Idem*, 2005, p. 316.

como uma interpelação religiosa que se sinaliza no lugar daquilo para onde aponta o referido *desespero*.

A noção de Deus corresponde àquilo que se apresenta ao sujeito na esfera religiosa – como predicado do religioso. Ele é uma forma peculiar de determinação que unifica os demais elementos da síntese. Ao percebermos Deus como uma interpelação religiosa, que se sinaliza no lugar daquilo para onde aponta o referido *desespero*, é possível afirmar, portanto, que Deus aparece como uma “determinação intermediária” no interior da estrutura do existente.

O indivíduo se constitui existente por sua relação com Deus. O *self* a ser positivado deve possuir consciência de si mesmo como estando diante de Deus. Existir é estar diante de Deus. Mas só está diante de Deus a partir da consciência do pecado. Somente pelo pecado o ser humano pode ter consciência de sua existência. Existente e pecador se confundem⁶⁰.

1. 3. 3 *Desespero: pecado*

Dada a concepção existencial do ser humano suscitada por Kierkegaard, importa assinalar que a ideia da desestabilização da síntese nos permite compreender que o *desespero* não é ontológico, pois a síntese está, na sua gênese, em uma correta relação, isto é, não desesperada. Aqui, o *desespero* é a consequência que se instaura a partir de uma decisão. Podemos observar a descrição desse processo a partir da análise da obra *O Conceito de Angústia*, onde veremos que o *desespero* está intrinsecamente relacionado com a concepção do dogma do *pecado original*. Sobre isso, Jonas Roos assinala que:

O que Haufniensis chama de pecado (na obra *O conceito de angústia*) será descrito por Anti-Climacus na primeira parte de *A doença para a morte* em termos de má relação da síntese, o que constitui o desespero e que, na segunda parte da obra, será tratado como pecado⁶¹.

Desespero é justamente o modo como o filósofo concebe a ideia de pecado. Desse modo, ao assinalar o conceito de pecado, Kierkegaard o faz sem sistematizar abstratamente a partir de uma exegese bíblica teológica, nem teológica acadêmica; mas, sob o pseudônimo

⁶⁰ Cf. COLLADO, 1962, p. 54.

⁶¹ ROOS, 2018, p. 74.

Haufniensis, o autor procura enfatizar o dogma do *pecado original* em seu caráter psicofilosófico.

Em *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard suscita a questão de como o indivíduo veio a participar do *pecado*, contrapondo-se à tradição metafísica cristã, que tenta responder como o gênero humano veio a participar do *pecado*. Na referida obra, o autor analisa o pecado como que prefigurado paradigmaticamente em Adão. Sua tentativa era visualizar as conexões entre o pecado (original) de Adão e o pecado de cada indivíduo. Contudo, diferente de como pensava Agostinho, Kierkegaard assinala que não há na natureza humana uma condição de pecabilidade, mas o que ocorre é que, como em Adão, o primeiro pecado se repete a cada indivíduo. Segundo Kierkegaard, a “ordem divina” (a proibição) a Adão era ausente de significado. Assim, Adão encontrava-se entre a inocência e a ignorância. A inocência “[...] está presente sob a ignorância do indivíduo e se descobre quando este peca”⁶². A *angústia*⁶³ aparece posteriormente à ordem divina – é possibilidade para a possibilidade do pecado. Este último é o resultado possível da escolha – o contrário da ordem divina –, é a consequência do não cumprimento da ordem divina e, justamente, o que Kierkegaard compreende como a má relação da síntese: o *desespero*. A perspectiva do filósofo enfatiza, portanto, a responsabilidade do indivíduo frente à desestabilização da síntese.

Aqui, Kierkegaard dialoga com Agostinho; para este, o pecado está no âmbito do gênero humano; enquanto que na concepção kierkegaardiana o pecado perpassa a categoria do indivíduo. O pecado não se trata, portanto, de um fenômeno ocorrido na essência humana, mas sim na existência humana, sob a responsabilidade do sujeito no processo de individuação.

Kierkegaard também diferencia a concepção de pecado do ponto de vista da antropologia socrática, onde o pecado é considerado como ignorância. Pois, para Sócrates, um correto pensar implica num correto agir. Assim, o filósofo grego determina tal concepção ao âmbito ético-epistemológico. Kierkegaard, ao apontar alguns erros existentes nessa concepção de pecado, assinala que o pensamento helenista se fundamenta sob o imperativo categórico da inteligência. Contudo, ao seu ver, o problema do pecado está fundado na vontade humana. Sendo assim, o pecado não pode ser remediado pela virtude. A concepção do pecado enquanto virtude o coloca como um simples erro moral. E, como já observamos, para Anti-

⁶² KIERKEGAARD, 1972, P.52.

⁶³ A manifestação da *angústia se segue* como o estado que antecede o pecado.

Climacus, o contrário do pecado não é a virtude, mas sim a fé. Pecado não deve, portanto, ser entendido como erro, conforme sua concepção usual de caráter eminentemente moral.

Nesse sentido, o conceito kierkegaardiano de pecado não é uma simples negação, isto é, uma carência de bem – assim como ações orientadas a partir de uma essência humana má – como uma debilidade antropológica, mas sim uma posição. Tal positivação se dá, justamente, pela concepção do indivíduo estar “diante de Deus”. Kierkegaard enfatiza que o indivíduo é o único responsável pela desestabilização da síntese. Está em pecado, portanto, o indivíduo que recusa o contato com o transcendente, sendo esta relação o único modo para “curar-se”⁶⁴ do *desespero*.

Kierkegaard constrói a ideia de pecado no *desespero*. E, com efeito, o conceito de pecado, tal como o *desespero*, não foge de seu caráter de desestabilização da síntese existencial. Consequentemente, um dos objetos da nossa pesquisa, a saber, a fé, revela-se como sendo o oposto do que Kierkegaard vai assinalar como a doença do *eu/self*. Sobre isso, Roos é enfático ao afirmar que:

[...] o oposto de estar em desespero é ter fé. Portanto é totalmente correto o que foi afirmado acima como sendo a fórmula que descreve o estado no qual não há desespero, e esta fórmula é igualmente a fórmula para a fé: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *self* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu⁶⁵.

Aqui, Roos infere, claramente, que o estado onde o *desespero* é extirpado é propriamente o estado da fé, ou seja, a fórmula que traduz o conceito de fé é a mesma fórmula para a cura do *desespero*. Tanto a cura como a fé são entendidas como o que estabelece o *self* na sua devida relação consigo mesmo e, conseqüentemente, com o poder que estabeleceu a relação. Assim, o voltar-se para o Eterno recebe o nome de fé. Fé é a síntese em sua correta relação e, por conseguinte, o remédio para o desespero⁶⁶.

⁶⁴ Segundo o teólogo Paul Tillich, na teologia cristã, “cura” é sinônimo de “salvação”. Assim, a cura para o desespero é entendida como colocar a relação de volta em seu fundamento ontológico e, portanto, implica em retornar à Deus.

⁶⁵ ROOS, 2007, p. 163.

⁶⁶ LE BLANC, 2003, p. 89.

2 O MOVIMENTO DA FÉ: ABSURDO COMO EIXO DE SIGNIFICATIVIDADE TRANSRACIONAL

A máxima do pensamento de Kierkegaard em *Temor e Tremor*, de 1843, sob o pseudônimo de Johannes de Silentio, está na proposição “a fé começa onde a razão acaba”.

⁶⁷Segundo o pensador, a filosofia não pode nem deve dar a fé; mas pertence a filosofia nada considerar como ninharia. E, quando se trata de fé, o filósofo a considera como o mais sublime de todos os fenômenos humanos. A fé é, por sua vez, um problema na existência humana.

A fé não está, portanto, atrelada a capacidade intelectual, mas sim à subjetividade. O pensamento especulativo não pode explicá-la. Ela é um absurdo para a inteligência. Há, evidentemente, nesse contexto, um embate entre paradoxo e inteligência. A fé é este espaço de articulação existencial a qual o absurdo é o seu objeto – “tal não faz parte do cálculo humano”. Nesse contexto, a categoria do absurdo assinala um horizonte de compreensão transracional, onde o *indivíduo* é tido como um tipo existencial, que articula-se dentro de um movimento de suspensão do poder prescritivo da universalidade das normas racionais, sobretudo as leis morais do geral, e, diante de Deus, recebe sentido existencial: ressignificação do finito. Destarte, é possível afirmar que a categoria do absurdo não apenas aponta para a delimitação da racionalidade, mas, também, assinala a possibilidade de seu “ultrapassamento”.

Justamente porque pressupõe a chamada *resignação infinita* como estágio que precede a fé, esta não é meramente um instinto imediato do coração, mas é o paradoxo da vida⁶⁸. No movimento da fé a *resignação infinita* se apresenta como um processo de interiorização a partir da qual o indivíduo recebe “consciência do seu valor eterno”. Esta chamada *consciência eterna* é a concepção de um vínculo sagrado que cinge a humanidade, que se realiza dentro de um relacionamento absoluto com o Absoluto – isto é, uma nova construção de sentido que tem um valor eterno para o indivíduo.

O pensador delimita os limites da razão humana e sustenta que ela, por si só, não pode alcançar uma conceituação de Deus, senão o concebendo, precisamente, como aquilo que é

⁶⁷ KIERKEGAARD, 1984, p 140.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 136.

desconhecido: aquilo que se choca contra a inteligência. Nesse sentido, contrário à concepção de fé-objetiva – uma soma de proposições – Kierkegaard pensa fé como um absurdo para a inteligência. Isso porque, a fé lança o sujeito para uma dimensão que, para a razão, parece contraditória, porém, ela é paradoxal. O que o pensador caracteriza como “paradoxo da fé” é tomado como absurdo quando é analisado pelas vias lógicas da razão. É justamente a categoria do absurdo que permitirá Kierkegaard oferecer uma chave hermenêutica para interpretação do fenômeno da fé – que se apresenta como verdade subjetiva do existente.

2.1 O paradoxo da fé

O ponto da partida da filosofia cristã é a fé. A fé que qualifica a existência. O cristianismo apregoado por Kierkegaard supõe uma nova consciência do existir, qualitativamente distinta da anterior, consiste na tensão entre imanência e transcendência, temporal e eterno. Justamente aí mora o paradoxo. A “fé que crê no paradoxo”⁶⁹ é a premissa fundamental na compreensão kierkegaardiana a respeito do conceito de fé. Para o filósofo dinamarquês, o *paradoxo* é justamente o paradigma da fé cristã. O autor não concebe, contudo, a fé cristã como mera religião da *cristandade*, mas como a expressão mais elevada da existência humana. Para Farago, “o paradoxo resulta da relação e da absoluta incomensurabilidade entre verdade eterna e a existência humana”⁷⁰. Fé e verdade existencial são pensadas como pertencentes a mesma categoria. Com efeito, o problema da fé não é de cunho intelectual, senão um problema existencial. Em Kierkegaard o indivíduo é pensado plenamente no modo de ser da fé. Noutros termos, fé é como um movimento de articulação existencial.

Na obra *Temor e Tremor*, podemos observar que Kierkegaard encontra na fé abraâmica um lugar de articulação existencial que situa-se para além da universalidade das normas racionais⁷¹. Como sabido, o livro bíblico do Gênesis, relata o drama de Abraão no qual Deus pede a ele que sacrifique seu único filho. Com efeito, o *Cavaleiro da Fé* aparece

⁶⁹ KIERKEGAARD *apud* FARAGO, 2006. p. 168.

⁷⁰ FARAGO, 2006, p. 165

⁷¹ Cf. CABRAL, 2011. p. 619.

como tipo explicitador do modo de ser da fé presente paradigmaticamente na existência de Abraão. Nesse sentido, Kierkegaard assinala que

A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo superior) e sempre de tal maneira que, nota-se, é o Indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o Indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o Indivíduo como tal encontra-se em relação absoluta com o absoluto. Esta posição escapa à mediação que se efetua sempre em virtude do geral. Ela é e permanece eternamente um paradoxo inacessível ao pensamento⁷².

O pensador evidencia que a fé é o paradoxo onde a interioridade está acima da exterioridade – é superior a ela. Em outras palavras, o modo da fé suprassume as outras esferas da existência humana – tais como a estética e ética. Kierkegaard concebe moralidade como expressão do geral, ou seja, ele observa que a concepção moral da vida conduz o indivíduo a despojar-se da sua interioridade a fim de exprimir a exterioridade⁷³ - dissolvendo-se nela. Portanto, tal *relação absoluta com o absoluto* diz respeito à uma entrega absoluta e, por conseguinte, à não consonância com o geral. O absoluto é compreendido como a negação de uma positivação objetivante com a divindade. Com efeito, o indivíduo encontra-se solitário dada a impossibilidade de refugiar-se na compreensibilidade. É como que “um sequestro divino”. Assim, Abraão ao se colocar numa relação absoluta, todo o resto da realidade é relativizada, trazendo à tona os limites do pensar e agir humano. Nesse sentido, estar em *relação absoluta com o absoluto* é estar acima do geral.

A ideia de *paradoxo* faz referência aquilo que não poder ser explicado racionalmente. Nas palavras de Kierkegaard:

É agora meu propósito extrair da sua história, sob forma de problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão⁷⁴.

Cabe ressaltar que Kierkegaard não é pensador irracionalista – ele não reprova a razão em si mesma, mas a exclui positivamente do âmbito da fé. O que ele faz é canalizar a sua concepção de fé à um método subjetivo de conhecimento onde crer não é uma simples ação mental. O pensador dinamarquês evidencia que a concepção de *paradoxo* aponta para a

⁷² KIERKEGAARD, 1984, p. 142.

⁷³ *Ibidem*, p. 151.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 140.

transcendência das questões epistemológicas e, por sua vez, abarca às de cunho existenciais. Ele entende, portanto, que a razão elevada a sua máxima não alcança a compreensão sobre a realidade humana, mas conscientiza-se de seus limites. Não sendo inteligível, é inócua a tentativa de desvendar o paradoxo, desvendá-lo seria suprimi-lo e reduzi-lo a categoria do intelecto. Assim, o *paradoxo* é “inaudito”, pois só ganha sentido na relação de existência concreta. Ele é justamente a verdade que se encontra presente na interioridade do existente concreto. Kierkegaard vai caracterizar a fé como “uma prova indireta da verdade do paradoxo”⁷⁵. Com efeito, *paradoxo da fé* é, como o filósofo qualifica, o modo da relação entre o *indivíduo* e Deus, relação que existe em um instante eterno – o conceito de fé se expressa nessa relação dialética interna.

O *paradoxo* é justamente onde se dá a relação do ser humano com Deus. Para Kierkegaard, a fé se dá na relação da mescla entre o eterno e temporal. Aqui, o *eterno* concilia-se à temporalidade histórica. Ou seja, ocorre uma irrupção na temporalidade. Tal aparição do *eterno* na dimensão temporal é concebida como o *instante*. Com efeito, não há uma relação objetivante com a divindade. O isolamento do indivíduo sobre o geral é o movimento característico do conteúdo da fé. Justamente isso indica que o cavaleiro da fé ultrapassou o mundo, passou do geral, transcendeu as categorias do universal. O pensamento kierkegaardiano caracteriza-se, portanto, pela atenção que se dá à subjetividade humana – subjetividade que, como observamos, conflita com a exterioridade do geral.

Ora, o geral, ou melhor, a moralidade é norteadá pela universalidade da razão. Razão e entendimento pertencem ao reino da imanência, enquanto que fé é um movimento transcendente. Contudo, a fé não é contra a razão, mas está acima dela. Segundo Kierkegaard, a fé é qualitativamente superior a razão. Com efeito, não existe paradoxo em si, mas sim para o nosso entendimento finito. Isso porque, a fé lança o sujeito para uma dimensão que, para a razão, parece contraditória, porém, ela é paradoxal.

2.2 Resignação infinita: a consciência eterna

Segundo Kierkegaard, a fé é precedida pelo *movimento do infinito*. Este é a tarefa do indivíduo de realizar a *resignação infinita*. A *resignação* configura-se como a instância que

⁷⁵ KIERKEGAARD apud FARAGO, 2006. p.174.

reúne as condições necessárias para o salto existencial. O ato da *resignação* não requer fé. E é assinalado por Kierkegaard como uma ação racional, visto que, o pensador caracteriza tal movimento como sendo “estritamente filosófico”⁷⁶. Isso porque, ao ser interpelado pela divindade, a razão toma consciência dos seus limites – ou seja, percebe que há conhecimento fora de suas fronteiras.

A *resignação infinita* se efetua concretamente em dois movimentos, a qual sem o conjunto desses dois movimentos a fé não se dá, a saber: o abandono da finitude e a retomada da finitude. Sobre isto, Kierkegaard assinala:

A resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente esse movimento; porque é na resignação infinita que, antes de tudo, tomo consciência do meu valor eterno, e só então se pode alcançar a vida deste mundo pela fé⁷⁷.

O primeiro movimento está relacionado com a capacidade do indivíduo de renunciar o finito em favor do infinito. É um movimento que o indivíduo realiza sozinho e seus motivos são incomensuráveis com a realidade, o que revela um desprendimento total com o geral, ou seja, seu ato não encontra legitimação na moralidade universal. Isto porque, implica, constantemente, no processo de interiorização do indivíduo, isto é, tal interiorização aprofunda-se em si próprio, mergulhando em profunda subjetividade⁷⁸ - comprometendo, ou melhor, superando, por sua vez, a instância ética.

O que ocorre no indivíduo a qual realiza o movimento é uma tomada de consciência do seu *valor eterno*, isto é, “o que o indivíduo adquire no seio da *resignação* é a sua *consciência eterna*”⁷⁹ – e conforme a estrutura existencial do ser humano tal como Kierkegaard a concebe, se não possui *consciência eterna*, o ser humano encontra-se em *desespero*. O *desespero* se traduz, portanto, em uma alienação em relação ao seu *si mesmo* e a Deus – falta de ser. Com efeito, essa ausência de *consciência eterna* evidencia, propriamente, um certo niilismo - e aponta para uma “sede de sentido existencial”; em outras palavras, há uma carência de um lastro existencial divino que sedimentaria uma instância ontológica eterna no ser humano.

Kierkegaard afirma ainda que:

⁷⁶ Cf. KIERKEGAARD, 1984, p.137.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 135.

⁷⁸ *Ibidem*, p.196.

⁷⁹ *Ibidem*, p.137.

[...] a consciência da minha eternidade é o meu amor para com Deus e este amor é tudo para mim. Para alguém se resignar, não é indispensável a fé, mas ela é precisa para obter a mínima coisa para além da minha consciência eterna: é esse o paradoxo⁸⁰.

Abraão ao renunciar seu filho efetiva a *resignação*, despoja-se da racionalidade, e, conseqüentemente, torna-se totalmente disponível à divindade. Assim, o movimento de resignação é propriamente uma interiorização, uma tomada de consciência do *desespero*, efetivado em um movimento que solitariamente se realiza no seio de uma interiorização. É este, justamente, o princípio do tornar-se *indivíduo*. É graças a esse próprio esforço individual, onde indivíduo efetiva um relacionamento absoluto com a divindade, que ele tem como recompensa o seu *si mesmo*, na consciência da sua eternidade⁸¹. Nesse sentido, *consciência eterna* é a concepção de um vínculo sagrado⁸² que cinge a humanidade⁸³, que se realiza a partir de um relacionamento absoluto com o absoluto – é uma nova construção de sentido que tem um valor eterno para o indivíduo. Isto é, um movimento de relação com a divindade e recebimento de sentido.

Desse modo, essa relação com o infinito é também uma retomada do finito. O movimento de retomada da finitude é complementar à *resignação infinita*. Isto é, o movimento da *resignação infinita* trata-se de um duplo movimento que, por sua vez, está inserido dentro da categoria do devir, consiste em efetuar o salto ao infinito e realizar uma retomada ao finito. Nas palavras de Kierkegaard: “depois de ter realizado o movimento do infinito, cumpre o finito”⁸⁴. Ora, com efeito, o que, aparentemente, afastaria o ser humano da realidade concreta – mundo finito – é justamente o que o faz ganhá-lo constantemente. Isso é o que traduz o “alcançar a vida deste mundo pela fé”⁸⁵.

A fé significa recebimento e não renúncia, a renúncia se dá pela resignação⁸⁶. É justamente na *resignação infinita* que o cavaleiro da fé sustenta a impossibilidade, segundo o alcance humano, perante o mundo. Abraão entrega seu filho e o recebe de volta; é o mesmo filho, mas com um novo sentido, um sentido mais pleno.

⁸⁰ *Ibidem*, p.137.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, p.137.

⁸² Se não há vínculo sagrado, não há nada de absoluto no mundo.

⁸³ Cf. KIERKEGAARD, 1984, p. 117.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 135.

⁸⁶ Cf. DE PAULA, 2008, p. 66.

Desse modo, a fé ressignifica o finito, diferentemente de negá-lo. A concepção, kierkegaardiana, de salto⁸⁷ existencial exemplifica tal ideia. No *salto* se dá o instante do vislumbre do remédio para o *desespero*, onde o indivíduo pode experimentar o infinito no finito. O salto ocorre nos limites da razão, e vai em direção ao desconhecido, e, concomitantemente, ao possível. Do mesmo modo, a *resignação* é como um impulso primário que expõe o desprendimento do solo – finito. Kierkegaard compara o *salto* do cavaleiro da fé aos dos bailarinos: “saltam no ar e logo voltam a cair”. O filósofo observa que no salto o que importa é o retorno ao solo, ou seja, ao mundo finito. O cavaleiro da fé é hábil no movimento de reapropriar-se de modo a “transformar em andamento normal o salto; exprimir um impulso sublime num passo terreno”⁸⁸. Isso significa que ao retornar ao finito o estágio religioso ressignifica os demais estágios existenciais.

2.3 Categoria do absurdo

Absurdo é assim chamado porque não faz parte do cálculo humano. É uma categoria que indica o caráter negativo daquilo que é superior ao entendimento humano⁸⁹. Da mesma forma, dizer que o absurdo é uma categoria é determinar negativamente o absurdo como algo de irreduzível a uma representação. No geral, absurdo é o que carece de sentido. Isso se comparado com o racional e o lógico, ou seja, com o *logos* grego. É do ponto de vista lógico um absurdo para a razão. A incompatibilidade de lógica: eis o absurdo aos olhos da razão⁹⁰. Isso seria um absurdo objetivo. Mas esse não é o absurdo que está em jogo no pensamento kierkegaardiano, pois a fé não é objetiva, como já observamos, ela não é contra a razão, mas está acima; logo, não estamos falando de um absurdo objetivo. O que está em jogo é o limite do racional: a inteligibilidade. Isso porque a razão não dá conta das circunstâncias existenciais onde o ser humano é interpelado a reunir seus contrários qualitativo.

⁸⁷ No salto há um intervalo: espaço, vazio, o nada – que é possibilitador – criador. Esse espaço, como que uma clareira, é um espaço ontológico produtor de um novo modo de ser. Assim como na música o intervalo permite uma mudança de compasso ou de tonalidade.

⁸⁸ KIERKEGAARD, 1984, p. 132.

⁸⁹ Cf. FARAGO, 2006, p. 168.

⁹⁰ *Ibidem*, p.168.

“O absurdo não pertence às distinções compreendidas no quadro próprio da razão”⁹¹, mas ele se dá quando o indivíduo se convence da impossibilidade advinda da *resignação infinita*. Desta surge a concepção de uma nova realidade, uma realidade que não condiz com a temporal e finita – a possibilidade do impossível torna-se uma categoria real para o indivíduo. A crença no inacreditável - no que não fazia parte do cálculo humano - é certamente o caráter contudístico desse movimento – *absurdo* é o conteúdo adquirido por meio da *consciência eterna*. Com efeito, o *absurdo* é como que o objeto da fé. Ele assinala uma categoria transracional. Nesse sentido, podemos afirmar que o conceito de absurdo possibilita delimitar o campo de ação da razão, assim como assinala a possibilidade de seu ultrapassamento.

Abraão “acreditou no absurdo”⁹². Abraão resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo: “[...] Com efeito, o movimento da fé deve constantemente efetuar-se em virtude do absurdo, mas – e aqui a questão é essencial – de maneira a não perder o mundo finito, antes, pelo contrário, a permitir ganha-lo constantemente”⁹³. Podemos encontrar, ainda, em outra tradução, a última frase traduzida como: “antes seja ganha por inteiro”.

Nesse sentido, Abraão conhece que somente pela fé, pela força do absurdo, é possível retomar aquilo que foi renunciado.

Durante todo esse período [Abraão] manteve a fé, creu que Deus não desejava exigir-lhe Isaac, estando, contudo, disposto a sacrificá-lo se isso fosse absolutamente preciso. Creu no absurdo porque isso não faz parte do cálculo humano. O absurdo está em que Deus, pedindo-lhe o sacrifício, devia revogar o seu pedido no momento seguinte. Escalou a montanha e no momento em que a faca brilhava, creu que Deus não lhe exigiria Isaac. Então, com segurança, foi surpreendido pelo desenlace, porém já nessa oportunidade recobrou por um movimento duplo o seu primitivo estado, e foi por esse motivo que recebeu Isaac com a mesma alegria que sentira pela primeira vez ⁹⁴.

Segundo o filósofo, “[...] quando se trata de crer, um único remédio existe: a Deus tudo é possível”⁹⁵. O repouso que se tem na dor, no sofrimento paternal, na angústia é graças a confiança da crença que nasce na *resignação em virtude do absurdo*, pois em meio a tudo isso Abraão creu. O paradoxo aparece justamente em tendo Deus exigido o sacrifício, no instante seguinte revogar a sentença. O absurdo se traduz em “para Deus tudo é possível”.

⁹¹ KIERKEGAARD, 1984, p. 136.

⁹² SILENTIO, 1979, p. 120.

⁹³ KIERKEGAARD, 1984, p. 130.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 214.

O crente vê e apercebe-se de sua perda (no que sofreu ou no que ousou) como homem, mas crê. É o que o livra de perecer. Deixa a Deus o modo de socorro, e contenta-se em crer que a Deus tudo é possível. Crer na sua perda é-lhe impossível. Compreender que humanamente isso é a sua perda e acreditar ao mesmo tempo no possível, é crer⁹⁶.

É justamente nesse sentido que a substancialidade que a compõe o *paradoxo da fé* é, portanto, a esperança: aquilo que não é, mas que existe dentro da perspectiva do “tudo é possível para Deus”. Isso porque Abraão acreditou que Deus poderia trazer seu filho a vida novamente. Importa salientar que, no texto bíblico da história de Abraão, Deus não promete ressuscitar seu filho, e pela cronologia bíblica, Abraão não tinha razões para tal crença, ou seja, não havia, ainda, um histórico de feitos divinos que contemplasse ressurreições. A esperança (expectativa) de Abraão é, aparentemente, ou materialmente, sem fundamentos – justamente o que Kierkegaard descreve como acreditar no *absurdo*. Assim, a esperança que se articula não é sob uma certeza objetiva, ou melhor, doutrinária. A fé de Abraão, na forma de uma garantia da providência divina diante da retomada de seu filho à existência, surge na dimensão de sua interioridade.

A dialética da fé é demasiadamente sublime, de tal forma que só podemos ter uma ideia, mas não compreender em sua plenitude. Contudo, não existe, aqui, a tentativa de enaltecimento da fé diante da razão, mas a pretensão é simplesmente mostrar que a razão, segundo Kierkegaard, não é capaz de abarcar tal ímpeto. Ambas, fé e razão, são de âmbitos diferentes, caracterizando, portanto, a fé como algo logicamente inexplicável, que está dentro da esfera do *mistério*. Sobre isso Gouvêa comenta:

[...] o conceito de absurdo é precisamente perceber o fato de que ele não pode e não deve ser compreendido. Este é um conceito determinado negativamente, mas é tão dialético quanto qualquer positivo. O absurdo, o paradoxo, é composto de tal forma que a razão não tem nenhum poder para dissolvê-lo em nonsense e provar que ele é nonsense; não, ele é um símbolo, um enigma, um enigma composto sobre o qual a razão deve dizer: Eu não posso dissolvê-lo, ele não pode ser entendido, mas não segue daí que ele seja nonsense. Mas, é claro, se a fé é completamente abolida, toda a esfera é derrubada, e então a razão fica arrogante e talvez conclua que, ergo, o paradoxo é nonsense⁹⁷.

Para France Farago,

Há transcendência da fé com relação a tudo aquilo que se poderia chamar de ordem do mundo a qual ela põe um fim (leis, obras, justificação da razão) no

⁹⁶ *Ibidem*, p. 214.

⁹⁷ GOUVÊA, 2006. p. 178.

próprio coração da relação que ela implica no entanto com ele, na medida em que lhe anula o regime ultrapassando-o, pois ela (fé) não é nem negação nem evasão deste mundo, mas relação com ele, transcendido e transfigurado pela fé⁹⁸.

Aqui, o movimento da fé aponta para um telos superior à ética, que é totalmente suspensa no drama de Abraão, pois não se submete a instância do julgamento do intelecto. Isso porque os valores universais se dissolvem frente aos valores eternos. O *absurdo* não se enquadrar no campo de compreensão da razão; no entanto, o que ocorre é que a razão humildemente se submete à crença que surge em virtude do *absurdo*. Como as esferas do saber e da fé são heterogêneas, a razão se submete, porém, não tentando desvendar o paradoxo, mas compreendendo sua limitação, assinalada por um conteúdo transracional; pois, “o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar”⁹⁹.

A fé reenviou Abraão à finitude do mundo, o que o fez “saber”, de modo não racional, porém, não irracional, que Deus não é sem sentido para a fé. Assim, o paradoxo da fé não está relacionado com a racionalidade, herdada da razão grega, mas com a essência do ser humano, com cada indivíduo qualitativamente, tendo pouca ou muita inteligência. Ora, o próprio do *lógos* cristão é ser ontológico, não lógico. Portanto, não se trata aqui de racionalidade conceitual, mas de uma *inteligência existencial*. Pois a fé é um conhecimento que se dá em virtude do absurdo. Porém, este está fora da normatividade discursiva: inaudito paradoxo. Nesse sentido, o fundamento ontológico do discurso dá o silêncio. A experiência mais radical do desprendimento e da linguagem se dá no silêncio.

Enfim, Abraão creu, a despeito de ir contra a moralidade. Isto é, ocorre a “suspensão teleológica da moralidade”, que significa a não submissão aos imperativos da moral pela fé. Com efeito, a fé eleva o indivíduo para além do universal. Justamente isso lhe conferiu à sua existência uma plenitude de sentido. O *indivíduo* recebe de si mesmo das mãos de Deus, a vida se enche de uma densidade ontológica, é propriamente isso o que conferi ao absurdo, não o mero significado de uma contradição lógica, pois a contradição lógica aponta para a falta de sentido, ou melhor, de verdade, mas o absurdo assinala o significado de um transbordamento de sentido, se comparado com o poder prescritivo da razão. Desse modo, apesar de usar o termo absurdo, o que está em jogo para Kierkegaard é a originalidade de um tipo existencial

⁹⁸ FARAGO, 2006, p. 164.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 173.

que suspende o poder prescritivo da universalidade das normas racionais, sobretudo, das leis morais. O salto de Abraão pela fé e seu encontro com Deus recupera a razão e o finito. Ambos passam a aparecer “em virtude do absurdo”. O absurdo é, portanto, esse eixo de significatividade transracional à medida que ele reposiciona a razão, enquanto que a universalidade dos seus conceitos e leis não mais aparecem como *sentido em virtude* do qual a existência se articula. Em outras palavras, a plenitude existencial encontrada no absurdo, que ultrapassa o universo abarcado pela razão, enraíza sua possibilidade de ser em Deus.

3 FINITUDE E EXISTÊNCIA: A ALTERIDADE ÉTICA DO AMOR AO PRÓXIMO

A ideia de ser humano pleno como uma realização processual relacional, em *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discurso*, de 1847, toma maior sentido de compreensão, pois, em tal obra, podemos evidenciar que, no pensamento kierkegaardiano, há uma relação entre sua ontologia e sua ética. Isso se dá nas figuras do *self* e do *próximo*. E mais propriamente na proposição que diz ser o *self* constitutivo do *próximo*.

Inicialmente, para uma melhor compreensão da temática proposta, devemos levar em conta que, para Kierkegaard, o Cristianismo é essencialmente uma “comunicação existencial”. Além disso, o filósofo cristão tem como ímpeto em suas reflexões exumar os conceitos originários do Cristianismo. Seu pensamento especulativo sobre o discurso cristão se configura, por sua vez, em uma crítica à cristandade: cristianismo histórico. Em suas palavras:

Em geral, dois são os desvios fundamentais com respeito ao cristianismo: 1) o cristianismo não é uma doutrina, mas uma mensagem existencial. [...] Por isso, cada geração deve começar pelo princípio: essa erudição sobre as gerações passadas é essencialmente supérflua [...]. 2) Em consequência (posto que o cristianismo não é uma doutrina), no tocante ao cristianismo não é indiferente a pessoa que o expõe, como seria no caso de uma doutrina, contanto que esta exponha (objetivamente) o verdadeiro. Não, Cristo não instituiu docentes – mas seguidores. Se o cristianismo (precisamente porque não é uma doutrina) não se reduplica em quem o expõe, este não expõe o cristianismo, pois o cristianismo é uma mensagem existencial e só pode ser exposto com a existência. Em suma, existir nele é expressá-lo existindo, isto é, reduplicando-o¹⁰⁰.

Para o filósofo, o cristianismo pertence à esfera da interioridade: “O cristianismo é espírito, o espírito é subjetividade”¹⁰¹. Em *As Obras do Amor* ele escreve “no que consiste o cristianismo, senão em interioridade”¹⁰² – interioridade é aqui sinônimo de subjetividade – diz respeito à dramaticidade do sujeito, dada a consciência de sua finitude, de tal modo que ele não pode se conceber como completo. Sendo assim, o tornar-se cristão, ou ser *indivíduo*, é uma processualidade que está sempre em devir – como que uma medida ontológica da

¹⁰⁰ KERKEGAARD apud ALVARO, 2007, p. 395.

¹⁰¹ KIERKEGAARD, 2013, p. 33.

¹⁰² *Idem*, 2005, p. 163.

essência do ser humano. Não de forma abstrata, mas como uma possibilidade – que só existe concretizando-se – isto é, reduplicando-se. Desse modo, o autor denomina cristianismo, essencialmente, como uma comunicação existencial que se desdobra em suas instâncias éticas.

3.1 Deus como determinação intermediária

Kierkegaard em sua narrativa sobre Deus afirma seu caráter criador. Podemos observar, mais especificamente na obra *O Desespero Humano*, que Deus é quem cria o ser humano como um *self*, ele estabelece a estrutura existencial. Em *As Obras do Amor* conseguimos identificar essa mesma ideia. Isto é, a concepção que o *self* humano está dado como possibilidade. Nas palavras de Kierkegaard, “o gênero humano tem uma segunda existência, mas não fictícia: a sua segunda existência é a sua existência em Deus ou mais corretamente esta é a sua primeira existência”¹⁰³. Sendo vazio de substancialidade, ainda assim, Kierkegaard compreende que o ser humano é estruturalmente relacional, uma processualidade relacional, que tornar-se o que se conquista articulando-se conforme sua estrutura “ideal”. Isto é, uma relação que ao relacionar-se consigo mesma, relaciona-se, concomitantemente, com o poder que a estabeleceu. Destarte, podemos inferir que o *indivíduo* é pensado através da relação Eu-Deus.

Evidentemente, a noção de Deus kierkegaardiana é cristã. Contudo, não é o Deus da cristandade, ou seja, dos dogmas da Igreja. É justamente aquele Deus que faz parte dos conceitos cristãos originários que Kierkegaard intenciona exumar. Sendo assim, longe de fazer profundas incursões teológicas, mas lançando mão de uma reflexão filosófica sobre o discurso cristão, resta, aqui, demonstrar o caráter intermediário deste Deus da relação. E é propriamente na obra *As Obras do Amor* que esse caráter divino é melhor exposto. Nela, Kierkegaard deixa claro que “o cristianismo ensina que o amor é uma relação homem-Deus-homem, isto é, que Deus é a determinação intermediária”¹⁰⁴.

¹⁰³ KIERKEGAARD, 2005, p. 141.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 131.

3. 1. 1 Existir em Deus: diante de Deus

Segundo Kierkegaard, o indivíduo constitui-se existencialmente por sua relação com Deus. A fórmula Kierkegaardiana é que existimos “diante de Deus”. Isto é, existir concretamente como ser humano singular só é possível mediante uma relação com Deus – poder que estabeleceu a estrutura existencial.

Deus é infinita subjetividade. Sendo assim, não é possível conceber uma relação do ser humano com Deus distinta daquela fundada na subjetividade. Nesse sentido, Collado afirma que Deus é eixo primordial e a subsistência diante de Deus é a fixação da subjetividade. Esta fixação da consciência constitui a suprema potência da subjetividade¹⁰⁵. Assim, a essência da noção kierkegaardiana de Deus é o princípio da subjetividade.

Para Kierkegaard, o problema de Deus não é um problema propriamente dito, uma vez que a realidade divina permanece inacessível aos problemas da existência. O problema está no relacionamento do existente com Deus, e o drama é a existência humana, precisamente em virtude de seu vínculo essencial com Deus. A realidade de Deus gravitando sobre a existência: eis a tragédia do existente¹⁰⁶.

O conceito chave é o de possibilidade. O *self* é uma possibilidade. Possibilidade é subjetividade. É justamente em virtude da possibilidade que o *self* torna-se o que é. Assim, como podemos observar em *O Desespero Humano*, o relacionar-se consigo mesmo é, concomitantemente, um relacionar-se com Deus. A expansão da compreensão dessa proposição, e, por conseguinte, da resolução do problema da relação, se dá, de acordo com Collado, quando levamos em conta que o modo de relação é para Kierkegaard: “relacionar-se objetivamente com a própria subjetividade”¹⁰⁷. Com efeito, enquanto o *self* se relaciona objetivamente com sua própria subjetividade, ele é essência e possui realidade¹⁰⁸. A relação na possibilidade constitui a reduplicação da subjetividade.

Em *As Obras do Amor*, Deus é concebido em seu expecto mais próprio: “Deus é amor”. “Kierkegaard compara sua relação pessoal com Deus a uma relação amorosa”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Cf. COLLADO, 1962, p. 502.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 500. (Tradução nossa)

¹⁰⁷ KIERKEGAARD apud COLLADO, 1962, p. 503.

¹⁰⁸ Cf. COLLADO, 1962, p. 503.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 509.

Assim, o modo de ser da relação é concretamente uma relação amorosa. Nas palavras do filósofo, “Deus é determinação intermediária no juízo sobre o amor”¹¹⁰. Com efeito, Deus faz o peso que traz equilíbrio as relações humanas. Contudo, não é qualquer tipo de amor, mas é na forma própria do “amor ao próximo” que “Deus é a determinação intermediária”¹¹¹.

3. 1. 2 Deus educador

Nas palavras de Kierkegaard, “cada indivíduo particular começa com a relação com Deus”¹¹². A fonte originária de todo caráter particular da pessoa humana encontra-se justamente no estar “diante de Deus”. O pensador, assim, descreve este estar “diante de Deus” como uma atitude audaciosa do indivíduo. O indivíduo conquista seu *ser* na relação com Deus. Doravante, subjetividade seria uma atitude. Mas, paradoxalmente, também é uma doação fruto da bondade de Deus. Pois,

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, que Ele que cria do nada, cria dando uma característica 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 próprio¹¹³.

O Deus que Kierkegaard entende como criador, este que estruturou o existente humano como uma relação, e seu *si mesmo* como uma conquista, é o mesmo que aparece aqui doando o caráter próprio – *ser*.

Importa, portanto, evidenciar outra característica do divino que aparece em *As Obras do Amor*, a saber: Deus é pedagogo. Deus educa lançando mão do “recurso dos olhos”. Ele faz com que as pessoas, de alguma forma, o percebam – olhem para ele.

É exatamente assim que Deus faz: Ele governa o mundo inteiro e educa esses inumeráveis seres humanos com o seu olhar. Pois o que é a

¹¹⁰ KIERKEGAARD, 2005, p. 131.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 78.

¹¹² *Ibidem*, p. 143.

¹¹³ *Ibidem*, p. 306.

consciência? Na consciência é Deus que olha para um ser humano, de modo que este então tem de olhar para Ele em todas as circunstâncias. É assim que Deus educa¹¹⁴.

Nesta compreensão do Cristianismo, todas as coisas e todos os seres humanos têm a ver com Deus. Ele se coloca como eixo de todas as relações. Toma, portanto, centralidade no pensamento e nas ações. Age, por sua vez, na consciência humana a constrangendo.

Assim, o sagrado kierkegaardiano se manifesta como um poder invisível, um legislador, um “juiz de primeira instância”. Ele é a causa da formação, ou melhor, transformação moral humana; que, no sentido religioso, não se justifica mais pelo peso da lei moral judaica, mas é princípio causal de peso existencial na interioridade humana. A transformação ocorrida é caracterizada como efeito de uma relação pedagógica: “Tal é a educação do ser humano, pois a relação com Deus é uma educação, e Deus é o educador.”¹¹⁵. Para Kierkegaard, houve uma mudança de paradigma na relação com Deus. No discurso crístico, o foco se volta para a interioridade. Em suas palavras:

A coisa é bem simples. O Cristianismo aboliu a lei judaica do “igual por igual”: “olho por olho, dente por dente”; mas ele a substituiu pelo crístico, pelo igual da eternidade. O Cristianismo desvia completamente a atenção do mundo exterior para o mundo interior: transforma cada uma de tuas relações com as outras pessoas numa relação com Deus; assim tu receberás com certeza, tanto num quanto no outro sentido, o “igual pelo igual”¹¹⁶.

O que o indivíduo recebe como conteúdo de sua nova educação é o amor. Pois “é Deus quem, por assim dizer, educa o amor numa pessoa”; Kierkegaard salienta ainda que “Deus não o faz para se divertir com essa visão”, isto não é sem sentido, essa é justamente a forma que ele o faz “para enviar o amor ao mundo, completamente ocupado com a tarefa”¹¹⁷.

Desse modo, Kierkegaard justifica que o Cristianismo visa a transformação da infinitude. Não uma transformação externa, “mundana”. De certo modo, tudo permanece o que era, mas no sentido da *eternidade*, tudo se tornou novo. Pois o crístico tornou toda relação humana em uma relação de consciência. “A transformação não ocorre no exterior, não é na aparência, e contudo tal transformação é infinita”¹¹⁸. A transformação infinita ocorre originariamente na interioridade. Ela ainda não é visível. Não é uma transformação radical na

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 422.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 421.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 421.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 221.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 161.

cotidianidade da pessoa; é uma transformação radical na consciência. A pessoa continua com seus afazeres seculares. Sua existência articula-se integralmente com o cotidiano. Parece não se diferenciar do homem comum. Ela faz tudo do mesmo jeito, mas de outro modo.

3. 2 O conceito de amor

Amar é adequação à determinação existencial. O existente humano está determinado enquanto uma processualidade relacional para torna-se pleno de ser, e o modo de ser da relação é o modo do *amor ao próximo*. Pois, parafraseando Kierkegaard, relacionar-se consigo mesmo de maneira correta e amar o próximo se equivalem totalmente e, no fundo, são a mesma coisa¹¹⁹.

3. 2. 1 Amor é questão de consciência

Kierkegaard concentra sua atenção em afirmar que “o verdadeiramente cristão mora na relação da consciência”¹²⁰. Desse modo, ele define o amor como uma questão de consciência.

Assim, o Cristianismo transforma cada relação entre dois indivíduos numa relação de consciência, e assim também a relação de amor. É justamente isso que queremos agora considerar, que, compreendido a maneira cristã, *o amor é questão de consciência*¹²¹.

Para justificar tal proposição, Kierkegaard elucida com o exemplo do matrimônio. No momento do casamento, o ministro cristão questiona se ambos aceitam um ao outro. Esse questionamento pressupõe uma consulta a consciência. Ou seja, o ministro transforma um assunto do coração em uma questão de consciência. A partir da premissa “o homem pertence a Deus”, Kierkegaard entende que perguntar ao indivíduo é a forma mais universal para a relação de consciência – isso porque a pergunta é feita em nome de Deus e diante de Deus.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 38.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 162.

¹²¹ *Ibidem*, p. 163.

Tal como, também, é justamente por isso que, sobre o gênero humano, o Cristianismo considera o particular de cada um, ou seja, indivíduo por indivíduo. A pergunta feita pelo ministro cristão é se ambos se aconselharam com Deus e com a sua respectiva consciência.

No texto, o autor salienta, ainda, que existiu muita abominação na relação social entre homem e mulher, que, em comparação com o homem, a mulher é tratada quase como um animal inferior, um ser como que de outra espécie¹²². Contudo, na interioridade, há uma transformação da infinitude que ocorre com o amor crístico. Pois, se houve um aconselhamento à consciência diante de Deus, houve uma transformação infinita – tal transformação é, para Kierkegaard, o homem oculto da interioridade orientando-se para dentro, para a relação com Deus. A pergunta da consciência sobre a questão de consciência torna a mulher, na interioridade, diante de Deus, igual ao homem.

Kierkegaard salienta que a essencialidade da concepção cristã de amor constitui uma transformação fundamental, e não uma mera proximidade do que no paganismo chamou-se amor. Em suas palavras, a transformação infinita é justamente que

O Cristianismo não veio ao mundo para ensinar uma ou outra modificação no modo como tu particularmente deves amar tua esposa, ou teu amigo, mas para ensinar de que modo tu, *no sentido da universalidade humana*, deves amar todos os homens¹²³.

É Deus que por si mesmo e pela determinação intermediária do próximo verifica se o amor à esposa e ao amigo é consciencioso. O amor só está definido como uma questão de consciência quando ou Deus ou próximo constitui uma determinação intermediária. É somente neste caso que o amor é uma questão de consciência¹²⁴. O relacionar-se com Deus é justamente ter consciência. Para o pensador de Copenhague, se Deus não existisse, o ser humano não teria nada na consciência. A relação com Deus é a consciência. Ter algo na consciência é suportar o peso infinito de Deus. Dizer que o amor é uma questão de consciência: é dizer que se ama com um senso e responsabilidade individual para com Deus.

¹²² Cf. *Ibidem*, p. 164.

¹²³ *Ibidem*, p. 170.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 169.

3. 2. 2 Amor natural x amor de abnegação

O que está em jogo aqui é um tipo bem específico de amor. O amor do mandamento cristão: “Amar ao próximo como a ti mesmo”. Kierkegaard, ao pensar o mandamento cristão, afirma que há um pressuposto básico postulado. Ele diz: “pois quando é dito ‘tu deves amar o teu próximo como a ti mesmo’, aí está contido o que é pressuposto, ou seja, que todo ser humano ama a si mesmo”¹²⁵. O entendimento de que “todo homem ama a si mesmo” é a compreensão chave para a construção da sua narrativa a respeito da obra do amor. Daí o pensador sustenta que o “como a ti mesmo” do mandamento infere que todo o homem ama a si mesmo. Mas tal amor não é visto com bons olhos por Kierkegaard, pois este amor possui em si o caráter egoístico.

O mandamento pressupõe o amor de si mesmo. Amor de si, assim como também o amor de amizade, ou amor conjugal, são denominados como *amor natural* – o que não é essencialmente pejorativo; porém, Kierkegaard aponta que o *amor natural* é fundado em inclinações naturais, sendo assim, é potencialmente egoístico. A distinção que se faz é o *amor de abnegação* – este é justamente o amor do mandamento cristão. É o contrário do egoístico, nele há total desprendimento, e “corrige” o *amor natural*. Nas palavras do filósofo, “amar ao próximo é amor de abnegação, e a abnegação expulsa justamente toda predileção, assim como expulsa todo amor de si”¹²⁶.

Na predileção há determinação natural, isto é, inclinações que levam o sujeito a produção de uma identidade egoística. Nas palavras de Kierkegaard,

[...] a abnegação é justamente aquela transformação graças à qual um homem se torna sóbrio no sentido da eternidade. Em contrapartida, onde quer que esteja ausente o essencialmente cristão, o ponto máximo será a embriaguez da autoestima de si e o máximo dessa embriaguez o que será admirado. Mas o amor natural e a amizade são exatamente o máximo da autoestima, é o eu inebriado no segundo eu. Quanto mais firmemente os dois eus se abraçam para se tornarem um só eu, tanto mais este si mesmo unificado se exclui egoisticamente de todos os outros. No ponto máximo do amor natural e da amizade os dois se tornam realmente uma identidade, um único eu. Isso só se explica porque na predileção está contida uma determinação natural (instinto – inclinação) e o amor de si, que

¹²⁵ *Ibidem*, p. 32.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 75.

egoisticamente pode reunir dois em uma nova identidade egoística. O amor espiritual, ao contrário, afasta de minha identidade toda determinação natural e todo amor egoístico¹²⁷.

Outrossim, na mesma passagem, o pensador complementa:

No amor natural, o eu está determinado de forma sensível-anímico-espiritual, a pessoa amada é uma determinação sensual, anímica e espiritual; na amizade, o eu se determina anímica e espiritualmente; na amizade, o eu se determina anímica e espiritualmente, o amigo é uma determinação anímica e espiritual; só no amor ao próximo, o si mesmo, que ama, determina-se de maneira puramente espiritual como espírito, e o próximo é uma determinação puramente espiritual¹²⁸.

A partir das citações acima, podemos inferir que no amor natural, regido pela predileção, não há possibilidade de constituição de uma identidade-ipse – tal como produção subjetiva da síntese existencial. Pois, o que se produz é no máximo um *segundo eu*: é amor de quem no fundo só ama a si mesmo. De outro modo, o amor ao próximo é o que o pensador denomina de amor espiritual: “amor ao próximo é amor segundo o espírito”¹²⁹. Ou seja, aquilo que “afasta de minha identidade toda determinação natural e todo amor egoístico”¹³⁰. O amor de abnegação positiva a superação de tendências egoísticas da personalidade em favor da conquista de uma identidade própria. Com efeito, isso implica na compreensão de que ser um *self* significa não poder se furtar da reponsabilidade com o outro. Dizemos, reponsabilidade, pois é uma ação não vantajosa; mas é em si uma resposta pelas próprias ações e as dos outros. Portanto, a partir da concepção de abnegação, o *amor ao próximo* se caracteriza tanto no sentido religioso, tal como uma renúncia ascética em função a anseios espirituais, quanto no sentido ético, como um imperativo ético, ou seja, um sacrifício das vontades naturais humanas em razão de princípios morais.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 76.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 77.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 77.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 77.

3. 2. 3 O amor é infinito

O amor pertence essencialmente ao ser humano. Ou seja, a necessidade do amor está profundamente enraizada na natureza humana¹³¹. Porém, este “dever” do mandamento aparece como estranha à natureza humana. Pois, o *amor natural* está para o egoístico. Inferimos, portanto, que tal *amor natural* é produto de uma má articulação existencial. Isto é, o que ama com inclinações egoística está em *desespero*. Em *As Obras do Amor*, *desespero* é conceituado como “uma discrepância no mais íntimo do seu ser”¹³². Assim, o autor sustenta que “somente quando amor é dever, só então o amor está eternamente e felizmente assegurado contra o desespero”¹³³. O *amor natural* está para o *desespero*. É justamente nesse sentido que o amor de abnegação quer eliminar com o ‘tu deves’ da eternidade esse amor egoístico¹³⁴.

O “tu deves” não é de ordem “natural”, é uma determinação de ordem *infinita*. Por isso não se sustenta sob especulações racionais. Sobre isso, De Paula acrescenta que “o dever de amar advoga a tese paulina do *escândalo*, motivo pelo qual o amor não pode ser alcançado plenamente pela razão”¹³⁵. Adorno, também, nesse sentido, afirma que o amor kierkegaardiano é o *credo quia absurdum* transformado em *amo quia absurdum*¹³⁶. Nas palavras do pensador dinamarquês: “O amor é caso de consciência, e por conseguinte não é um caso de instinto ou inclinação, ou de sentimento, ou de cálculos do intelecto”¹³⁷.

Contudo, essa consciência explorada por Kierkegaard, deve ser compreendida por *consciência eterna*¹³⁸. A noção de *eternidade* é o que dá caráter universal à narrativa kierkegaardiana. Ela corresponde a esse modo peculiar da compreensão do real. E, segundo o autor, é um entendimento mais elevado ao que ele denomina *temporalidade e mundanidade*. Isso porque “a eternidade tem o olhar mais agudo e a compreensão mais desenvolvida [...]”¹³⁹. Assim, prossegue afirmando que “[...] do ponto de vista da eternidade, essa forma de calcular é a única verdadeira, que só é ensinada pela eternidade quando se apreende com ela a

¹³¹ *Ibidem*, p. 183.

¹³² *Ibidem*, p. 58.

¹³³ *Ibidem*, p. 58.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 75.

¹³⁵ DE PAULA, 2012, p. 177.

¹³⁶ ADORNO, 2010, p. 315. (ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**: Construção do estético. Trad. Álvaro Valls. São Paulo: UNESP, 2010.)

¹³⁷ KIERKEGAARD, 2005, p. 170.

¹³⁸ Tal como conceituamos no segundo capítulo desta obra.

¹³⁹ KIERKEGAARD, 2005, p. 359.

renunciar à ilusão da temporalidade e da mundanidade”¹⁴⁰. Ou seja, “o fato é que o mundo não compreende a eternidade”¹⁴¹.

O amor crístico é um imperativo. Sendo caracteristicamente crístico é um convite de Deus ao ser humano, que se manifesta como uma interpelação divina na interioridade humana. Sendo o ser humano livre pode negar aceitar tal convite. Contudo, esse convite se expressa na linguagem cristã como “dever”. Ser um dever é propriamente o que o caracteriza como uma determinação. O amor é uma determinação existencial. Não há *indivíduo* pleno de si sem cumprir tal determinação. Pois amor é uma determinação da subjetividade humana¹⁴².

3. 2. 4 O Teu e o Meu: o amor é desinteressado

Sem Tu e Eu não há amor; assim como, se houver os seus derivados Meu e Teu, também não há amor. Isso porque,

O amor não busca seu interesse próprio; pois no amor não existe nenhum Meu e Teu. Mas Meu e Teu é meramente uma determinação relacional do “seu próprio”; se então não há nem Meu nem Teu, não há também nada que seja próprio de alguém; mas se não há nada de seu próprio, fica impossível procurar o que é seu próprio¹⁴³.

Justamente nesse sentido, Kierkegaard afirma que o *amor* causa uma revolução. Ocorre uma alteração, uma desordem, na pessoa que ama. Entre os que amam não há distinção entre o Meu e o Teu. Isto é, a concepção de justiça como afirmação da diferença daquilo que lhe é propriedade de cada um se esvazia de sentido. Quanto mais profunda é tal revolução, daí desdobra-se o desaparecimento da diferença entre Meu e Teu, e mais perfeito se torna o *amor*.

O amor verdadeiro ocorre na inteira supressão da distinção do “Meu”, ou seja, da renúncia, do sacrifício. Pois “o verdadeiro amoroso é aquele que ama sacrificando-se”¹⁴⁴. Este é o auto-injustiçado. O oposto do criminoso – o que comete injustiça, pois esse positiva suprimir o Teu.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 359.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 368.

¹⁴² *Idem*, 1993, p. 327.

¹⁴³ *Idem* 2005, p. 299.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 302.

Nas relações humanas de amor o vício se dá no amar as suas próprias características. Kierkegaard afirma que aquele que exige o que é próprio dele mesmo é o homem de perfil *rígido* e *dominador*. Este quer que cada um se converta a sua própria forma, que o outro se adapte ao seu padrão de humanidade¹⁴⁵. O *dominador* desenha arbitrariamente um modelo de indivíduo, alguém que deva corresponder à uma ideia predeterminada. Ele despoticamente intenciona triturar o caráter particular da outra pessoa.

No mais alto grau da reviravolta do Meu e Teu, o verdadeiro amoroso esquece eternamente tal distinção e, por sua vez, se compreende eternamente a si mesmo ao amar sacrificando-se, ou seja, ele não procura o que é seu. O amoroso ignora a balança da justiça. Ele se perde nos cálculos relativos à equidade. Ao compartilhar, ele não faz uma justa divisão do que tem. Não, o verdadeiro amoroso é o que tudo dá – tudo se entrega. É justamente a pessoa que leva o prejuízo; e nunca a que leva vantagem. Este tipo torna-se o inteiramente injustiçado¹⁴⁶, e ama verdadeiramente.

Kierkegaard compreende que as condições sociais das pessoas se distinguem entre os que são senhores e os que carecem de liberdade. Assim também acontece em suas condições espirituais, ou se preferirmos, existenciais. A suprema felicidade se realiza quando o sujeito tornar-se senhor de si mesmo: um ser livre, seu próprio. Desse modo, o pensador também afirma que o maior de todos os benefícios, o benefício supremo, é ajudar amorosamente alguém a “ficar de pé sozinho” – tornar-se si mesmo.

Contudo, este benefício supremo não pode ser realizado diretamente. Aquele que ajuda não pode aparecer, senão seria enganação. Isso porque não é verdadeira a fórmula: “este homem se mantém por si só, com a minha ajuda”. Esta é uma forma de enganação que pode positivar uma forma de dominação. Quando, pelo contrário, o máximo que um ser humano pode fazer por outro é torná-lo livre. E tornar o outro livre é ajudá-lo a se manter por si mesmo. Para tanto, o ajudante deve ter a capacidade de fazer-se invisível em tal relação. Deve também ser um desprendido, um desinteressado, pois isso envolve um constante autosacrifício¹⁴⁷. Com efeito,

É assim com todo trabalho daquele que ama. Realmente, ele não procura o que é seu, pois ele dá de tal maneira, que parece que o dom era propriedade do que recebeu. Na medida de suas forças o amoroso procura ajudar uma

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 304.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 303.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 311.

pessoa a tornar-se ela própria, tornar-se senhora de si. Mas assim, de certo modo, simplesmente nada se muda na existência, só o amoroso, o benfeitor escondido, é empurrado para fora, já que a destinação de todo homem é tornar-se livre, independente, ele próprio. Se, em relação a isso, o amor foi colaborador de Deus, tudo no entanto ficou como já estava determinado¹⁴⁸.

3.3 O Conceito de *próximo*

Importa ressaltar que o conceito de “próximo” é o principal objeto da nossa reflexão. Aqui, nossa pesquisa segue a metodologia kierkegaardiana:

Para determinar o que é o amor, inicia ou com Deus ou com o próximo uma doutrina do amor que é essencialmente cristã, já que é preciso partir de Deus para no amor encontrar o próximo, e no amor ao próximo é preciso encontrar Deus¹⁴⁹.

Neste contexto, vale pontuar as seguintes afirmações a respeito do nosso objeto, que se encontram em *As Obras do Amor*, Kierkegaard diz que “‘o próximo’ constitui uma determinação que por sua impertinência vale por uma ameaça de morte ao egoísmo.”¹⁵⁰. Em outras palavras, ele diz ainda que “‘o próximo’ é justamente a determinação intermediária da abnegação”¹⁵¹. E por fim “o próximo” é o que os pensadores chamariam de outro¹⁵² – a alteridade. Essa alteridade kierkegaardiana é conceito chave para compreensão da tarefa do tornar-se *si mesmo*.

Nesse sentido, a questão central que dá inicial a nossa reflexão é “quem é o meu próximo?” Esta é justamente a questão do Fariseu. Tal pergunta é realizada no contexto do mandamento do amor ao próximo. No texto bíblico, Jesus responde a seguinte questão: qual é o maior dos mandamentos? O maior dos mandamentos é “amar a Deus acima de todas as coisas”; porém, Cristo continua afirmando, também, que há um segundo mandamento semelhante a esse: “amar o próximo como a ti mesmo”. O Fariseu se coloca como interlocutor de Cristo, é ele quem levanta a problemática: “Quem é o meu próximo?”

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 314.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 167.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 36.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 74.

¹⁵² *Ibidem*, P. 36.

Para Kierkegaard, o conceito de próximo é em si uma multiplicidade, isto é, ele faz referência a todos os outros seres humanos: “o próximo” significa “todos os outros”¹⁵³. Há aqui uma universalização da concepção do *outro*. Kierkegaard acrescenta: “Quem é o meu próximo? A palavra é manifestamente formada a partir de “estar próximo”, portanto, o próximo é aquele que está mais próximo de ti do que todos os outros [...]”¹⁵⁴. Contudo, por mais que Kierkegaard não tenha explorado tal informação, importa salientar que para o Fariseu, ou seja, para o judeu, o próximo é sinônimo de compatriota – é o outro judeu, o igual. Cristo, nesse sentido, segue contestando tal percepção, contando a Parábola do Bom Samaritano. Os samaritanos e os judeus não tinham proximidades amigáveis; porém, é justamente o samaritano que, na parábola, socorre o judeu, no momento de necessidade.

Desse modo, Kierkegaard entende que, no discurso cristão, o próximo são todos os outros; contudo, não no sentido de predileção.

Tanto o objeto do amor natural quanto o da amizade têm por isso o nome do amor de predileção: “o(a) amado(a)” e “o(a) amigo(a)” que são amados em oposição ao mundo todo. Ao contrário, o ensinamento cristão é de amar o próximo, amar todo o gênero humano, todos os homens, inclusive o inimigo, e não fazer exceção, nem da predileção e nem da aversão.¹⁵⁵

Por isso o inimigo pode ocupar o espaço da categoria de *próximo*. E, se o amor estiver direcionado ao amigo, não é o amor do mandamento cristão, é uma relação viciada, não existe nele a virtude do mandamento.

3. 3. 1 O próximo é o igual

“O próximo é o igual”¹⁵⁶. Mas não é aquele que tu compartilhas alguma semelhança, ou seja, não é o semelhante no sentido que tu compartilhas de alguma igualdade. O próximo não é o igual porque você tem o mesmo pensamento, as mesmas vontades, a mesma classe, a mesma crença, a mesma cultura, mesma etnia e etc.. Lembremos! não pode haver predileção.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 37.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 36.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 34-35.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 81.

Não sou eu quem escolhe o próximo. Não sou eu quem aponta quem é o meu próximo segundo os meus critérios. O próximo é uma determinação. E o critério é o diferente. Nesse sentido, o igual é encontrado no diferente – no dessemelhante. Logo, a igualdade, que Kierkegaard nos apresenta, se dá na diferença. Assim, o amor ao próximo é questão de igualdade na diferença.

Quando o *próximo* é deliberado ocorre um procedimento vicioso. Pois ele será apontado como alguém mais distinto do que tu. O que teremos, portanto, não é o *amor ao próximo* é o *amor de si mesmo*. O próximo não é justamente o próximo por ser alguém mais humilde do que tu. Isto é, o pobre não ocupa automaticamente a categoria de próximo, pois, nas palavras do filósofo, “amá-lo por ser ele mais distinto pode bem facilmente ser uma preferência”¹⁵⁷, e onde há predileção não há *amor ao próximo*, mas *amor de si mesmo*.

Possivelmente, existe condescendência da preferência quando se ama o pobre na medida da sua pobreza. Se há predileção, não há igualdade. O dever do mandamento faz referência ao próximo, não ao mais humilde. O conceito de próximo se aplica a todo e qualquer ser humano. Não é pela diferença que defino o próximo; também, não é pela igualdade contigo no interior da diferença em relação aos outros¹⁵⁸. Isso porque, a medida de tal definição não se faz a partir de critérios temporais. O socio-histórico não é levado em consideração. Isso, justamente, para que não ocorra o vício de uma inclinação ao *amor natural*, a fim de que não se relativize quem é o próximo. Pois o próximo tem em si uma igualdade absoluta que existe em todo ser humano. Sobre isso, Kierkegaard sustenta que “é pela absoluta igualdade contigo diante de Deus que ele é o teu próximo”¹⁵⁹.

Contudo, é apenas a predileção que deve ser descartada. Pois o *amor ao próximo* abarca a todos, inclusive a pessoa amada na medida da preferência, tais como o amigo ou o cônjuge. Não é o amor de um (próximo) em detrimento do outro. Isso seria cair na armadilha do egoísmo.

Por mais que o amor conjugal pareça ser o máximo de uma relação; Kierkegaard aponta que não é assim, “pois eles ainda não têm o eterno assegurado pelo eterno”. Kierkegaard afirma que o mandamento do amor ao próximo, compreendido a partir de suas instancias eternas, é um mandamento pedagógico. Ele intenciona ensinar o ser humano o

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 81.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 81.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 81.

verdadeiro amor, como amar verdadeiramente a si mesmo, o amor natural e a amizade. O *amor ao próximo* corrige as discrepâncias, as imperfeições e anula o egoístico das relações.

Sendo, incondicionalmente, o próximo qualquer ser humano, todas as diferenças ficam excluídas do objeto; contudo, somente o *amor ao próximo* é definido pelo próprio amor, isto é, “este amor é sem nenhuma outra diferenciação de determinações ulteriores, o que quer dizer que este amor só se reconhece pelo amor”¹⁶⁰. Para Kierkegaard, é justamente aqui que mora a perfeição do amor, isso, na medida que o amor possa ser reconhecido pelo amor e não por outra coisa – compreendendo, por sua vez, que esta “outra coisa” causa uma inconsciente predisposição à morbidez da relação. Desse modo, este amor reconhecido em si mesmo é suficientemente abrangente e, portanto, eternamente infinito.

3. 3. 2 Tornar-se o próximo

Quando voltamos à Parábola do Bom Samaritano, encontramos a resposta para pergunta “quem é o meu próximo?” reformulada por Cristo. Kierkegaard entende que [...] a pergunta é transformada primeiro no seu oposto, com o que se indica como é que o homem deve perguntar. Isso porque, após contar a parábola, Cristo pergunta ao Fariseu: “Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos bandidos”, o Fariseu responde que aquele que usou de misericórdia para com o assaltado foi seu próximo. É propriamente desse modo que Kierkegaard conclui que “ao reconhecer o teu dever tu descobre facilmente quem é o teu próximo”¹⁶¹.

Nesse sentido, o pensador argumenta ainda que

[...] aquele para quem eu tenho obrigação é o meu próximo, e enquanto eu cumpro o meu dever eu mostro que eu sou o próximo. Pois para Cristo não se trata de saber quem é o próximo, mas sim de a gente mesmo se tornar o próximo, e que a gente demonstre ser o próximo como o Samaritano o provou por sua misericórdia; pois com isso ele demonstrou, aliás, não que o assaltado era o próximo dele, mas sim que ele era o próximo daquele que fora agredido¹⁶².

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 87.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁶² *Ibidem*, p. 38.

Não se trata meramente de descobrir quem é o próximo. Pois, assim como o fariseu, a simples resposta pode ocorrer numa ação evasiva. Ou seja, saber quem é o próximo não necessariamente me faz cumprir o mandamento do amor. Cumprir o mandamento não se refere a identificação de quem é o próximo, uma vez que todo ser humano é o próximo. A essência da prática se relaciona, portanto, em buscar positivar tornar-se o *próximo* do outro.

Isso porque o *próximo* é o *outro tu*. Quando meu objeto de amor é alguém por quem tenho preferência, tal como o amigo, ou o conjugue, não há o *próximo*. O que se tem é o *outro eu*, ou seja, uma continuação imediata do seu si mesmo – alter ego. Este é aquele que em sentido mais estrito ama apenas a si mesmo. O outro que ele ama é o *outro eu*.

3. 4 A tarefa ética

As relações humanas se constituem como condição sinônima da ética. Trabalhada, em *As Obras do Amor*, como uma *ética segunda*, não sob o aspecto da metafísica e nem da lógica, mas estabelecida sob a dogmática do mandamento cristão. O *amor ao próximo* é apresentado como imperativo ético. Justificar uma ética da alteridade é propriamente a intenção do pensador de Copenhague. Com efeito, a problemática está na relação entre a ontologia de Kierkegaard e a sua ética.

No texto, Kierkegaard diz

Quando se deve amar o próximo, a tarefa existe (a tarefa é ética), a qual, por sua vez, é a fonte original de todas as tarefas. Justamente porque o crístico é o verdadeiro ético¹⁶³.

Nesse sentido, Almeida vai afirmar que a tese kierkegaardiana é que a ética é a morada de Deus¹⁶⁴. Somente quando se tem Deus como denominador comum é possível descobrir o *próximo*, como condição de aprender a conhecer a vida e a si mesmo, esse é o caminho da ética, essa é a própria condição fundamental da ética¹⁶⁵.

Muitos comentadores do pensamento kierkegaardiano concordam que *As Obras do amor* é a maior exemplificação do que Kierkegaard denomina de ética-segunda. Ética-segunda é justamente esta que se fundamenta a partir da especulação da dogmática cristã. Ela

¹⁶³ *Ibidem*, p. 70.

¹⁶⁴ ALMEIDA, 2009, p. 27.

¹⁶⁵ Cf. ALMEIDA, 2009, p. 27.

é estabelecida sob a mensagem cristã, e é propriamente o conceito de *amor ao próximo* o princípio da vida ética. Quando o amor é elevado à categoria do dever, se estabelece a ética-segunda.

Kierkegaard concilia ético e religioso, mas tal discurso religioso se configura como “revelação” da dimensão existencial humana, o que temos, portanto, é uma ética subjetiva. Assim, segundo Almeida, se a segunda ética identifica-se com a interioridade; se o amor é uma determinação da subjetividade, é possível afirmar que o fundamento da ética da alteridade é o amor¹⁶⁶. A relação ética vivenciada na dinâmica do amor ao próximo. Assim, a existência é uma tarefa que só se realiza plenamente no interior da ética. Isso porque a construção de si só pode ser edificado no solo da interioridade¹⁶⁷.

3. 4. 1 Exigência absoluta

C. Stephen Evans, no livro *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine commands and moral obligations*, nos ajuda a compreender que longe de considerar a vida ética esgotada pelas obrigações criadas pelas instituições sociais, Kierkegaard acredita que a vida ética genuína só começa quando o indivíduo não se vê como sendo inteiramente definido por tais obrigações¹⁶⁸. Evans entende que conceber Deus como fundamento para as obrigações morais não torna a moralidade sem sentido e arbitrária, mas na verdade salvaguarda o caráter humanista da moralidade¹⁶⁹. Em suas palavras,

Existem várias maneiras pelas quais Deus e deveres morais podem estar ligados. A maneira mais fundamental é ontológica: Deus pode ser responsável pela existência ou realidade das obrigações morais. Essa relação ontológica pode ser concebida de várias maneiras: como identidade, dependência causal ou superveniência, por exemplo¹⁷⁰.

¹⁶⁶ *Idem*, 2011, p. 106.

¹⁶⁷ KIERKEGAARD, 2013, p. 115.

¹⁶⁸ Cf. EVANS, 2004, p. 88.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 113.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 14. (Tradução nossa)

O autor ressalta, ainda, que “a tarefa ética se fundamenta em um tipo de *exigência absoluta* que mobiliza o indivíduo para além das regras sociais”¹⁷¹. A vida ética surge, então, quando o indivíduo se torna consciente da *exigência absoluta* que está enraizada em Deus. Isto é, Deus manifesta-se como exigência absoluta no ser humano.

Em *As Obras do Amor*, ao pensar sobre a exigência ética, Kierkegaard compreende que sem a exigência da “lei absoluta”, a vida do ser humano estaria entregue ao acaso. Até mesmo as leis sociais não dão conta de uma verdadeira moralidade, pois um real pacto social seria inviável. Ou seja, ele entende que quando os homens determinam a exigência da lei pode-se facilmente cair em relativizações morais. Não há, portanto, como estabelecer um peso de valor universal para as ações morais humanas. Então, tomando como premissa que cada indivíduo particular começa em Deus, Kierkegaard sustenta que,

Só há vigor e sentido e verdade e realidade na existência quando nós todos, cada um por si, se posso dizê-lo assim, recebemos nossas ordens do mesmo lugar e então cada um por si obedece incondicionalmente a esta única e mesma ordem. [...] Deus quer, tanto por uma questão de segurança quanto por uma questão de igualdade e responsabilidade, que cada indivíduo aprenda Dele a exigência da lei. Quando isso se dá, então há firmeza na existência, porque Deus tem domínio dela [...]¹⁷².

Só há “firmeza na existência” quando há um mesmo fundamento. Claro que o fundamento é concebido como Deus, que não pode ser confundido com o Deus da cristandade. Mas ele é a própria *exigência absoluta* que interpela o existente a realização da tarefa ética.

John W. Elrod, no livro *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, compreende que há no pensamento kierkegaardiano uma *idealidade ética*. A “ética ideal” não surge, portanto, através de um pensamento abstrato, contemplativo, ou fruto da reflexão sobre a moral, ou intuições e etc.; mas através de uma *exigência absoluta* sobre o indivíduo ser *si mesmo*. Ainda, nesse sentido, Elrod argumenta que o filósofo dinamarquês aponta a natureza do “dever” como evidente para a autonomia do indivíduo ético. O *dever* do mandamento seria uma obrigação que surge a partir de uma necessidade inerente ao invés de imposição coerciva externa. Isso lhe é incumbido por pertencer a auto-responsabilidade enraizada na natureza do *self*¹⁷³.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 88. (Tradução nossa)

¹⁷² KIERKEGAARD, 2005, p. 142.

¹⁷³ Cf. ELROD, 1975, p. 116 - 117.

Kierkegaard afirma que todo indivíduo tem consciência desse ideal absoluto. Encontrar esse ideal ético é ter se encontrado com Deus¹⁷⁴. Deus e ética são correlatos no pensamento kierkegaardiano. Contudo, Evans esclarece que a pessoa que alcança tal impressão da “infinidade ética” não necessariamente percebe o envolvimento com Deus. Pelo contrário, é impossível uma pessoa tenha consciência de Deus sem ter consciência de sua tarefa ética.

A tarefa do *tornar-se si mesmo* configura-se como uma *tarefa ética*. O modo para *tornar-se si mesmo* é o mesmo de uma correta relação com o *outro*. A ética do *amor ao próximo* revela que na tarefa do *tornar-se si mesmo* todas as pessoas estão em pé de igualdade. Em suas implicações, não importa sua classe, raça ou gênero. É uma tarefa universal. Abarca até mesmo o “inimigo”. Isso porque a tarefa se constitui a partir de valores eternos, não de valores temporais, ou seja, socio-históricos. A tarefa de tornar-se um *self* pertence à ordem da subjetividade, não é uma construção social, não pertence a multidão. Portanto, não há ninguém em desvantagem nessa tarefa existencial. Todos os seres humanos têm potencialmente em si condições para realizá-la.

Na esfera ética da existência, o indivíduo torna-se consciente de si como ideal, ele concebe essa idealidade como possibilidade. Todo indivíduo enfrenta sua idealidade como possível porque sua idealidade é para ele uma exigência. A idealidade é a consciência de realidade como exigência ou tarefa. O indivíduo está sujeitado a exigência ética que está na natureza relacional da síntese. A distinção entre a realidade e idealidade repousa na consciência da realidade como exigência¹⁷⁵. A função da ética é trazer idealidade à realidade. Isto é, tornar o ideal real.

3. 4. 2 Reduplicação

Ao estabelecer o compromisso de construir uma existência autêntica, Kierkegaard concebe que ela só se realiza concretamente por meio da relação que se reduplica a partir de si mesma. O conceito de “reduplicação designa uma positivação, na situação real, das determinações ideias com as quais o sujeito se relaciona. De tal modo que se produz, no

¹⁷⁴ KIERKEGAARD, 2005, p. 88.

¹⁷⁵ Cf. ELROD, 1975, p. 116.

sujeito, uma unidade entre o momento imediato e o ideal”¹⁷⁶. Isto é, a *reduplicação* exprime a união das determinações qualitativamente heterogêneas da síntese numa unidade real¹⁷⁷. Esta, por sua vez, compreende a *verdade subjetiva*¹⁷⁸ da relação do *amor ao próximo* para além das categorias objetivas do pensamento. Há *reduplicação* quando o sujeito passa a ser aquilo que se compreende – ou seja, uma efetiva expressão do si próprio no mundo.

Segundo Gouveia, *reduplicação* refere-se a harmonia entre pensamento e existência¹⁷⁹. Ou, em outras palavras, harmonia entre consciência e vida. Assim, no pensamento kierkegaardiano, o conceito de *reduplicação* se refere a fundamentação da originalidade humana porque é ser existencialmente o que se pensa e o que se diz. Praticar a *reduplicação* é existir no interior do que compreendo. Destarte, tal conceito pressupõe um certo saber – um conhecimento da tarefa a ser realizada.

É justamente o complemento do mandamento cristão do amor ao próximo, o “como a ti mesmo”, que corrobora à *reduplicação* do *si mesmo*. A *reduplicação* acontece no interior da *segunda ética*, a ética cristã. Nesse sentido, Kierkegaard deseja suscitar sua crítica à cristandade, uma vez que ele entende que o cristianismo não é uma mera anuência doutrinária. Cristo, no seu entender, não tinha formado professores do cristianismo, mas ele tinha discípulos. E, etimologicamente, a verdadeira noção da prática cristã está implicada na ideia de discípulo: imitador. Mais: discípulo é aquele que reproduz os passos do mestre. É justamente nesse sentido que o pensador compreende a *reduplicação* da vida.

Desse modo, encontramos em *As Obras do Amor* Kierkegaard relacionando sua concepção de *reduplicação* com a essência do mandamento do *amor ao próximo*. Aqui, “‘o próximo’ constitui uma *determinação* que por sua impertinência vale por uma ameaça de morte para o egoísmo”¹⁸⁰, ou seja, amar – no modo do mandamento do *amor ao próximo* – é *reduplicar-se* em direção à supressão do egoísmo. Kierkegaard afirma ainda:

Mas o que o egoístico absolutamente não pode tolerar é a *reduplicação*, e a palavra do mandamento “como a ti mesmo” constitui justamente a *reduplicação*. Pois o que arde no amor natural não pode de jeito nenhum, em

¹⁷⁶ Cf. KIERKEGAARD, **Adquirir a sua alma na paciência**: dos quatro discursos edificantes (1843). Trad. N. Ferro, M. Jorge de Carvalho. Ed. Assírio & Alvim, Lisboa, 2007, p. 171.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 168.

¹⁷⁸ No entendimento de Kierkegaard, verdade é a transformação do sujeito em si mesmo. É através da *reduplicação* que o indivíduo concretiza com sua ação a própria verdade, no testemunho, na coerência entre a norma e o valor. E ainda, a verdade é propriamente interiorização e não um sistema de proposições dogmáticas.

¹⁷⁹ GOVÊIA, 1999, s/p.

¹⁸⁰ KIERKEGAARD, 2005, p. 36.

razão ou por força deste ardor, tolerar a reduplicação, que aqui significaria: renunciar a este amor, se o(a) amado(a) exigisse isso. A pessoa amante não ama portanto a pessoa amada “como a ti mesmo”, pois ela se relaciona exigindo [...]”¹⁸¹.

Esse “como a ti mesmo”, que significa um amor desinteressado, um amor de abnegação, é a essência da reduplicação; diferentemente do amor que tem como essência inclinações naturais. A *reduplicação* aponta, portanto, para uma irrupção no fluir da vida natural.

Kierkegaard diz ainda: “O conceito do ‘próximo’ é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; ‘o próximo’ é o que os pensadores chamariam de o outro, aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova”¹⁸². Nesse sentido, para Almeida, somente quem edificou a si mesmo na interioridade é capaz de constituir-se em maturidade e pode abnegar-se de si como dação de excesso de si, ou transbordamento de si¹⁸³. Em outras palavras, dizer que a ideia de *próximo* é justamente a reduplicação da própria identidade significa compreender a ética kierkegaardina como transbordamento de interioridade. Sobre isso, Kierkegaard diz, ainda:

Sua vida é num certo sentido inteiramente esbanjada sobre a existência, a existência dos outros; sem querer desperdiçar momento algum ou energia alguma em se afirmar, em ser alguma coisa para si mesmo, ele está disposto a perecer no autossacrifício; ou seja, ele é inteiramente transformado, a fim de ser somente um instrumento na mão de Deus¹⁸⁴.

No âmbito da subjetividade¹⁸⁵, a ética constitui o verdadeiro significado da existência. Ora, existir é sinônimo de existência ética. Desse modo, existir é traduzir-se reduplicadamente. O que temos, na concepção de reduplicação, é a possibilidade a efetivação da concretude ética. Um transbordamento da interioridade. Com efeito, a ética refere-se a vida prática.

O amor é entendido como uma característica eterna. Contudo, o eterno não é apenas em suas características, ele é em si mesmo em suas características. Assim, “o que o amor faz,

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁸² *Ibidem*, p. 36.

¹⁸³ ALMEIDA, 2013, p. 12.

¹⁸⁴ KIERKEGAARD, 2005, p. 315.

¹⁸⁵ A noção de Subjetividade, aqui, está longe de advogar o solipsismo e o egoísmo; pelo contrário, é aquilo que possibilita o verdadeiro agir ético.

ele o é; o que ele o é, ele o faz”¹⁸⁶. Isso ocorre de forma simultânea. No mesmo instante se dá em direção ao exterior e em direção ao interior.

[...] o eterno está num homem, então esse eterno se redobra nele de tal maneira que a todo momento que está nele, está nele de uma maneira dupla: em direção para fora e em direção para dentro, de volta para si mesmo, mas de tal maneira que isso constitui uma só e a mesma coisa; pois senão não há redobramento¹⁸⁷.

O conceito de *redobramento* indica a realização da *reduplicação*. O *redobramento* consiste em: “o que o amoroso faz, ele o é, ou se transforma nisso; o que ele o dá, ele possui, ou melhor, ele o recebe”¹⁸⁸. Tal é o paradoxo da prática cristã, que o indivíduo dá o que se precisa, ele tornar-se o que já se é. Aqui, ocorre a realização da síntese do temporal e eterno, necessidade e liberdade, finito e infinito. Há uma atualização mais profunda do *self* que se relaciona com o eterno na temporalidade. Esta efetivação estabelece um peso sobre as transformações ontológicas da pessoa que efetua a tarefa. Enfim, para consumir nossa proposta, importa compreender que Kierkegaard deseja evidenciar que:

Se queres mostrar que tua vida está destinada a servir a Deus, então dedica-te a servir aos homens, mas sempre com o pensamento voltado para Deus. Deus não participa da existência de maneira a exigir para si o seu quinhão; Ele exige tudo, mas quando tu o trazes, imediatamente recebes, por assim dizer, o endereço aonde deves entregar; pois Deus não exige nada para si, embora Ele exija tudo de ti¹⁸⁹.

¹⁸⁶ KIERKEGAARD, 2005, p. 317.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 316.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 317.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 189

CONCLUSÃO

A partir da leitura das principais obras *O Desespero Humano*, *Temor e Tremor* e *As Obras do Amor* tentamos evidenciar no presente trabalho dissertativo que podemos compreender que no pensamento kierkegaardiano os conceitos de ipseidade e fé – que aparece como uma realidade eminentemente subjetiva – se articulam de modo a fornecer uma interpretação filosófica sobre a existência humana. Assim, na essência de sua crítica, Kierkegaard pretende responder a questão do sentido da existência. Podemos concluir, portanto, que sendo a estrutura existencial pensada como uma processualidade relacional em devir, o sentido existencial está no tornar-se singular no plural. Isso se dá para além de um mero solipsismo, pois o plural é justamente o espaço de constituição de tal singularidade. Ao existente, segundo Kierkegaard, não lhe é possível ser completo, mas lhe é possível ganhar constantemente inteireza – em outras palavras, ao ser humano é possível ser pleno de sentido existencial. Amor é a forma da relação dessa possibilidade. O outro – sob o aspecto de *próximo* – é a medida ontológica pelo qual eu me torno pleno de sentido. A fé é este movimento do *self* em direção a *si mesmo*.

Destarte, existir está dado como tarefa ao sujeito, e a tarefa só pode ser realizada plenamente no interior da ética. A tarefa de tornar-se um *si mesmo* é uma tarefa ética. Assim, existir como *self* é aceitar o peso da responsabilidade ética. Só há *self*, no sentido concreto do termo, quando há reduplicação. Na reduplicação a interioridade se traduz em verdade como ética. Quando o indivíduo assume a subjetividade como dimensão ética, ou seja, assume sua tarefa como responsabilidade, cumpre-se a positivação da síntese no concretizar-se da escolha ética. Nossa narrativa implica, portanto, em afirmar que a ética constitui o verdadeiro sentido da existência.

O nosso filósofo ao atacar a cristandade orienta seu pensamento em torno da construção de um discurso onde Deus é pensado como uma interpelação ética que se dá na constituição ontológica humana. Kierkegaard é um analista existencial. Ele operacionaliza conceitos a partir de uma leitura fenomenológica. A existência é seu objeto de contemplação e especulação. É a partir da diagnóstica dos sintomas existenciais do *desespero*, da *angústia* e da *fé* que o pensador constitui arcabouço para lastrear seu discurso no campo da Filosofia Cristã, pois seu horizonte de problematizações é de natureza metafísica. No entanto, o filósofo

desenvolve seu pensamento resignificando os termos da metafísica cristã que descreve a performance do *si mesmo* numa fenomenologia existencial que, apesar de partir de Deus, opera por um discurso pós-metafísico. Kierkegaard pensa um Deus que se revela no silêncio, que se dá fora das bases da tradição hermenêutica da metafísica cristã. A temática de Deus está entrelaçada com sua concepção de *estágio religioso* no qual o sagrado escapa da ideia metafísica de *coisa em si*. Deus designa justamente o princípio de uma interpelação, uma exigência absoluta no ser humano. Com efeito, o sagrado é exposto no pensamento kierkegaardiano como uma instância ontológica que responde pela gênese de um sentido existencial do ser humano.

Com efeito, Kierkegaard insurge como crítico da tradição metafísica cristã do seu tempo. Desse modo, consideramos relevante a própria atualidade da temática trabalhada, uma vez que a pesquisa se vincula diretamente aos debates contemporâneos acerca das relações entre sociedade e religião, presentemente bastante intensificados. Diante deste cenário, no qual o sujeito é formado por uma sociedade constituída por um conjunto de instituições, tendo como principais delas o Estado e a Igreja, que amiúde lhe são apresentadas como superiores, poder-se-ia constatar em última instância uma crise cultural. Tanto mais porque os discursos oriundos de tais instituições terminam por ditar uma certa normatização do sujeito. Este, por sua vez, submete-se a determinadas regras em uma tal dinâmica que tende a produzir um comprometimento da própria subjetividade com a passividade. Afinal, tal configuração cultural parece estar na base de uma dissociação do sujeito enquanto ser, na medida em que implicaria uma negação do seu *em si*. Se adotarmos uma perspectiva kierkegaardiana, os dados que compõem tal configuração passam a evidenciar sintomas de uma crise existencial, mais do que os de uma crise propriamente cultural. Sendo oportuno apresentar ao presente campo de discussão os termos de seu pensamento filosófico na medida em que estes se opõem à ideia de universalização do indivíduo, criticando-a com veemência quer no campo religioso, quer no social. Ao afirmar a subjetivação como forma de emancipação existencial do indivíduo, o filósofo trava uma guerra conceitual com os sistemas tradicionais do pensamento religioso de sua época.

Como a moral e os princípios religiosos naturalmente se apresentam como postulados culturais dentro da sociedade, é importante observar de que modo Kierkegaard pretende desconstruir tais paradigmas conceituais, sobretudo os da *cristandade* – cujo entrelaçamento proporciona o indesejado fator *multidão*, em que o indivíduo se dissolve pela anulação do seu

si mesmo. Decorre daí uma tal passividade do sujeito a ponto de ele não colocar mais em questão a supremacia do Estado e dos dogmas teológicos da Igreja, enquanto estes são fundados em formas de racionalidade pressupostamente inabaláveis. No seu entender, ser cristão acabava por se confundir com uma condição meramente civil, fruto de uma imposição estatal. No nosso tempo, certamente estamos tanto geográfica quanto historicamente distantes de Kierkegaard. Porém, há hoje em nosso contexto contemporâneo, uma tal *cristandade* ainda que em outros moldes¹⁹⁰.

Observamos que Kierkegaard está empenhado na ideia de que o cristianismo não deveria ser uma anuência a verdades doutrinárias; de outro modo, deveria ser uma dedicação a uma posição que é inerente e absurda. Sendo assim, o indivíduo devém uma identidade cristã fundamentalmente a partir da crença que ofende a sua forma de pensar¹⁹¹. O filósofo enfatiza a experiência do indivíduo singular, entendida como um processo que se dá na dimensão religiosa justamente ao escapar das sistematizações racionais. No entendimento do autor, se a fé declinou é porque se empobreceu a compreensão do aspecto paradoxal da vida humana¹⁹² – tal empobrecimento viria justamente dos sacerdotes da *cristandade*. A concepção kierkegaardiana de fé no transcendente não implica, portanto, nenhuma fuga da realidade objetiva para um refúgio na subjetividade; mas sim, implica na busca pelo sentido de uma existência ontologicamente orientada.

¹⁹⁰ Cf. VALLS, 2000, p. 170.

¹⁹¹ Cf. GELLINER, Ernest. **Pós-mordenismo, Razão e Religião**. Trad. Susana Sousa e Silva, Lisboa, Instituto Piaget, 1994, p. 45.

¹⁹² Cf. EVANS, 2006, p. 5.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Jorge Miranda. **Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas**. Vitória da Conquista: Edições Uesb. 2009.

_____. **Paradoxo, reduplicação e existência em Kierkegaard**. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro - RJ, 1992.

_____. & VALLS, Alvaro L.M. **Kierkegaard**. Coleção Filosofia Passo a Passo. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro - RJ, 2007.

CABRAL, Alexandre Marques. **Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger**. Tese de doutorado. UERJ, 2011.

COLLADO, Jesus-Antônio. **Kierkegaard y Unamuno: La existência religiosa**. Editorial Gredos. Madrid, 1962.

DE PAULA, Marcio Gimenes. **Subjetividade e Objetividade em Kierkegaard**. São Paulo: Annablume, 2009.

_____. **Kierkegaard e Kant: algumas aproximações entre a ética do amor e a ética do dever**. PHILÓSOPHOS, Goiânia, v.17, n. 2, p. 159-180, jul./dez. 2012.

_____. **O silêncio de Abraão: Os desafios para a ética em Temor e Tremor de Kierkegaard**. INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade, v. 3 n. 4, 2008.

_____. **Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus e Mackenzie, 2009.

ELROD, John W. **Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works**. Princeton University Press, New Jersey, 1975.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays** (Waco, Texas: Baylor University Press), 2006.

_____. **Kierkegaard: An Introduction**. Cambridge University Press. United States of America - New York, 2009.

_____. **Kierkegaard's Ethic of Love: divine commands and moral obligations**. Oxford University Press: New York, 2004.

FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. Trad. Ephraim F. Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

GELLINER, Ernest. **Pós-mordenismo, Razão e Religião**. Trad. Susana Sousa e Silva, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

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

_____. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e tremor**, São Paulo: Editora Alfarrábio, 2002.

_____. **Kierkegaard's Construction of the Human Self**. *Forum Philosophicum* 18, no. 1: 37–47. doi:10.5840/forphil20131813. 2013.

_____. **Kierkegaard lendo Agostinho: Introdução à um diálogo filosófico-teológico**. In *Revista Fides Reformata*, vol IV, número II, 1999.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos (1847)**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Temor e tremor (1843)** In: Os pensadores. Tradução de Maria José Marinho, São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **O desespero humano: doença até a morte (1849)** In: Os pensadores. Tradução de Adolfo Casais Monteiro, São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas**. Vol. 1, Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida, Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **O conceito de Angústia**. Hemus – Livraria Editorial LTDA, São Paulo - SP, 1968.

_____. **The concept of anxiety**. Princeton University Press. Translated by Reidar Thomte. New Jersey, United States, 1980a.

_____. **The sickness unto death**. Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1980b.

_____. **Philosophical fragments**. Princeton University Press. Translated by Howard V. Hong, New Jersey – USA, 1962.

_____. **Works of love: some christian deliberations in the form of discourses**. Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.

_____. **O lo uno o lo otro: un fragmento de vida II (1843; segunda parte)**. 1ª edición, Edición y traducción de Darío González, Editorial Trotta. Madrid, 2007.

_____. **Textos selecionados**. Seleção e trad. por Ernani Reichmann. Edições JR, Curitiba, 1972.

KOSCH, Michelle. **Freedom and reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard**. oxford university press, united states - New York, 2006.

KRISHEK, Sharon. **Kierkegaard on Faith and Love**. Cambridge University Press. New York, 2009.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Trad. de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MOONEY, Edward F., **Ethics, love, and faith in Kierkegaard**: philosophical engagements. Edited by Edward F. Mooney. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Indiana University Press, 2008.

PATIOS, Georgios. **Kierkegaard on the philosophy of history**. Palgrave Macmillan, 1ª ed, London - UK, 2014.

PATTISON, George. **Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

RIBEIRO, J. P.. **Do Self e da Ipseidade**: Uma Proposta conceitual em Gestalt-terapia. São Paulo: Summus Editorial, 2005.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. Tese de doutorado. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007.

_____. **Razão e fé no pensamento de Soren Kierkegaard**: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Editora Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2006.

_____. **Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero**. La Mirada Kierkegaardiana, Nº 1, ISSN 1989-2322. Acessado em 05/04/2018: <http://lamiradakierkegaardiana.hiin-enkelte.info/index.php/2018/02/10/kierkegaard-e-a-antropologia-entre-a-angustia-o-desespero/>, 2018.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Concepts - Tome IV**: individual to novel. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 15, Tome IV. Routledge, New York – USA, 2016.

_____. **Kierkegaard's Concepts - Tome VI**: salvation to writing. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 15, Tome VI. Routledge, New York – USA, 2016.

_____. **Kierkegaard and existentialism**. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 9. General Editor Jon Stewart - Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen, Denmark. Routledge, New York - USA, 2016.

STOKES, Patrick. **The Naked Self**: Kierkegaard and Personal Identity. Oxford University Press, United Kingdom, 2015.

VALLS, Alvaro L. M. **Kierkegaard, leitor da Fenomenologia da Religião.** *In:* Natureza Humana, 14.1, 2012.

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

_____. **Sobre as críticas ao cristianismo e à cristandade em Nietzsche e em Kierkegaard.** Síntese - Rev. de Filosofia, V. 34, N. 110. 2007.

_____. **A narrativa de Deus na sociedade pós-tudo:** a estratégia irônica de Kierkegaard. Ensaio: Revista Trama Interdisciplinar, vol. 2 - n. 1, 2011.

WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy.** Lanham, Maryland, London: The Scarecrow Press, 2001.

WYSCHOGROD, Michael. **Kierkegaard and Heidegger:** The Ontology of Existence Book. Humanities Press, 1954.