



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIA DEIVIANE AGOSTINHO DOS SANTOS

ANGÚSTIA E HISTÓRIA
UM REENCONTRO DA LIBERDADE EM KIERKEGAARD

FORTALEZA

2014

MARIA DEIVIANE AGOSTINHO DOS SANTOS

ANGÚSTIA E HISTÓRIA
UM REENCONTRO DA LIBERDADE EM KIERKEGAARD

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

FORTALEZA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

S236a Santos, Maria Deiviane Agostinho dos.
Angústia e história : um reencontro da liberdade em Kierkegaard / Maria Deiviane Agostinho dos Santos. – 2014.
128 f. , enc. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2014.
Área de Concentração: Filosofia da linguagem e filosofia do conhecimento.
Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

1.Kierkegaard,Soren,1813-1855 – Crítica e interpretação. 2.Angústia(Psicologia). 3.História – Filosofia. 4.Amor – Filosofia. 5.Liberdade – Filosofia. I. Título.

MARIA DEIVIANE AGOSTINHO DOS SANTOS

ANGÚSTIA E HISTÓRIA
UM REENCONTRO DA LIBERDADE EM KIERKEGAARD

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Evanildo Costeski – UFC (Orientador)

Prof^a. Dr^a. Ursula Anne Matthias – UFC

Prof^a. Dr^a. Sylvia Peixoto Leão Almeida – UECE

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos meus pais (Bernadete e Iran) por todo apoio irrestrito e pela importância que deram aos meus estudos, embora eles mesmos não tenham tido essa oportunidade. Queria agradecer a minha mãe pela gentileza indígena e ao meu pai pela sabedoria sertaneja. Gostaria de agradecer aos meus avós, em especial ao meu avô Raimundo Nonato, grande índio e avô folclórico contador de histórias que repousa longe sob algum pé de castanhola do firmamento.

Gostaria de agradecer aos meus irmãos por todas as vezes que ficaram em silêncio para que eu pudesse ler as passagens difíceis da Ciência da Lógica e d'O Conceito de Angústia. Quero agradecer a minha irmã, Viviane, por todo o amor e apoio, financeiro e psicológico. A CAPES por ter concedido a bolsa que me permitiu ter alguma liberdade para me dedicar à pesquisa. Ao meu orientador Evanildo Costeski, por ter aceitado esse desafio de orientar meu trabalho, pela paciência e honestidade.

Gostaria de agradecer aos professores que contribuíram para este trabalho. Ao professor Eduardo Chagas, por ter me dado ânimo quando eu mesma já não tinha. Ao professor Odílio Alves Aguiar, por me emprestar alguns livros importantes e pelas correções valiosas. Aos professores amigos Fernando Barros e Luiz Felipe Sahd, pela amizade e reconhecimento desinteressado. A professora Maria Aparecida Montenegro, por entender Platão e por me incentivar como pessoa. A Alexandra Gondim, pelo cuidado com os alunos.

A professora Ursula Matthias, por todo o tempo dedicado à correção e principalmente pelas palavras incríveis sobre meu trabalho. Por sua humildade e delicadeza. A professora Sylvia Leão, por ter me emprestado seu tempo valioso, sua erudição inalcançável, sua amizade e justiça. A Sylvia apenas pode ser chamada de amiga, aquela que teria facilmente ensinado a Sócrates e a Platão. Por ter feito de mim, em pequenas doses, aquilo que eu sou hoje.

Aos amigos do clube dos maiores especialistas em suas áreas. A Ana Carla Abreu, por toda sabedoria. Por ter me emprestado seu tempo, sua alegria, sua amizade. A Eveline Rocha, por acreditar em um mundo diferente. Quero agradecer a Rutiele Saraiva pelo convite para o almoço, outra forma de oferecer sua vida. A Ravena Olinda por ser ela mesma a alegria. Ao Cássio Alves, pela amizade e por

acreditar na minha pesquisa sem restrições. Ao Jecsan Girão, pela confiança. Quero agradecer a todos os amigos que eu tenho e que eu tive.

Aos amigos mortos, a quem apenas posso agradecer em silêncio.

Quero agradecer a Larissa Balbuena por toda a magia e misticismo. Por sua amizade cósmica, imensurável. Ao Filipe Lobo, por atender ao telefone. Ao Davi Queiroz Machado, aquele que será o poeta desse século. Aquele que já é o amigo de uma vida inteira. O amigo a quem confio meus textos, meu silêncio, minha esperança. Em sua sabedoria profunda ele uma vez me disse: sim, filosofar é morrer.

Quero agradecer a Ju Gonçalves, aquela que me ajudou sem medidas desde que me lembro. A quem devo minhas vitórias. Obrigada por acreditar na música, na poesia, na filosofia. Você é a pessoa mais generosa que conheço e de todos, aquela que merece tudo.

Com todo amor, obrigada.

“Quando a gente quer mesmo, a gente pode tudo”.

Søren Aabye Kierkegaard, O Conceito de Angústia.

RESUMO

Kierkegaard discute categorias metafísicas fundamentais através da existência humana. Não se trata, neste trabalho, de estabelecer apenas relações ontológicas, mas de descobrir, se possível, como o homem passa de sua interioridade para sua exterioridade em uma concepção anterior à própria história. Este esforço, por sua vez, é voltado à questão fundamental da condição do indivíduo na história, desde sua ausência até sua atualidade histórica e possível superação. Voltado à implicação do conceito de angústia, da liberdade e da própria história. Este trabalho tem como objetivo estabelecer as bases da liberdade para seu reencontro, dando, através da concepção dialética e ao mesmo tempo da possibilidade de ruptura que o homem é capaz de estabelecer na história, uma resposta às questões que dizem respeito a liberdade e a angústia. Este trabalho toca, finalmente, a questão de uma ética do amor, como reconciliação do homem consigo mesmo.

Palavras-chave: Angústia, História, Amor, Liberdade.

ABSTRACT

Kierkegaard discusses the fundamental metaphysical categories through human existence. It is not, in this work, only to establish ontological relations, but to discover, if possible, how Kierkegaard puts the interiority to the externality in an earlier conception of the History itself. This effort is the key issue facing the condition of the individual in history, since their absence to their historical and current can overcome. Focused on the implication of the concept of anxiety, of freedom and the history itself. This work aims to establish the foundations of freedom for its reunion, giving through the dialectical conception and, at the same time, the possibility of rupture that the man is able to establish in the history, an answer to the questions that pertain to freedom and anxiety. This work touches finally the question of the ethics of love, as the reconciliation of the man with himself.

Keywords: Anxiety, History, Love, Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: O caminho não-especulativo	13
1.1 O nada	13
1.1.1 Do nada ao ser	16
1.2 O nada como impossibilidade	21
1.2.1 O nada como significado	23
1.3 A Ciência da Lógica	26
1.3.1 A Qualidade	30
1.3.2 A Quantidade	34
1.3.3 O nada hegeliano	37
1.4 Comunidade e multidão	39
1.4.1 O indivíduo na comunidade e na multidão	41
1.4.2 O primeiro momento da derivação	43
1.4.3 A progressão do pecado na história	45
1.5 O primeiro laço do homem com a história	48
CAPÍTULO II: Os quatro tipos de homem em Kierkegaard	52
2.1 O exterior e a moralidade	52
2.2 Os três estágios da vida do homem	55
2.3 O cidadão de Hegel e o homem ético de Kierkegaard	57
2.4 O herói de Hegel e o cavaleiro da fé de Kierkegaard	65
A) Tese geral sobre Abraão	66
B) A doce liberdade, a terrível moralidade	69
C) Tese geral sobre o herói	70
D) O tenro e poético sofrimento do herói	72

E) Tese geral sobre a diferença entre o herói e o cavaleiro da fé	75
F) Toda diferença entre estes dois tipos de homem está comportada no paradoxo da fé	76
2.5 O indivíduo em Hegel e o esteta em Kierkegaard	79
CAPÍTULO III: A possibilidade transcendente	86
3.1 Inocência e liberdade	88
3.1.1 As condições do pecado	91
3.2 A pergunta socrática	93
3.2.1 O socratismo e a recaída	98
3.3 O gênio	101
3.4 O gênio religioso	107
3.5 TU DEVES como liberdade	110
A) A liberdade histórica infinita	115
B) O Amor ao próximo	117
CONCLUSÃO.....	122
BIBLIOGRAFIA.....	125

INTRODUÇÃO

Søren Aabye Kierkegaard nasceu em Copenhague, no dia 5 de Maio de 1813. Copenhague, na época, era uma cidade muito pequena comparada às demais cidades da Europa, como Paris, Londres e Berlin. Copenhague do século XIX contava com apenas 150.000 habitantes¹. A Dinamarca, em seu total, contava com aproximadamente 1 milhão de habitantes². O que explica, em parte, a demora da chegada dos textos de Kierkegaard até a discussão filosófica mais internacional.

A língua é o primeiro obstáculo. Kierkegaard poderia ter escrito seus textos em alemão, como alguns dos mais importantes intelectuais da época³, mas escolheu escrever na sua língua nativa. Durante sua vida, Kierkegaard empreendeu quatro viagens a Berlin. Kierkegaard também viajou para Suécia e fez uma viagem em busca de suas raízes familiares na Jutlândia⁴. O restante de sua vida passou em Copenhague.

Embora pequena em número de habitantes, a Copenhague de Kierkegaard se tornou um grande centro comercial. Também viria a se tornar um centro de formação cultural. Durante o século XIX era grande o número de escritores, poetas, artistas e filósofos a despontar na capital da Dinamarca⁵.

A ligação de Kierkegaard com a filosofia especulativa da época é facilitada não só por seu interesse próprio, mas pela integração entre a educação em Copenhague e sua estreita ligação com os artistas e filósofos da Alemanha. Os estudantes de Copenhague eram incentivados a estudar e também conhecer⁶ Fichte, Schleiermacher, Schelling e Hegel⁷. A proximidade com esses pensadores é notável no pensamento de Kierkegaard, como será demonstrado através da relação de Kierkegaard e Hegel.

Os aspectos da vida de Kierkegaard não são estudados neste trabalho, tanto por limitação de espaço, quanto por escolha intelectual. A pesquisa feita aqui tentou se ater aos aspectos filosóficos, não levando em consideração de forma primária a

¹ HANNAY, Alastair. **Kierkegaard, A Biography**. Cambridge University Press, 2003.

² Ibidem, p. 1.

³ Ibidem, p. 2.

⁴ Ibidem, p. 30.

⁵ Ibidem, p. 2.

⁶ Ibidem, p. 2.

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

biografia do autor. O que importa fundamentalmente é o estudo dos conceitos e da forma como são demonstrados.

O primeiro objetivo, quando este trabalho começou a ser construído, foi entender o significado de história e liberdade em Kierkegaard. A partir da leitura da obra *O Conceito de Angústia*⁸, houve a clarificação de muitos pontos como, por exemplo, a própria angústia move o homem para sua liberdade, mas também para não liberdade.

Entender o conceito de história em Kierkegaard é uma tarefa delicada, uma vez que difere totalmente das concepções de autores como Hegel. A história em Kierkegaard não significa um estudo historiográfico, não significa um estudo sociológico dos indivíduos, nem é uma tentativa antropológica de entender o homem em sua dimensão evolutiva. A história em Kierkegaard é apenas conteúdo de verdade ou falsidade, é uma reflexão que não tem essência em si mesma. Não há, em última análise, nenhuma providência na história, ou seja, não há essência histórica.

Este trabalho está dividido em três capítulos. Respectivamente o capítulo I: a parte abstrata da obra de Kierkegaard em contraposição à obra de Hegel, situando os conceitos de nada e passagem, tanto como necessidade lógica para Hegel, quanto como inadequação lógica para Kierkegaard. O capítulo I trabalha ainda com a explicação dessa inadequação contando com uma análise da obra *Ciência da Lógica*⁹, de Hegel.

O capítulo II, por sua vez, traz uma análise prática da filosofia de Kierkegaard e de Hegel. Mostrando mais uma vez a inadequação da filosofia especulativa em relação aos conceitos que para Kierkegaard têm primazia na questão da subjetividade, da verdade de cada um. Levando em consideração principalmente as relações históricas dos homens com a noção de ética, noção que pode ser utilizada para chegar ao caminho que intenta abordar o reencontro da liberdade, o que pretendeu este trabalho.

O capítulo III corresponde aos aspectos metafísicos da obra de Kierkegaard e no que demonstra como novidade em relação a ética (sua noção idealista e especulativa), e a própria relação do homem consigo mesmo e com o eterno. O

⁸ KIERKEGAARD, S.A. **O Conceito de Angústia**, 2010a. *Begrebet Angest*, em dinamarquês. Esta obra foi publicada por Kierkegaard pela primeira vez em 1844.

⁹ HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**, 2011.

A *Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik)* do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel foi publicada em três partes, como consta do prefácio de uma das traduções utilizadas neste trabalho. A publicação apareceu pela primeira vez em Nuremberg.

capítulo III rompe definitivamente com a noção metafísica de providência em Hegel, demonstrando uma nova forma de analisar os conceitos de ética e de história. A história em si, a forma ontológica e os aspectos metafísicos do homem só podem se determinar a partir de sua liberdade e para sua liberdade. O amor é a resolução do problema moral, metafísico e dialético sobre o qual se debruçou o esforço dessa dissertação.

Cada capítulo deste trabalho conta ainda com uma pequena introdução e com subdivisões que pretendem deixar o caminho filosófico da questão da história e da liberdade em Kierkegaard o mais claro possível. Também foram feitas algumas escolhas de estilo, como: apenas trazer em maiúsculas e itálicos, nomes de obras e palavras estrangeiras. Muitas citações diretas das obras de Kierkegaard vêm como nota de rodapé, para evitar repetições e manter o texto o mais limpo possível.

CAPÍTULO I

O caminho não-especulativo

Este capítulo é dividido em três partes sobre os desdobramentos lógicos, históricos da filosofia de Kierkegaard, que tenta reencontrar o caminho não especulativo. Cada um deles dialoga com *O Conceito de Angústia*, nos aspectos da obra: o nada, a liberdade, a realidade e a história. O primeiro ponto estabelece o que é o nada para Kierkegaard na perspectiva abstrata não especulativa, tendo em vista que Kierkegaard começa pelo conceito de nada, mas que este nada é ao mesmo tempo um estado da existência, logo há aí um pressuposto, que o ser humano existe e que o desdobramento da abstração depende em parte dessa existência. O segundo ponto conversa com as filosofias de Kierkegaard e de Hegel, mostrando o motivo da discordância de Kierkegaard em aceitar alguns dos argumentos da *Ciência da Lógica*, e enfatizando mais detidamente sua escolha pela não-especulação. O ponto três estuda o conceito de passagem de Hegel, como Kierkegaard o entende, que não se passa disto para aquilo, mas de um estado ao outro da existência. E o primeiro estado desta “passagem” é o estado da determinação histórica. Nessa determinação o ser humano se confronta com sua condição de liberdade ao mesmo tempo em que foge dela, pois é mais fácil fugir que enfrentar sua liberdade. Do modo como a realidade se apresenta para o indivíduo, ele tem como possibilidades a comunidade e a multidão. A comunidade é sua história e traço hereditário, da qual ele também participa como atualidade; a multidão é por sua vez apenas uma fuga, uma esfera de comunicação fútil e desnecessária.

1.1. O nada

O que é o nada para Kierkegaard? O nada é um conceito que se identifica com a ignorância. Essa identidade é tal que Kierkegaard afirma: o nada é ignorância¹⁰. Em Kierkegaard a questão do nada terá relação com a indeterminação. Kierkegaard foi

¹⁰ KIERKEGAARD, 2010a, p.42.

um grande entusiasta da filosofia grega¹¹, por influência clara de sua formação¹², escreve sua dissertação de mestrado *O Conceito de Ironia*¹³ elaborando pelo menos metade dela com teses sobre Sócrates. O que interessa aqui é que tanto Kierkegaard quanto Hegel pensam na questão do ser e do não ser de Parmênides¹⁴. O ser em Kierkegaard, quando se relaciona com a ideia da existência dos homens, penetra na seguinte questão: a existência é determinada ou não determinada?

O ser como objeto do projeto filosófico de Kierkegaard é o homem, e este homem pode ser um indivíduo determinado e pode ser um indivíduo indeterminado, tudo depende dele mesmo. O homem em Kierkegaard se determina.

O homem no estado de inocência não está determinado. No estado de inocência o homem está na indeterminação, e essa indeterminação do homem é significada pelo conceito de nada, e o nada por sua vez é ignorância. Kierkegaard demonstra como no homem as coisas são muito diferentes dos demais conteúdos históricos. O próprio homem é conteúdo histórico. Ele faz parte da história, e isso tem seus desdobramentos interessantes, que não aparecem nitidamente em Hegel, com quem Kierkegaard trava uma longa batalha intelectual.

A escolha da palavra homem, justifica-se pelo seguinte dado: o indivíduo não é qualquer ser humano que nasce, mas aquele que torna-se si mesmo. Na indeterminação, portanto, o ser humano ainda não é aquele indivíduo determinado e

¹¹ “Kierkegaard, tout en s'efforçant de faire reconnaître la dimension pathétique présente non seulement dans la vie humaine mais encore dans la fonctionnement de là pensée (...) distingue plusieurs formes de pathétique n'ayant pas même valeur ni même fonction (...)” (POLITIS, Hélène. **Le Vocabulaire de Kierkegaard**, 2002, p. 42). Para este trabalho essa diferença que Kierkegaard faz das formas do patético abre um precedente de investigação sobre a ruptura tratada por Politis. O patético é forma que assume a filosofia de Platão como alternativa a filosofia da mediação, a filosofia especulativa de Hegel. Kierkegaard trabalha essa temática em “CONCLUDING UNSCIENTIFIC POSTSCRIPT TO PHILOSOPHICAL FRAGMENTS. A MIMICAL-PATHETICAL DIALECTICAL COMPILATION, AN EXISTENTIAL CONTRIBUTION (FEBRUARY 28, 1846) BY JOHANNES CLIMACUS; EDITED BY S. KIERKEGAARD”. (KIERKEGAARD, S.A. **The Essential Kierkegaard**, 2000, p.187). O que se pretende dizer aqui é que toda a obra de Kierkegaard tem a referência patética-dialética.

¹² Agostinho de Hipona é uma referência emblemática, posto que compete a ele um desenvolvimento de teorias estruturais do cristianismo remontando a Platão e a Plotino.

¹³ Obra de 1840.

¹⁴ Ambos os autores vão dar algum significado ao vazio, lembrando as questões do ser e do não ser da filosofia grega. Kierkegaard está mais ligado a filosofia patética, que é transcendente e que rompe, ruptura essa que será interpretada por Kierkegaard mais tarde como a forma filosófica do salto. Já para a especulação hegeliana “A filosofia antiga pensou a Idéia absoluta, e a realização ou realidade dela consistiu em compreender o mundo atualmente presente e considerando como é em si e para si. Esta filosofia não toma como ponto de partida propriamente a Idéia, mas o objetivo como um dado, e o transforma na Idéia: o *SER* de Parmênides”. (HEGEL, G.W.F. **Os Pensadores**, 1996, p. 457). O ser é e não pode ser o não ser, assim o nada em primeira análise estaria abolido. Mas enquanto abstração donde advém os conteúdos concretos, essa filosofia de Parmênides guarda seu interesse para a filosofia hegeliana.

talvez seja mais apropriado chamá-lo apenas de ser humano neste estado, assim como Kierkegaard faz na obra *O Conceito de Angústia*. Portanto, chama-se, a partir de então, homem àquele ser inocente que não se determinou propriamente como indivíduo.

O homem tem espírito¹⁵, categoria fundamental em Kierkegaard, mas não um espírito determinado e sim um espírito que sonha. Analisando essa passagem é importante perguntar sobre a natureza do sonho. Kierkegaard não fala do sonho em si, mas de qualquer modo é necessário perguntar o que é este estado de sonho. O sonho¹⁶ em Kierkegaard é este estado onde vemos as possibilidades reais, mas em um contexto isento de consequencialidade. Tudo se passa como na experiência mesma do sonho. Supondo que neste sonho um homem leva um tiro, ora a possibilidade disto é real, mas a consequência não é. Já na determinação, fora deste sonhar do indeterminado o indivíduo precisa lidar com a consequência da realidade dada e posta por ele mesmo.

O nada em Kierkegaard é, dentro do conceito de angústia, um nada dos conteúdos históricos e causais do indivíduo, pois se trata de ignorância histórica, e de uma ignorância do mal. O homem neste estado não ignora apenas o mal, também ignora o bem. O homem está, portanto, em um estado de ignorância absoluta (principalmente do bem e do mal). O homem por outro lado é um ser constituído de corpo e alma, finito e infinito, assim dialeticamente ele tem uma possibilidade sempre ali posta pela liberdade. Sua relação dialética consigo mesmo é inseparável da relação que o homem trava com a liberdade. Esta relação dialética é a condição de possibilidade enquanto tal da liberdade.

Ora, ignorar os conteúdos do bem e ignorar os conteúdos do mal são as premissas do desenvolvimento desta tese da ignorância em Kierkegaard. Mas não se trata apenas de escolher o bem e o mal e sim de *ser-capaz-de*. Assim, ignorar o bem e o mal não é nenhum defeito.

¹⁵ “Que a angústia apareça é aquilo ao redor do que tudo gira. O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põe de acordo em um terceiro. Este terceiro é o espírito”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 47).

¹⁶ “O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 47).

O homem é capaz de ignorar os conteúdos históricos que ele vislumbra neste estado de sonho, assim como é capaz de escolher esses conteúdos que ele vê e que estão aí para ele. Logo, não se trata do conteúdo histórico de bem e mal. Refletindo sobre as questões éticas a que o indivíduo é submetido, e a questão da potência do *ser-capaz-de* desse indivíduo, a ignorância em Kierkegaard aparece como um momento de pura abstração. Nesse momento o homem ainda não sabe que as ideias existem, mas os reflexos históricos dessas ideias já aparecem para o indivíduo impelindo-o de alguma maneira¹⁷.

Não é uma força externa que age diretamente sobre este homem que sonha, mas as ideias desse sonho são já os conteúdos da realidade. Toda a possibilidade que se põe para este indivíduo é possibilidade real, logo são conteúdos históricos. Mas não qualquer conteúdo histórico, é o conteúdo histórico posto pelas gerações, pois em si mesmo este indivíduo não produziu nenhuma história concreta. Estar na ignorância afeta o homem enquanto ignorante, no estado de ignorância, esmagado pela realidade histórica, mas enquanto sonha não sente este peso diretamente, está anestesiado. “A inocência é, então, ignorância¹⁸”.

1.1.1 Do nada ao ser

O nada em Kierkegaard passa ao ser, mas não tem nenhuma necessidade lógica de passar ao ser. Bem, é preciso apontar de que ser e de que nada o autor de *O Conceito de Angústia* fala. E o nada para ele é indeterminação. Um ponto importante é este: o que serve para todas as demais coisas do mundo não é adequado para o homem. Desta forma Kierkegaard se refere negativamente à lógica. “Na lógica, o termo *passagem* é e será sempre uma tirada espirituosa. Na esfera da liberdade histórica, aí sim a passagem tem seu lugar, pois a passagem é um *estado*, e é efetivamente real¹⁹”.

No entanto, é muito claro que esta é uma abordagem negativa, uma crítica à lógica de Hegel, onde o espírito na história é o espírito da determinação dos conteúdos

¹⁷ Neste estado de inocência é fundamental lembrar que há condições psicológicas que impelem o homem para o pecado. Também questões ético-históricas, o que será melhor apresentado no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁸ KIERKEGAARD, 2010a, p.42.

¹⁹ Ibidem, p.90.

históricos²⁰. Em Kierkegaard por sua vez o que se relaciona com o homem na história é antes uma relação do homem consigo mesmo. A passagem do nada ao ser, da *indeterminação* a *determinação* é uma realidade posta pela liberdade. Podemos chamar essa passagem de: passagem do ser do homem como determinação dele próprio.

A inocência é algo que se anula por uma transcendência, justamente porque ela é *algo* (ao contrário, a expressão mais correta para o imediato é a que Hegel usa para o puro ser, é nada), e, por isso, quando a inocência é anulada por uma transcendência, surge daí algo de completamente diferente, enquanto que a mediatidade é precisamente a imediatidade²¹.

Não se pode passar do nada ao ser por uma necessidade lógica. Quando Hegel põe o puro ser como nada, ele não apenas elabora um grande sistema voltado às raízes da filosofia grega com relação direta à questão do *ser de Parmênides*, mas também condena todo imediato a ser mediato, por uma necessidade que não pode ser suprimida, esta é uma premissa da *Ciência da Lógica*, que o que é indeterminado necessariamente se determina. Este é o ponto de onde Kierkegaard olha a *Ciência da Lógica*.

Com isso Kierkegaard traz um conjunto de contra argumentos para dizer que o ser é, e pode ser o ser puro imediato. Mas no que concerne ao homem não adianta explicar a existência através da lógica. Não se anula a inocência no homem que é esse ser puro em Kierkegaard como uma superação do mediato sobre o imediato assim como na *Ciência da Lógica*. As formas pelas quais essa inocência é anulada têm muito mais a ver com o imediato em Kierkegaard do que com essa mediatidade que devasta e arrasta consigo tudo que está pela frente. Tudo que se apresenta no estado de imediatidade, nessa determinação da lógica, se mediatiza. A passagem em Kierkegaard é o mesmo conceito que Hegel utiliza e, por isso, Kierkegaard distingue entre uma inocência anulada por uma passagem e por uma imediatidade. A passagem

²⁰ É importante lembrar que quando se diz que Hegel trabalha com os conteúdos históricos, a noção de conteúdo é ainda uma noção abstrata destes conteúdos históricos. Ao contrário de Kierkegaard onde os conteúdos históricos não são abstratos. A *Ciência da Lógica* tenta extrair seus conteúdos de si mesma e não da determinação histórica. Não se pode dizer que a *Ciência da Lógica* é uma obra sobre os conteúdos históricos, mas esses conteúdos históricos passam do nada ao ser historicamente (em sua determinação).

²¹ Ibidem, p. 39-40.

seria uma mediação, já o imediato seria um momento no tempo, um instante, uma ruptura.

Na história, todos os conteúdos dados são dados pelo indivíduo. Na relação do nada com o ser determinado, a história também se determina. Os conteúdos são dados pelo indivíduo, e por isso o indivíduo determina a história. A história é determinada individualmente e em grupo porque a história é também constituída de uma herança histórica da determinação dos conteúdos dados por todos os indivíduos. No caso do indivíduo que não é um indivíduo determinado, que é aquele homem inocente que apenas vislumbra a história em forma de possibilidade, este só se dá conta da realidade da história e da liberdade enquanto tal quando está determinado.

A inocência quando anulada é anulada por uma ruptura imediata que Kierkegaard chama salto qualitativo, muito mais ligada a esse movimento de imediato que qualquer mediação posta pela história ou pela herança histórica. Esta inocência anulada pelo indivíduo antecipa a sua determinação, e isto não se dá por uma interferência histórica externa direta refletida no homem, logo o que já está determinado na história não tem força suficiente para determinar o inocente a passar de um estado a outro. Do nada ao ser determinado. A mudança de estado ocorre de dentro para fora, em uma primeira análise.

O salto qualitativo em relação à inocência é a justaposição entre o pecado hereditário e o pecado do individual. O salto é o instante do pecado, e é qualitativo, pois é uma novidade posta pelo indivíduo. O salto nunca é uma determinação hereditária, posto que o que é hereditário diz respeito a mediação, coisa que o salto rejeita por sua natureza súbita, imediata.

Onde há necessidade da passagem do ser indeterminado ao ser determinado, não há nenhum homem inocente, pois todos necessariamente seriam determinados pela história. A inocência em Kierkegaard diz respeito também a uma primazia da neutralidade. Se o homem não é neutro, ou melhor, se ele não é livre então está à mercê de milênios de conteúdos históricos dados.

“Ora, é antiético dizer que a inocência deva ser superada, pois ainda que o fosse no instante em que viesse a ser mencionada, a ética não permite

esquecer-se que a inocência não pode ser anulada (...)”²² e mesmo dentro da história há uma séria de entraves, pois “(...) a inocência não pode ser anulada senão pela culpa”²³.

Logo, é pela ruptura imediata constituída pelo salto que o indivíduo torna-se culpado e por isso um indivíduo determinado, aquele homem que passa da indeterminação à determinação. A ética é de maneira clara, a propósito dos conteúdos históricos, reguladora do certo e do errado. Na Dinamarca do século XIX é claro que certo e errado estavam ligados diretamente à ideia de bem e de mal²⁴. Mas Kierkegaard deixa claro que não se trata de escolher o bem e o mal na possibilidade posta pela liberdade, é um *ser-capaz-de*. *Ser-capaz-de* é a representação formal da ideia de liberdade.

O *ser-capaz-de* é a condição enquanto tal da liberdade. É preciso distinguir dois momentos da liberdade; o primeiro momento é este onde o homem é *capaz de*, e este ser capaz não tem ligação lógica necessária com o bem, o mal, e a falta. O segundo momento é quando ele é capaz, pelo pressuposto de que ele é *capaz de*, ele também é capaz do mal e da falta. O *ser-capaz-de* até certo ponto é constituído por uma neutralidade, uma neutralidade da liberdade quase total²⁵.

Perder a inocência é apropriar-se de certa forma da culpa, mas é também ver a culpa de toda herança histórica sobrepujar a paz que parece residir no estado de inocência. Esta paz é uma paz ilusória, a paz do sonho onde não há consequências

²² Ibidem, p.38.

²³ Ibidem, p.38.

²⁴ É impossível discutir aqui até que ponto esta ética é um conceito hegeliano e a moral um conceito kantiano para Kierkegaard. Pensando com mais cautela, a ética não era a moralidade pura e simples na Dinamarca do século XIX, assim como não se referia a uma conduta estritamente moral, mas apenas que fosse de acordo com o hábito (nem para Hegel muito menos para Kant ética se resume ao hábito, embora tenha ligação fundamental com ele). O bem e o mal também tem ligação clara com a igreja e com a dogmática. Ética tratando de Hegel seria uma norma não jurídica, mas refletida na norma jurídica que torna-se hábito. Pois existem condutas que não podem ser juridicamente condenáveis e ainda assim fazer parte do que não é bom, nem do que é estritamente certo. A despeito dos conteúdos de bem e mal, existe a ação moralizante na Dinamarca quando o “culto transformou-se numa caricatura e um exemplo notável disso é a figura do pastor-professor que, a rigor, não é nem pastor nem professor” (PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e Comunidade na filosofia de Kierkegaard**, 2009, p. 115) e essa tentativa de moralizar o povo é um pouco disforme, pois com autoridade divina o pastor-professor se encarrega de transmitir o ofício histórico, a conduta social religiosa. Ainda se pode objetar que: “*L’étique kierkegaardienne* inclut sans les confondre la dimension de la *morale* et celle de la *vie-étique*”. (POLITIS, 2002, p.18, grifo do autor).

²⁵ Em Kierkegaard não se pode falar de uma liberdade pura abstrata, pois como conceito ligado a existência nunca poderá ser puramente abstrato. Mas esta liberdade é prática, e enquanto liberdade prática ela é uma máxima para Kierkegaard, esta máxima é: todo homem é livre.

reais. Por outro lado há sempre o risco iminente de não ser um sonho. É como quando sonhamos estar caído e sentimos como se estivéssemos caindo realmente e quando acordamos estamos no chão. A violência do que sentimos no sonho nos fez cair da cama. Nada é tão simples quando se trata de perder a inocência, mas é possível visualizar o processo que Kierkegaard tão atentamente procura descrever.

Sente-se uma certa estranheza diante de teólogos, que todavia, de resto, pretendem permanecer mais ou menos ortodoxos, ao vê-los introduzir neste ponto a observação favorita de Hegel, de que a destinação do imediato é de ser anulado, como se imediatidade e inocência fossem inteiramente idênticas²⁶.

E aí incorremos em uma dificuldade: o ser puro de Hegel é o imediato indeterminado; o inocente em Kierkegaard é o homem indeterminado. Ambos são este homem da ignorância, e o que é essa ignorância? É o conceito de nada.

Como então se suprime esta dificuldade, se agora parece que Kierkegaard nega o que disse antes sobre a inocência: que ela é nada. Kierkegaard fala que a inocência do homem não pode ser perdida pela mesma necessidade lógica que os conceitos na *Ciência da Lógica* de Hegel, onde dela se deduz todo o conteúdo e a forma *em-si* e *para-si* do pensamento em geral. Isto fica claro quando o autor aborda a questão pelo prisma central de seu século²⁷, posto que “Hegel, de modo bem consequente, volatizou tanto cada conceito dogmático a ponto de fazê-lo levar uma existência reduzida como expressão espiritual do lógico”²⁸.

A falta em Kierkegaard é o pecado, e na relação com o nada, muito propriamente a falta é um conceito da dogmática. A queda não é a mesma queda que está dada para o conceito de sonho (quando caímos da cama depois de sonhar violentamente com nosso corpo despencando), mas é a queda real, que está posta e dada. Este é

²⁶ KIERKEGAARD, 2010a, p. 37.

²⁷ “Kierkegaard parece estar bastante desapontado com o que a filosofia especulativa e a teologia dogmática tinham a dizer sobre a fé”. (GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o Silêncio**, 2009, p. 105). E não apenas sobre a fé, mas todos os conceitos dogmáticos passam a ser volatizados pela filosofia especulativa, o que irrompe no seguinte caso: por um conteúdo para uma ciência que não pode dar conta dele, só pode mesmo gerar equívocos. A fé não é conteúdo da filosofia especulativa e o é muito menos da teologia dogmática, que pode claro e sempre de novo pensar sobre o homem e sua relação com a fé, o pecado e etc., mas não pode se volatizar tentando explicar tudo pela filosofia especulativa.

²⁸ KIERKEGAARD, 2010a, p. 37-38.

um conteúdo próprio da dogmática enquanto “ciência dogmática”²⁹ que Kierkegaard encara como inapropriado em seu tratamento partindo da *Ciência da Lógica*. O que Kierkegaard quer dizer é que não se pode usar o idealismo em uma questão própria da dogmática.

Se todo imediato tem como finalidade ser anulado (de acordo com a *Ciência da Lógica*), logo, a inocência como imediato indeterminado precisa ser anulada. Mais que isso, colaborando com o conceito de pecado hereditário o que se tem é por isso mesmo uma nulidade do conceito de inocência. Sendo radical, partindo das premissas postas, de que o imediato tem de ser abolido e que o inocente é imediatamente indeterminado, quer dizer que ninguém é inocente e que o pecado hereditário produz uma culpa legítima, quando visto desta maneira, da abolição do imediato. Se todos têm de perder a inocência apenas por necessidade, então, ninguém é realmente culpado, embora todos sejam culpados (por necessidade lógica).

Todos os conceitos e todos os indivíduos tem de passar do nada ao ser, do indeterminado ao determinado, da inocência à culpa e tudo isso é claramente rejeitado por Kierkegaard quando afirma que a “inocência não é, pois, como o imediato, algo que deva ser anulado, cuja a destinação é ser anulado, algo que para falar propriamente não existe, e que só vem a existir pelo fato de ser anulado”³⁰ a inocência é “uma qualidade, um estado que pode muito bem perdurar”³¹ e com isso não só rejeita toda necessidade lógica do homem determinar-se na supressão da imediatidade pela mediatidade, como também propõe uma distinção entre esta indeterminação da lógica e esta indeterminação do homem.

1.2 O nada como impossibilidade

²⁹ Da distinção do que pode e não pode ser analisado pelas ciências com que Kierkegaard trabalha na obra *O Conceito de Angústia*: a psicologia, a ciência lógica e a ciência dogmática. A queda é conteúdo dogmático (para o interesse deste trabalho, é um conteúdo histórico que só pode ser mais ou menos analisado deste ponto pela ciência dogmática). “O conceito de imediatidade tem seu lugar na Lógica, mas o conceito de inocência na Ética, e cada conceito deve ser tratado a partir da ciência a que pertence, quer o conceito pertença à ciência e nesta se desenvolva, quer venha a ser exposto ao ser pressuposto”. (KIERKEGAARD, 2010a, P. 38.).

³⁰ Ibidem, p.39.

³¹ Ibidem, p. 40, grifo do autor.

O conceito que importa então para a passagem do nada ao ser em Kierkegaard é o conceito de culpa³², e este conceito se desenvolve da seguinte maneira: é apenas o homem que pode cometer a falta e determinar-se, é apenas pela culpa que o homem perde a inocência. Recorrer à explicação de que todo imediato é anulado e passa a ser mediato é uma possibilidade que foi descartada no sentido mais estreito, onde Kierkegaard trabalha a questão do homem que se torna ele mesmo um indivíduo. Aí, em relação com o conceito de liberdade não há nenhuma necessidade. Em Kierkegaard ambos os conceitos de liberdade e necessidade ganham conotações contraditórias.

A inocência é um estado imediato, estado este que pode perdurar e continuar existindo como consequência da ação deste homem que não se determinou. E a única forma de perder a inocência é pela culpa, e a única forma de culpa legítima é a culpa do pecado, da falta que é um dado da ação do homem. Nenhum pecado pode ser posto para o indivíduo como atualidade, que não seja pelo pecado que é cometido por ele mesmo.

O pecado hereditário, tomado como uma ação estritamente histórica, não atual, só é percebido e só se torna parte da consciência do indivíduo através do pecado atual. Antes do pecado e de sua determinação, o homem está sonhando e neste sonho a realidade do pecado hereditário também não está posto, mas toda a sua violência e força subjetiva circunscrevem o homem em sua existência histórica. O homem existe, mas o que ele é? Nada, ele é nada e este nada é ignorância. Quando o homem peca ele toma consciência também da existência do pecado hereditário.

Depois de passar do nada ao ser, o homem não pode mais voltar ao nada. É proibido a ele, e torna-se impossível voltar ao nada da ignorância depois que a atualidade do primeiro pecado é posta. Ora, “a inocência não é uma perfeição que se deva desejar de volta, pois desejá-la é tê-la perdido, e aí é um novo pecado perder tempo com desejos”³³ e quanto mais se reflete sobre isto, mais a consciência do pecado é presente e a culpa mais e mais refletida. Desejar voltar ao estado primário de inocência é desejar uma impossibilidade.

³² “Par le concept d'angoisse, Kierkegaard tente donc d'aborder les contours et l'intimité du concept de péché puisque toute ambition de compréhension objective et définitive doit être abandonnée”. (CHARLES, Monique. **Kierkegaard: Atmosphère d'angoisse et de passion**, 2007, p. 53-54).

³³ KIERKEGAARD, 2010a, P.40.

O nada é ignorância, e o desejo do nada é alguma coisa distinta desta primeira ignorância, é um desejo já consciente e que consegue penetrar na consciência do pecado. O homem não pode passar do ser determinado do pecado ao nada da ignorância uma única vez sequer depois de ter perdido a inocência da única maneira que se pode perdê-la, pela atualidade do pecado. Mas a “inocência não é uma imperfeição, na qual não se possa permanecer”³⁴, e só se perde a inocência pelo pecado, pela falta e cada um comete este pecado por si mesmo. Tomando consciência de sua realidade, uma realidade do pecado posta por si mesma, o indivíduo agora determinado pela culpa é culpado e deseja ser outra vez inocente.

1.2.1 O nada como significado

Este nada para o qual não se pode voltar é um nada diferente do nada da *Ciência da Lógica*, pois de acordo com que pensa Kierkegaard, é um nada que significa algo e na *Ciência da Lógica* este nada é por sua vez só uma façanha de Hegel³⁵, pois seu conceito de nada, enquanto imediato, tem necessidade de ser abolido³⁶.

Estas afirmações são demasiadamente complexas, mas não se pode, e nem se deve deter o fluxo do pensamento de Kierkegaard se desenrola a respeito de toda a polêmica da serpente bíblica, dos motivos subjetivos que impelem os indivíduos para o pecado, analisando tudo isso através da ciência mais adequada para Kierkegaard, que nesse caso é a psicologia. O discurso de Kierkegaard precisa ser entendido como um discurso honesto onde ele oferece em sua filosofia uma cisão entre a universalidade do pensamento hegeliano e a condição da existência do indivíduo³⁷.

³⁴ Ibidem, P.40.

³⁵ “E, afinal, movimento a gente tem de ter na Lógica, não importa como, custe o que custar, por bem ou por mal. O negativo ajuda então, e, se ele não adiantar, ajudam os trocadilhos e recursos de linguagem, até porque o próprio negativo se tornou um jogo de palavras”. (KIERKEGAARD, 2010a, p.15). Assim Kierkegaard percebe que a saída de Hegel sequer pode ser filosófica neste ponto, ela é linguística.

³⁶ Para Kierkegaard, tudo que é imediato em Hegel passa ao ser necessariamente como na passagem falando da Dogmática e falando da Lógica “Em vez de pressupor um início preliminar, ela o ignora e inicia sem mais nem menos, como se fosse a Lógica (...)”. (KIERKEGAARD, 2010a, p.13). Ao dizer que a lógica começa sem mais nem menos, Kierkegaard critica seu teor abstrato e sem explicação competente.

³⁷ Os conceitos da lógica não se aplicam à existência adequadamente. E quem aplica estes conceitos da lógica à condição do indivíduo na história é o Estado dinamarquês do século XIX que se apropria

O nada no homem é pura ignorância, e esta ignorância é inocência, uma inocência total, o homem não sabe de nada. É uma ausência do conhecimento dos conteúdos do bem e do mal, por isso Kierkegaard trabalha a questão de *ser-capaz-de*, e não da escolha do bem e do mal. A escolha do bem e do mal é uma questão muito cara a ética. O pressuposto da inocência é inteiramente ligado à ideia de liberdade. A liberdade aqui chega a um momento magistral para toda filosofia moderna, não se trata mais de escolher entre o bem e o mal, mas quando a liberdade é posta o homem sequer sabe da existência deste bem e deste mal, a questão é por sua vez: *ser-capaz-de*.

Esta inocência é a condição enquanto tal da liberdade do homem em um primeiro momento, e esta liberdade uma vez refletida sobre o indivíduo determinado apenas se equipara ao “*sempre de novo*”. O homem, agora determinado como indivíduo pode sempre de novo estabelecer (e ele estabelece sempre) uma relação com esta condição de liberdade. O nada que significa alguma coisa em Kierkegaard não significa liberdade, mas tem uma relação de condição de possibilidade com este conceito. A inocência é por excelência o conceito relacionado à liberdade. A condição de liberdade acompanha o homem por toda a sua existência.

A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem. Tal interpretação está em perfeita concordância com a da Bíblia que, ao negar ao homem em estado de inocência o conhecimento da diferença entre bem e mal, condena todas as fantasmagorias católicas sobre o mérito³⁸.

Ora, a culpa relacionada com a ausência de significado das palavras, no discurso da proibição é demasiado problemática. Se as palavras não são conhecidas, tão pouco seu significado pode ser entendido, mas a despeito do mérito de culpado, e de não culpado o que interessa aqui é o seguinte: o homem se relaciona com sua *psiqué*,

das ideias da filosofia de Hegel. Mesmo na contemporaneidade onde as instituições religiosas são a rigor menos influentes, temos cenários de barbárie profunda sempre ligadas às disputas territoriais e incompatibilidade entre os estados. Mas a estrutura do mal e da falta de moralidade como realidade posta e diretamente ligada à ideia de pecado continua existindo, e ainda refletida sobre os mesmos aspectos dessa realidade posta e dessa maldade supostamente inerente ao homem, na historicidade do pecado hereditário, dos conceitos volatizados pela filosofia especulativa de Hegel. Cf. nota 24, 27 e 28 deste trabalho.

³⁸ Ibidem, p. 44-45.

pois ele existe. Ele de fato existe sem necessariamente estar determinado. O que importa quando se trata do ser humano (na condição de indivíduo) é estar determinado como espírito, e ele pode nunca chegar a se determinar desta maneira. Porque se trata de estados, e como um estado a inocência pode durar para sempre, esta é uma posição nova para a filosofia que Kierkegaard inaugura.

Uma das observações que precisam ser feitas sobre este ser humano indeterminado é que ele existe. A ignorância coexiste com a naturalidade do homem. O que isso quer dizer? Quer dizer que o homem é natureza como qualquer animal, e está aí na natureza, mas o homem não se determina naquilo que interessa a lógica explicar como uma determinação do espírito, um espírito na história. Em Kierkegaard não há um espírito na história por si só, mas um espírito no homem, o que lhe permite ser uma individualidade.

Este espírito no homem pode participar, mas a rigor não participa de nenhum dever-ser da necessidade de se determinar. Mesmo sem conhecer as palavras da proibição este homem entende (em sua existência natural) o tom da ameaça. Além disso o homem, como já foi dito algumas vezes, vislumbra as possibilidades da liberdade. “Às palavras da proibição seguem-se as palavras da sentença: ‘Certamente tu morrerás’. O que significa morrer, Adão, naturalmente, não compreende de jeito nenhum (...)”³⁹, mas pode pressentir, como um animal pode também suspeitar e temer a voz rude e aterradora do dono ou do caçador que lhe propõe a máxima.

Este nada em Kierkegaard então significa antes o estado em que um homem está determinado como existente em uma relação natural com a sua *psiquê*, e indeterminado em relação ao seu espírito. A relação do homem inocente com o espírito que se determina não é natural, mas depende dele e de sua reflexão. O que ocorre é que o homem passa desse nada indeterminado que significa alguma coisa (ignorância) a este ser determinado (finito e infinito, refletido) do indivíduo. “Se acaso se admite que o desejo desperta a proibição, então também deve se admitir que a ameaça do castigo desperta uma representação assustadora”⁴⁰, mas sem entender o significado das palavras, o homem é inteiramente capaz de suspeitar da consequência.

³⁹ Ibidem, p.48.

⁴⁰ Ibidem, p.48.

Não se pode lidar neste ponto com nenhuma ideia de abstração, pois o homem neste momento apenas pressente o que vai acontecer a ele, pois tem relação com sua *psiquê*, mas não sabe o significado das palavras e não tem como abstrair os conceitos de morte, perda e, acima de tudo isso, não tem por excelência como entender os conceitos de bem e mal (para que realmente tenha desejado o conhecimento deste bem e deste mal). A linguagem não é a da razão e da abstração como se encontra na história (preâmbulos da razão⁴¹ na história e da *Ciência da Lógica* de Hegel), mas antes se havia uma linguagem, esta linguagem era incompreensível ao homem. Em cerne, não se pode relegar todos os conteúdos como conteúdo do bem e do mal, mas o *ser-capaz-de* é o ponto sobre o qual este trabalho se sustenta e a tese é a seguinte: o homem é capaz de escolher, mesmo sem entender os conteúdos da proibição⁴², por ter sua existência ligada por excelência à *liberdade*.

1.3 A Ciência da Lógica

O que é a lógica para Hegel se não o próprio desdobramento do conceito? A lógica está unida de forma refletida a seu conceito, é também a própria forma e conteúdo deste conceito. É preciso que para falar de lógica, o discurso não pretenda falar de nenhum pressuposto, mas tão somente da lógica. Não é necessário que se aplique à ciência lógica uma série de regras usadas como método, uma vez que o método e as regras das quais se utilizam as demais ciências para determinar seu objeto de pesquisa é justamente o que se encontra no interior da lógica.

Torna-se impossível e completamente desnecessários estabelecimentos prévios à ciência lógica⁴³, tudo que é possível saber sobre ela está nela mesma. Mas não um si mesmo impenetrável, bem pelo contrário, o que se mostrará através da lógica se

⁴¹ “Este bem, esta Razão, em sua apresentação mais concreta, é Deus. Deus governa o mundo. O trabalho real de Seu governo, a execução de Seu plano é a história do mundo”. (HEGEL, G.W.F. **A Razão na História**. Introd. Robert S. Hartman, 2004, p. 86).

⁴² Isto no caso de Adão, mas também como aponta Kierkegaard serve para qualquer homem “(...) exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem(...)” (KIERKEGAARD, 2010a, p.33). A referência aqui é sobre o que impele o homem para o pecado. Há necessidade de anular o estado imediato pela filosofia especulativa? Kierkegaard diz que não, mas anuncia que ao menos o modo pelo qual o homem peca é um só: por ele mesmo. Não tem relação direta com a lógica.

⁴³ HEGEL, 2011, p.21.

mostrará do seu interior para o seu exterior. Essa qualidade, portanto, diferencia a ciência lógica de todas as demais ciências.

A lógica é a consumação de si mesma, quando fornece um conhecimento exterior, quando o conhecimento extraído do interior da lógica se transforma no próprio conceito da ciência em geral. O conceito de lógica se forma no seu próprio interior, e é retirado do interior para aplicação em outras ciências. Na consideração da lógica, uma vez mais é apontado um problema: da fundamentação do pensamento conceitual se conclui então que a lógica contribui para a história, mas ela não tem conteúdo histórico através de si mesma.

Este é o momento da pura abstração, onde o argumento utilizado contra Hegel é sempre o mesmo: que ao abstrair de tudo, também se abstrai de todo conteúdo possível. Aqui, o conteúdo que interessa é o conteúdo histórico. Argumentando desse modo, tendo a lógica como simples forma do pensamento, e não apenas do pensamento sobre a ciência lógica, mas do pensamento em geral, qualquer dado histórico é anulado⁴⁴.

Esse esvaziamento do conteúdo histórico só é resolvido quando a matéria que preencherá essa forma do pensamento em geral for dada. Mas não dado pela lógica e sim no exterior dela. Logo aparece a contradição, que Hegel combate de maneira muito interessante e não se pode fugir da sentença: a lógica não está separada em forma e conteúdo. A lógica só é separada em forma e conteúdo por motivos didáticos, o que do ponto de vista das ciências não é necessário, é apenas uma forma de representação.

Se a lógica tem conteúdo histórico, deve tê-lo dentro de si mesma. Não há separação entre uma forma do pensamento em geral e o pensamento em geral dado. O conteúdo da lógica não pode ser independente dela, porque não se pode, por exemplo, falar da verdade enquanto tal, falando apenas de sua forma. Se a ciência lógica por sua vez for encarada como forma apenas, não residirá nela qualquer resquício de uma verdade real, a ciência lógica como forma aponta apenas para as condições da verdade real, mas sem conseguir alcançá-la.

Em primeiro lugar, porém, já é inapropriado dizer que a lógica se abstrai de todo conteúdo, que ela apenas ensina as regras do pensamento, sem poder se dedicar ao que é pensado e levar em conta a sua constituição. Pois, uma

⁴⁴ Ibidem, p.22.

vez que o pensamento e as regras do pensamento devem ser seu objeto, ela já possui assim imediatamente seu conteúdo peculiar; ela também tem com isso aquele segundo elemento do conhecimento, a matéria, de cuja constituição ela se ocupa⁴⁵.

A lógica tem, portanto, conteúdo, e se ela é também histórica, no sentido em que é parte das outras ciências, também é matéria e se ocupa da verdade real, do conteúdo enquanto tal do pensamento e é o próprio pensamento; é histórica, mas em um nível mais alto de eficiência que não pode ter, através da filosofia de Hegel nenhum par nas demais ciências. A lógica fornece tudo a si mesma e, por isso, é possível partir dela mesma, sem pressupostos.

Mas, fazendo isso, Hegel não elimina os pressupostos do pensamento, ele estabelece um pressuposto metodológico e de conteúdo que está no interior da própria lógica. A lógica passa a ser o pressuposto enquanto tal das ciências, o que justificaria (com argumento muito fraco) os ataques a esse pensamento onde Hegel parece duvidar de quase tudo, mas não da lógica. Em relação a Kierkegaard, essa crítica ganha um teor mais honesto, embora muitos possam entender esse contraponto como um ultraje às consequências últimas do pensamento em geral, que corresponde a forma e o conteúdo do próprio pensamento.

Assim como Hegel, Kierkegaard estabelece relação com esse momento abstrato do pensamento, o momento do nada. Em Kierkegaard os conteúdos históricos são os conteúdos da existência e não há uma forma completamente abstrata da existência. Mas ambos estão batalhando contra um esvaziamento de sentido em suas filosofias.

Hegel batalha em sua *Ciência da Lógica* contra um esvaziamento do pensamento. Se por um lado o conhecimento não está fora do pensamento, ele também não está fechado sobre si mesmo. O conteúdo histórico ganha um predicado negativo, caso haja em Hegel uma primazia da forma. *O pensamento seria deficiente*. Uma vez que todo o conteúdo (o conhecimento) se encontra acabado, parte da história e o conteúdo em si mesmo da verdade (na lógica Hegel chama de verdade real), não precisa de nenhum complemento. O pensamento por sua vez é apenas uma forma que se completa exteriormente com o conteúdo acabado do conhecimento. É necessário que além da forma haja conteúdo exterior⁴⁶.

⁴⁵ Ibidem, p.22, grifo do autor.

⁴⁶ “*Em Primeiro Lugar*, porém, já é inapropriado dizer que a lógica se abstrai de todo *conteúdo*, que ela apenas ensina as regras do pensamento, sem poder se dedicar ao que é pensado e levar em conta a

Em Kierkegaard, a batalha é contra o esvaziamento do sentido da própria existência, a existência começa antes da própria história, mas a história em Kierkegaard só começa com a existência. Os conceitos relacionados à história são os de liberdade e de pecado. A história começa com o pecado, que está diretamente ligado à condição de liberdade dos homens, mas o principal dado é a existência, é porque o homem existe e é livre que chega ao pecado.

Com o primeiro pecado, entrou o pecado no mundo. Exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior, que com este o pecado entra no mundo. Dizer, contudo, que não existia pecado antes do pecado de Adão, é uma reflexão não apenas inteiramente casual e sem relevância no que concerne ao pecado em si, como também totalmente destituída de significado e de direito de tornar maior o pecado de Adão ou menor o pecado de qualquer outro ser humano⁴⁷.

O primeiro pecado não é apenas um conceito, é uma ação, uma ação de um indivíduo que antes de tudo existe. No conceito de pecado é pressuposto a ação do pecado. Não se pode pecar sem que haja a possibilidade do pecado anterior à ação. O que interessa a Kierkegaard é manter essa ligação entre a ideia de história e a ideia da existência. A história começa pelo pecado, porque o homem se determina historicamente pelo salto qualitativo. O salto é uma ruptura, e nisso Kierkegaard também se diferencia de Hegel, pois excluí nesse processo a mediação.

Outro problema que Hegel enfrenta é o rebaixamento do conceito à conformação ao conteúdo. A forma não está dada, não está acabada e se o argumento problemático da exterioridade do conteúdo fosse de fato o que a *Ciência da Lógica* significa enquanto tal, então a forma deveria se conformar ao objeto que já está dado e acabado em si mesmo. Para Kierkegaard esse problema não existe, uma vez que nem a história enquanto conteúdo dado, nem a existência, sempre em desenvolvimento estão acabados em si, é uma relação dialética que se renova sempre por uma ruptura.

sua constituição. Pois, uma vez que o pensamento e as regras do pensamento devem ser seu objeto, ela já possui assim imediatamente seu conteúdo peculiar; ela também tem com isso aquele segundo elemento do conhecimento, a matéria, de cuja constituição ela se ocupa". (HEGEL, 2011, p. 22, grifo do autor).

⁴⁷ KIERKEGAARD, 2010a, p.33.

Falando de conteúdo histórico, o pensamento em geral, enquanto mera forma deveria então se moldar à própria história. Mas isso falsearia a história⁴⁸, se o conteúdo da história está dado em si, o que muda em seu progresso é apenas a forma sobre a qual o pensamento histórico se apresenta. Kierkegaard também nega junto com Hegel essa conformidade da forma ao dado. Em Kierkegaard a história de maneira alguma está dada.

O que é então a ciência lógica como Hegel pretende demonstrá-la, ou melhor, aponta-la? É o pensamento em geral, sua forma e seu conteúdo e essa forma e esse conteúdo são capazes de verdade. A lógica não é a consciência comum fenomênica, não é a observação da variedade de conteúdos e das maneiras pelas quais os fenômenos se apresentam na história. A ciência lógica não quer ser uma resposta ao entendimento humano comum, que aparentemente julga a também aparente verdade fenomênica. Hegel é sempre tomado na filosofia como o filósofo da pura abstração, que não percebe o conteúdo histórico, mas logo em sua *Ciência da Lógica*, no estudo da abstração por excelência, Hegel é capaz de deixar claro que não está falando de abstração, mas da completude desse pensamento, portanto, não seria demais chamá-lo do filósofo do absoluto⁴⁹.

A *Ciência da Lógica* pretende mostrar de uma maneira formal como encontrar o seu conteúdo em si mesma e, visando a completude, chega a uma forma absoluta. Kierkegaard por sua vez se preocupa com a existência, e nega a mediação necessária da passagem do nada ao ser da *Ciência da Lógica* de Hegel⁵⁰.

1.3.1 A Qualidade

⁴⁸ Um momento de interesse indubitável para todo esse esforço filosófico se mostra aí, quando Hegel fala da forma e do conteúdo da verdade, que não estão apartados do pensamento em geral. A história em relação à filosofia de Kierkegaard, que será contraposta e honestamente observada em relação a Hegel se mostra determinada e ao mesmo tempo um terreno impossível para a liberdade, uma vez que o conteúdo da verdade em Kierkegaard não está necessariamente relacionado com a lógica e a forma do pensamento em geral e sim com a interioridade. “A interioridade subjetiva faz seu caminho interiormente na interioridade. A interioridade de um sujeito existente culmina na paixão, à qual corresponde à verdade como um paradoxo”. (KIERKEGAARD, S. A. **Textos Escolhidos**. 1978, p. 236). Este é um caminho diferente do hegeliano, onde a verdade se dá por uma mediação.

⁴⁹ “Do mesmo modo, seu objeto, o *pensar* ou mais determinadamente o *pensamento conceitual*, é essencialmente tratado no interior da mesma; o conceito do mesmo agora gera-se a si mesmo em seu decurso e não pode ser presumido”. (HEGEL, 2011, p. 22).

⁵⁰ Cf. Nota 28. Kierkegaard recusa essa mediação, não há necessidade de abolir um estado imediato, o estado de inocência.

As determinações históricas estão, portanto, abordadas de um modo parecido com o modo em que aparecem nas filosofias do idealismo⁵¹ alemão⁵², como é o caso da filosofia de Hegel. A filosofia de Kierkegaard, por sua vez, não é desde o início nem mais, nem menos abstrata que a filosofia de Hegel, mas em seus desdobramentos acaba por partilhar outros tantos interesses que estão fora da divisão geral da lógica⁵³, como ótica necessária. A existência é um dado presente em toda a sua filosofia. O homem, enquanto fenômeno, mas também enquanto consciência abstrata, primeiro existe.

Na lógica, temos o nada, que reflete inteiramente a falta de pressupostos externos em sua absolutização, quando tem em si a forma e o conteúdo de maneira inseparáveis. Se por um lado a lógica reflete o nada, por outro lado a lógica não é o nada. A lógica é ainda uma intervenção do pensamento sobre todo o pensamento em geral. Não é apenas uma determinação kantiana da possibilidade de pensar o pensamento, mas é o próprio pensamento⁵⁴.

Isso significa dizer que em Hegel o pensamento é a forma e o conteúdo do pensamento. É a forma de pensar e, ao mesmo tempo, é o pensamento. Em Kierkegaard o dado é a existência: o homem existe como tal e pode existir como tal

⁵¹ “The jargon of the ‘idea’ persists in Kierkegaard, and it is as well to remark briefly on its gist and origins”. (HANNAY, 2003, p.13).

⁵² Kierkegaard tem grande interesse pela filosofia de Kant, sobretudo, se interessa pela filosofia de Georg Hamann, por quem cultiva vivo interesse. A filosofia de Hamann é o que se pode chamar de filosofia de esquerda ao idealismo alemão, no sentido em que “Not only do many of the themes anticipate the preoccupations of depth psychology and existentialism, but the manner of Hamann’s thought itself is also strikingly modern. Kierkegaard would find in Hamann many themes to his liking – contextualizing reason, saving Lutheranism (with the aid of what Hamann took to be Hume’s notion of faith) from the Enlightenment, and insisting on the inappropriateness of rational criticism and proofs in questions of faith”. (HANNAY, 2003, p.73). Kierkegaard se aproxima muito da filosofia de Hamann a respeito da fé: “Hamannian faith is an immediate trust in one’s sense of things; indeed, he saw Hume as the precursor of his brand of faith in faith”. (HANNAY, 2003, p.290).

⁵³ A lógica se divide em geral em: a lógica do ser; a lógica da essência e a lógica do conceito. Para Kierkegaard esta divisão não contempla as questões da existência, pelo contrário. A ciência, enquanto forma geral do pensamento enquanto tal não pensa o indivíduo em sua individualidade. O indivíduo é arbitrariamente jogado no meio massa. “Mas a multidão reencontra então o poder, a influência, a consideração e a soberania – e é também a diferença da vida que, soberana, despreza o Indivíduo como sendo o fraco e o importante e que, no plano temporal e mundano, despreza a verdade eterna que é o Indivíduo”. (KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**, 2002, p.118). Na história a maneira lógica de pensar a existência, imanente e mediata, acaba por excluir o indivíduo. Enquanto indivíduo desde a mediação histórica ele já não importa, apenas pode ser incorporado à multidão que é uma mentira. Cf. ponto 3 deste capítulo.

⁵⁴ “Kant colocou a dialética num nível mais alto – e esse aspecto pertence aos seus maiores méritos (...) Mas, assim como se fica preso somente ao lado abstrato-negativo do dialético, o resultado é apenas o fato conhecido: que a razão é incapaz de conhecer o infinito; - um resultado estranho, uma vez que o infinito é o racional, dizer que a razão é incapaz de conhecer o racional”. (HEGEL, 2011, p. 36).

por sua determinação, eliminando a mediação da abstração e dos conteúdos da abstração da ciência lógica de Hegel. Esse dado da existência para Kierkegaard faz toda a diferença porque para ele: “Quando a Lógica se aprofunda então na concreção das categorias, tudo permanece sempre idêntico ao que já era desde o início⁵⁵”. E na existência, e mais precisamente na história, a contingência está sempre aí, e a própria forma pela qual se dá a existência é contingente, muito embora haja uma necessidade clara dessa existência que é a liberdade.

Isso também está dado desta forma para o conteúdo histórico, não é apenas a história, mas a história enquanto tal: é a forma da história e seu conteúdo. Nas determinações do ser, temos a qualidade. A qualidade é uma determinação que tem relação com o outro, e ao mesmo tempo que se relaciona com o outro, se relaciona consigo mesma. A qualidade⁵⁶ determina o ser. Quando o ser se relaciona consigo em sua própria determinação, em seu interior há uma superação de si mesmo. A qualidade é posta, mas é superada pela grandeza da quantidade. Desta maneira a qualidade se transforma uma qualidade quantitativa.

O ser, em primeiro lugar, é em geral determinado diante de um outro; em segundo lugar, ele é determinante no interior dele mesmo; em terceiro lugar, uma vez que foi afastada essa antecipação do dividir, ele é a indeterminidade e imediatidade abstratas, nas quais ele tem de ser o início⁵⁷.

O conceito de qualidade, em seu primeiro momento de análise neste trabalho já demonstra uma relação de interesse direto e de choque entre as filosofias de Kierkegaard e Hegel, o que não pode deixar de aparecer é quão original é a filosofia de Kierkegaard, mesmo quando esta filosofia é também reflexo da filosofia de Hegel, no sentido em que se determina que a filosofia de Hegel também começa abstrata.

Hegel elabora um argumento para o conceito de qualidade: o ser é imediato, e em sua imediatidade, ele é também indeterminado. Este é o momento por excelência do ser na abstração, ele não é um ser refletido ainda, mas possui essência. Assim, o ser em seu primeiro momento não é vazio, mas não é determinado. Ele está livre da

⁵⁵ KIERKEGAARD, 2010a, p. 15.

⁵⁶ HEGEL, 2011, p. 67.

⁵⁷ Ibidem, p.62, grifo do autor.

determinação de sua essência porque ainda não foi refletido. Neste momento o ser é o ser enquanto tal da indeterminidade.

O ser indeterminado não possui qualidade, porque não tem determinação⁵⁸. Este ser é determinado em si mesmo enquanto negação da determinação. O ser nesse sentido é o negativo enquanto tal, em sua negação da determinidade⁵⁹. Sem qualidade predicada exteriormente, o ser é, no entanto, qualidade em si mesmo, portanto, o ser passa à existência. Uma existência finita e nesta relação supera seu estado negativo de indeterminação⁶⁰.

Para Kierkegaard esta explicação não é clara, ele diz,

Há uma categoria utilizada constantemente na filosofia mais recente, não menos nas investigações lógicas do que nas histórico-filosóficas, que é: a *passagem*. Contudo, jamais nos é dado uma explicação mais detalhada. Utilizam-na, por assim dizer, sem mais nem menos, e enquanto Hegel e sua escola deixam embasbacado o mundo com a grande idéia de que a Filosofia começa sem pressuposições, e de que nada mais precede a Filosofia senão a perfeita ausência de quaisquer pressuposições, ninguém, se constrange de jeito nenhum em utilizar a passagem, a negação, a mediação, ou seja, os princípios motores do pensamento hegeliano, de tal modo, que encontram ao mesmo tempo seu lugar ao passo que o sistema avança⁶¹.

Kierkegaard não fala apenas da *Ciência da Lógica*, mas principalmente fala aos seus contemporâneos. A primeira grande contradição não é a filosofia de Hegel em si, mas a atitude de aceitação de uma tal filosofia. O conceito de passagem é obscuro, é uma saída “espiritosa” de Hegel.

A passagem para Kierkegaard não pode se dar na abstração, no interior de uma forma abstrata. Se a angústia é sintoma da liberdade⁶² e é abolida pela realidade,

⁵⁸ Ibidem, p. 67.

⁵⁹ Ibidem, p. 71.

⁶⁰ Ibidem, p. 72.

⁶¹ KIERKEGAARD, 2010a, p. 89, grifo do autor.

⁶² “Hegel concebe como tarefa específica da filosofia elevar ao ‘conceito’ a representação do ‘espírito’, o que ela só pode realizar quando a liberdade se torna seu objeto e sua alma. Nesse sentido, podemos dizer que o conteúdo fundamental da filosofia de Hegel é a liberdade, já que o fim supremo da filosofia é a concordância com o real, ou seja, a filosofia é a harmonia da razão autoconsciente com a razão existente”. (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Religião na Sociedade Urbana e Pluralista**, 2013. [p. 269-297], p.269). Mas uma tal liberdade não é aquela mesma liberdade da fruição do indivíduo enquanto individualidade. “A realidade é uma possibilidade que já efetivamos, e depois de efetivada não angústia mais. Algo que já foi feito pode voltar a angustiar no momento em que se transformar numa nova possibilidade”. (VALLS, Álvaro L.M. **Kierkegaard cá entre nós**, 2012, p. 51). A liberdade

podendo sempre voltar a ser angústia, a realidade sempre volta a ser possibilidade, logo a verdadeira passagem estaria na liberdade, nos conceitos da existência, no conteúdo histórico dos indivíduos. Kierkegaard diz: “Na Lógica, o termo *passagem* é e será sempre uma tirada espirituosa. Na esfera da liberdade histórica, aí a passagem tem seu lugar, pois a passagem é um *estado* e é efetivamente real⁶³”.

Hegel trata o ser desta maneira abstrata, em relação à qualidade, nunca passando de uma abstração. Do ponto onde supera sua relação consigo mesma a qualidade é uma qualidade quantitativa. O ser nunca passa a existência apenas em relação consigo mesmo, o ser enquanto tal é abstrato. Em relação à história, essa superação surge quando o ser não é mais uma indeterminação, mas uma determinação do conhecimento histórico e do conteúdo finito. Em relação com esse conteúdo a própria história tem sua essência proveniente do ser, pois determina e é determinada por ele. Já para Kierkegaard é no indivíduo que reside a relação de superação de um estado a outro e não do ser da imanência histórica⁶⁴.

1.3.2 A Quantidade

A quantidade para Hegel é uma determinação finita, que é constituída a partir da passagem do ser puro, onde nenhuma determinação o precede ou o acompanha, na sua passagem à existência. Na existência, o finito e o infinito têm um papel inteiramente interligado para o pensamento. Os conteúdos de verdade estão todos dentro da determinação qualitativa quantitativa. Não se trata da verdade em geral ou

em Kierkegaard não está na realidade dada, ela está na possibilidade. “Aqui temos a característica: a possibilidade é que angustia”. (VALLS, 2012, p.51). A angústia em Kierkegaard se dá como característica da liberdade.

⁶³ KIERKEGAARD, 2010a, p. 90.

⁶⁴ “A história passa a ser, de agora em diante, efetivamente o desdobramento do princípio da liberdade de tal modo que ela será a objetivação da emancipação realizada antecipadamente em Cristo”. (OLIVEIRA, 2013, p.272). Para Kierkegaard uma tal conciliação entre Cristo e a história, como objetivação dos indivíduos não tem sentido, nem filosófico, nem dogmático. Não há emancipação fora do instante em que o indivíduo mesmo se emancipa. “Se, ao invés, o tempo e a eternidade se tocarem um no outro, então terá de ser no tempo, e agora chegamos ao instante”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 94). Mesmo Cristo, enquanto fenômeno histórico não pode ser objetivado, é no instante que o tempo pode ser tocado pelo eterno, e não nunca uma conciliação duradoura entre eles, o que há é O Instante.

de uma verdade superior inalcançável. Em Hegel os conteúdos de verdade partem da existência, do conteúdo histórico dado⁶⁵.

Em Kierkegaard, por sua vez, não existe uma verdade objetivamente histórica, que torne imprescindível uma renúncia do imediato. Por outro lado “A liberdade é infinita e aparece do nada⁶⁶”, mas a consciência dessa liberdade só se dá com a determinação. A diferença entre a filosofia de Kierkegaard e a de Hegel é a diferença entre essa tomada de consciência. Em Hegel, na passagem, essa tomada de consciência é imanente, e em Kierkegaard, no instante, essa tomada de consciência é transcendente. A existência do indivíduo em Kierkegaard, em última análise, não progride junto com a imanência histórica, mas “A história da vida individual progride num movimento que vai de estado a estado⁶⁷”.

A quantidade em Hegel embora pareça ser apenas a mediação do ser em si mesmo, para o ser que existe em sua determinação, há ainda aí uma mediação que não é quantitativa. Não se trata de uma mediação, mas de uma superação. A quantidade é finita tanto para Hegel quanto para Kierkegaard. Em Hegel, no entanto, a quantidade em sua finitude supera-se. O ser não é ser-para-si apenas por existir, mas é dialeticamente ser-para-si. O movimento do ser desde a sua indeterminação, até sua determinação e superação em relação à finitude é um movimento dialético. Em Kierkegaard, porém, a dialética é a dos estados da existência e não como em Hegel, uma dialética da passagem do nada ao ser.

Kierkegaard e Hegel começam pelo nada. O nada em Kierkegaard significa ignorância, e em Hegel significa a forma no interior da qual se abstrai, mas também se concretiza (na história) todo o real. O abstrato de Hegel continua até certo ponto abstrato e todo abstrato passa a uma determinação. A indeterminação do ser puro é sua qualidade e tem aparência de determinação. Na história isso se conforma muito bem com a análise do processo histórico, como se um *dever-ser* fosse sempre determinado e isso reflete bastante na questão da irresponsabilidade dos homens e

⁶⁵ “Na Reforma, a objetividade da Verdade é inseparável da subjetividade e da certeza, de modo que o sujeito se torna verdade na medida em que ele, renunciando à sua imediatidade através do acolhimento do espírito de verdade, apropria-se de si mesmo enquanto ser livre, e a verdade se manifesta no ser livre”. (OLIVEIRA, 2013, p. 273). A verdade em Hegel é um conteúdo que pode ser dado, em Kierkegaard este conteúdo é dado apenas em uma transcendência.

⁶⁶ KIERKEGAARD, 2010a, p. 120.

⁶⁷ Ibidem, p. 120.

dos povos⁶⁸. Quando se assume uma postura de determinismo (mesmo fantasmagórico), isso tira dos homens sua responsabilidade.

No entanto, em Hegel não há um determinismo, em sua *Ciência da Lógica*, Hegel pretende apenas dar algumas indicações, pois qualquer pressuposição exterior quando se trata da lógica é desnecessária⁶⁹. Hegel é um ético, que adere a uma ética racional, da qual Kierkegaard não se desliga inteiramente. Kierkegaard percebe ambas as éticas, tanto a ética hegeliana, quanto seu próprio modelo de ética⁷⁰. Para Kierkegaard a ética racional é apenas uma ética do Estado, não vai mais longe que o próprio *telos* do Estado. Mas assim como em Kierkegaard, o indivíduo em Hegel também é responsável⁷¹, embora, em menor grau⁷² e em conformação com o Estado⁷³.

Se Hegel nos oferece com a mão direita o ser-para-si refletido na abstração e na superação da existência meramente finita dos conteúdos de verdade histórica, não podemos devolver com a mão esquerda uma frágil discordância que apenas pretende dizer que a abstração é vazia, que a história é determinada, que o próprio ser passa do nada a existência sem mais nem menos. Mesmo Kierkegaard, que critica a filosofia de Hegel, tenta ser honesto com ela⁷⁴.

O que interessa a Kierkegaard é a questão do indivíduo. Da forma que tudo está dado em Hegel, o indivíduo parece ser anulado dentro do Estado, das instituições religiosas. Mesmo que na reconciliação ética com a providência o indivíduo tenha

⁶⁸ Em contraposição a isso temos “Liberdade só se realiza, então, como liberdade que passa pela consciência”. (OLIVEIRA, 2013, p. 280). Os homens, através dessa ideia da liberdade apenas enquanto consciência, fazem parecer e realmente salvaguardar o argumento de Hegel. Mas essa liberdade em Hegel “(...) capaz de libertar o ser humano de toda e qualquer autoridade exterior (...)”. (OLIVEIRA, 2013, p.280), faz parte de uma liberdade absoluta, que anula a individualidade. O homem em si mesmo, para Kierkegaard, se torna irresponsável. O homem é o povo, mas não é sua identidade com o povo que faz dele livre ou responsável, antes, essa identidade pode tornar suas atitudes irresponsáveis. Cf. Ponto três deste capítulo.

⁶⁹ “Não somente a indicação do método científico, mas, também o *conceito* mesmo da *ciência* em geral pertence ao seu conteúdo e, na verdade, o conceito seu resultado último”. (HEGEL, 2011, p. 21).

⁷⁰ Uma ética do amor, assunto do capítulo terceiro.

⁷¹ “A racionalidade e a liberdade das leis e instituições da vida sociopolíticas têm, na liberdade absoluta, seu fundamento e, em vista disso, a legitimação de sua obrigatoriedade”. (OLIVEIRA, 2013, p. 281). A obrigatoriedade em Kierkegaard não garante a racionalidade, Cf. Ponto três desta dissertação.

⁷² Do ponto de vista de filosofia da responsabilidade de Kierkegaard.

⁷³ Perde-se um elemento kantiano que será resgatado por Kierkegaard no livro *As Obras do Amor* de 1847(KIERKEGAARD, S.A. **As Obras do Amor**, 2012a), quando propõe uma segunda ética, fundamental do TU DEVES.

⁷⁴ Em Kierkegaard também existe o elemento da indeterminação. A angústia começa pelo indeterminado: estado onde espírito está sonhando no homem.

algum traço de importância, ainda aí não tem a importância que Kierkegaard destina ao indivíduo⁷⁵. A liberdade é um conceito quase incompatível com um ser-para-si que supera sua finitude e que antes disso passa a existência superando uma indeterminação imediata. O problema de Kierkegaard é muito maior no que diz respeito a essa indeterminação imediata, quando há uma passagem do nada ao ser. Com o problema do ser há uma abstração tão fundamental e absoluta, que para Kierkegaard é contrária a todo conceito de liberdade, que só acontece na realidade concreta da existência humana.

1.3.3 O nada Hegeliano

A identidade absoluta consigo é o nada; aquele que não difere de si e não se identifica com nenhum outro. O nada em Hegel é o absolutamente idêntico, mas não idêntico a um outro, é um idêntico a si mesmo. A perfeição dessa identidade é também sua fragilidade. Para Kierkegaard isso é uma bagatela “(...) mesmo na Lógica, utilizam-se expressões e frases extraídas da temporalidade da passagem: depois, quando, enquanto ente é isto e aquilo, enquanto devir é assim e assado, etc.⁷⁶”. Esta abstração absoluta para Kierkegaard não é possível, a identidade absoluta consigo, como relação consigo mesmo de ser humano é ainda ignorância, porque remete ao menos a uma relação da naturalidade e da abstração, não é por isso mesmo um absolutamente nada.

O imediato indeterminado para Hegel é este nada, e só pode ser este nada, pois em sua indeterminação só pode ser igual a si mesmo. Não pode ser comparado e, em última análise, identificado com outro porque ele é um existir vazio, um intuir do vazio. Pois é assim que intuímos este nada: um vazio. Este nada por sua vez é então ainda

⁷⁵ “O Cristianismo se manifesta, então, como superação da separação entre Deus e o ser humano e, por essa razão, constitucionalmente, como ‘reconciliação’ entre Deus e o ser humano”. (OLIVEIRA, 2013, p.272). Em Kierkegaard não há essa reconciliação na figura de Cristo, como determinação. Há ainda uma coisa que separa o ser humano de Deus em todo caso: o pecado. Em Kierkegaard a fé e o salto são reconciliadores, e fora da fé não há reconciliação possível com Deus, ele diz “Por fé compreendo aqui o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretissimamente, chama de a certeza interior que antecipa a infinitude. Se forem administradas ordenadamente as descobertas da possibilidade, então a possibilidade há de descobrir todas as finitudes, mas há de idealizá-las na forma da infinitude, e há de mergulhar o indivíduo na angústia, até que este por sua parte, as vença na antecipação da fé”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 165).

⁷⁶ Ibidem, p.90.

significado como o vazio absoluto. O vazio absoluto é o imediato, é também perfeito. O vazio absoluto é ao mesmo tempo absolutamente perecível no tempo, enquanto conceito (sua perfeição).

Para Kierkegaard, a existência nunca é vazia, é sempre possibilidade. Para os animais é uma possibilidade contingente, e para o ser humano é uma possibilidade da liberdade. “Na inocência⁷⁷, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida jamais chegaria a ser homem⁷⁸”. Existir, em si mesmo, nunca é vazio e o nada de onde Kierkegaard parte é radicalmente diferenciado do nada de Hegel. O conceito de nada de Kierkegaard é um estado da existência.

Em Hegel o imediato passa ao mediato. O imediato nunca é um momento duradouro, é uma ocasião que escapa à fenomenologia. Hegel demonstra um caráter de duplicidade e ao mesmo tempo de distinção quando diz o seguinte: o ser, o imediato indeterminado é de fato o *nada* e nem mais nem menos do que nada⁷⁹. Que o puro nada e o puro ser são na verdade o mesmo, são idênticos e o mesmo. Mas o nada parece ser todavia o desdobramento do intuir do puro ser, quando intuído este ser puro só pode no fim das contas ser nada, vazio.

O nada para Hegel é a natureza do puro ser, pois ambos são indeterminados, mas o nada é nada enquanto é vazio. Por sua vez o ser é puro ser enquanto carece de determinação. Logo, o ser puro tem como sua natureza e desdobramento o nada e o nada tem como sua característica: a falta de determinação. Não cabe aqui passar do nada ao ser, pois este em um primeiro momento nada mais é que a natureza da carência de determinação⁸⁰.

A grande polêmica então se anuncia, ironicamente em seu devir, tópico do capítulo da *Ciência da Lógica*:

⁷⁷ A inocência é o conceito de nada em Kierkegaard.

⁷⁸ Ibidem, p.47.

⁷⁹ HEGEL, 2011, p.71.

⁸⁰ “*Ser, puro ser* – sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada ele é apenas igual a si mesmo e não desigual diante de um outro, não possui nenhuma diversidade no interior de si nem para o exterior (...) O ser, o imediato indeterminado é de fato o *nada* e nem mais nem menos do que nada”. (HEGEL, 2011, p. 71, grifo do autor).

O *puro ser* e o *puro nada* são, portanto, o *mesmo*. O que é a verdade, não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Da mesma maneira, porém, a verdade não é sua indistinção e sim que *eles não são o mesmo*, que são *absolutamente distintos*, mas igualmente inseparados e inseparáveis e imediatamente *cada um desaparece em seu contrário*⁸¹.

São distintos e passam de um ao outro, mas como? O nada que precisa ser oposto ao ser tem de ser um nada oposto a um ser indeterminado puramente simples. Ora, o que nos interessa talvez em favor de Hegel é que a passagem do nada ao ser é uma passagem histórica. É um pôr-se na história, um aparecer na realidade histórica que faz com que o puro nada agora seja o conceito de nada de algo determinado e o não ser de um ser determinado. A história tem um papel de fazer aparecer a determinação nessa passagem tão complexa do nada ao ser⁸². A determinação em Hegel é conteúdo, e a determinação histórica é conteúdo histórico. Isto dito, não anula a forma, inseparável na lógica de seu conteúdo (embora distinto dele). Em Kierkegaard o conteúdo histórico é um predicado da existência, a primeira determinação do homem na história é a hereditariedade⁸³.

1.4 Comunidade e multidão

O *Conceito de Angústia*⁸⁴, obra que se ocupa com a questão da liberdade, compõe uma série de discussões de interesse filosófico, não apenas por tratar a liberdade do homem enquanto consciência, ainda remontando um Sócrates irônico

⁸¹ HEGEL, 2011, p.72, grifo do autor.

⁸² Se a polêmica aqui é sobre o pensamento hegeliano, não havia um consenso geral sobre o hegelianismo e o anti-hegelianismo na Dinamarca contemporânea de Kierkegaard. “O ambiente intelectual e religioso dinamarquês da época de Kierkegaard é bastante influenciado pelo debate entre hegelianismo e anti-hegelianismo. A primeira metade do século XIX foi um período de *ouro* também para a teologia dinamarquesa”. (PAULA, 2009, p. 112, grifo do autor).

⁸³ “O tempo é, portanto, a sucessão infinita, a vida que apenas está no tempo e só pertence ao tempo não tem nenhum presente”. (KIERKEGAARD, 2010a, p.94). A relação de hereditariedade não é a única determinação do homem, mas é desta maneira que ele participa da história, como parte das gerações. No entanto, se fosse apenas essa sua determinação ele nunca chegaria a ter liberdade, porque a atualidade (o presente) estaria abolida.

⁸⁴ “La longue étude du concept d'angoisse (qui peut paraître fastidieuse parce que soutenue en un raisonnement systématique, sans équivoque, et digne de Hegel) menée par Kierkegaard, témoigne encore une fois de sa lutte générale contre la philosophie rationaliste(...)”. (CHARLES, M. 2007, p.60-61). E esta luta é contra a ideia de liberdade garantida pelo Estado, que claramente não garante nada ao indivíduo em relação a sua subjetividade.

quase esquecido, mas por tratar do próprio conceito de existência, uma existência individual com reflexos sobre a ideia de coletividade. Kierkegaard fala pouco sobre o conceito de massa⁸⁵, apenas assinala a importância que a multidão exerce sobre os tipos determinados de indivíduo.

Como uma tentativa bem intencionada de entender o que é a história em Kierkegaard e mais precisamente o que é a história em relação ao conceito de angústia, é preciso olhar para os conceitos que essa obra nos oferece. O conceito de indivíduo é de interesse claro para Kierkegaard e é sujeito da intenção desta obra, ora, uma vez que o conceito de angústia trata de liberdade, trata do indivíduo, pois a liberdade é para ele e para ninguém mais. Uma liberdade ganha na interioridade e expressa no exterior não pode ser o triunfo da multidão, é apenas a ação do indivíduo que de forma nova, diferente, age em comunidade.

O conceito de multidão⁸⁶ em Kierkegaard é negativo, pois representa uma massa amorfa onde se escondem as ilusões e qualquer pessoa que ali esteja não é nada se não uma peça em um jogo que ninguém sabe jogar ou melhor, que ninguém está interessado em jogar, pois é apenas para esconder-se de si mesmo ou esconder-se de todos que o indivíduo se dirige à multidão.

Comunidade e multidão são claramente conceitos diferentes, ambos têm relação com a história do indivíduo, mas comunidade é uma ação, é em certo sentido uma representação do conceito de geração e da continuidade da história (historicidade-temporal-linear); já multidão é uma ilusão e não há vida na ilusão. O esteta⁸⁷ embora pareça ter mais tempo que todos para viver, mesmo assim não vive, ele não toma decisão alguma e com isso remete a uma suspensão da vida. Como é impossível em termos gerais suspender a vida, pois a história da humanidade sempre caminha, o esteta finge que está vivendo, quando na verdade está adiando o momento em que terá de tomar uma decisão. Um indivíduo estético que vive fortemente esse

⁸⁵ Bom, não é do interesse deste trabalho localizar na história o conceito de massa, mas na Dinamarca do século XIX a cidade ainda era um lugar burguês não industrial. Isso fica claro quando Kierkegaard fala de toda a Dinamarca como um lugar pacato onde o homem pode verdadeiramente aprender a se angustiar.

⁸⁶ “A multidão não esta ou aquela, actual ou de outrora, composta de humildes ou de grandes, de ricos ou de pobres, etc..., mas a multidão considerada no conceito, a multidão é a mentira; porque, ou ela provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou pelo menos atenua a responsabilidade do indivíduo, fraccionando-a (...)”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 112-113).

⁸⁷ O indivíduo da dúvida em Kierkegaard, da não ação, do ceticismo e principalmente da vida mundana.

movimento de tentar suspender o momento da decisão não consegue sequer escolher entre comer cogumelos ou maçãs, então come um pouco dos dois, mas sem realmente ter querido comer nenhum. Nenhuma ação do esteta equivale realmente a uma tomada de consciência.

1.4.1 O indivíduo na comunidade e na multidão⁸⁸

Um interessante exemplo de comunidade é ainda uma comunidade fora do Estado enquanto tal, da sociedade civil. Abraão vivia em uma organização comunitária (uma tribo), uma vez que todas as tarefas, culto e comida eram comuns, também ele, Abraão era um líder comum para seu povo. Quando Abraão sobe a montanha com Isaac em vias do sacrifício, sobe sozinho, mas traz consigo o peso da comunidade. Ele não elabora nenhum itinerário com a multidão. Abraão não se queixa de sua triste sorte e de sua terrível tarefa (matar o filho da promessa, não o único filho que teve, mas o único que lhe fora prometido). Abraão vai sozinho e com a tarefa⁸⁹ em sua mente, repassa talvez cada momento de alegria com seu filho, lembra-se da alegria do seu nascimento e de como é vazia de razão sua tarefa⁹⁰.

Abraão não diz o que vai fazer e tão pouco sabe o que vai acontecer, mas embora a razão não o guie, penas segue em frente. Existe um sentido, mas este sentido é transcendente e não imanente. De uma imanência donde ele pudesse descobrir para o sacrifício alguma razão nos três dias de caminhada até Morija. Abraão poderia ter se arrastado pela multidão, lamentando sua sorte, mas a multidão também não é um conceito que se aplica ao povo que seguia Abraão. A multidão

⁸⁸ “É mais fácil lutar contra a realidade que contra nossa possibilidade”. (VALLS, 2012, p.58). Essa luta contra a realidade em Kierkegaard pode ser traduzida também em uma luta contra a verdade, é mais fácil viver na ilusão “A multidão é a mentira. E ponho-me a chorar, em todo caso a suspirar pela eternidade, pensando na miséria do nosso tempo, mesmo se se comparar simplesmente com o imenso infortúnio na antiguidade, quando vejo a imprensa diária e anônima aumentar a esta demência graças ao <<público>>, a abstracção propriamente dita, que se pretende tribunal da <<verdade>>”. (KIERKEGAARD, 2002, p.105). É mais fácil enfrentar a realidade da culpa, que a possibilidade de não ser culpado. É na multidão que o indivíduo encontra um esconderijo mais fácil para tentar enganar sua consciência e afastar a angústia da possibilidade.

⁸⁹ “E Deus pôs Abraão à prova e disse-lhe: toma teu filho, teu único filho, aquele a quem amas, Isaac; vai com ele ao país de Morija e, ali, oferece-o em holocausto sobre uma das montanhas que te indicarei”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 114).

⁹⁰ “Mas Abraão acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo”. (KIERKEGAARD, S.A. **Os Pensadores**, 1979, p. 120).

parece relegado à cidade, onde o pobre ermitão ao chegar para comprar mantimentos bate na porta da mercearia e finge não ser nem bom, nem mal. Todos na multidão são neutros, vazios.

O que interessa realmente é que dentro da multidão o indivíduo não acontece, ele se esconde, na comunidade por sua vez ele está acontecendo desde seu nascimento. Na multidão o indivíduo é o indivíduo da não ação. Uma perspectiva que vai contra qualquer determinismo, quando o indivíduo tem história ele está acontecendo e isso implica que ele não tinha necessidade de acontecer, mas por si mesmo ele acontece, através da liberdade.

Kierkegaard muito sabiamente chama essa ilusão de bagatela⁹¹ dos tempos atuais (tempos históricos), onde parece que o indivíduo é obrigado a ser tudo e deixar de ser tudo. Se é inocente é obrigado a deixar de ser inocente, e se acontece, se age é porque é obrigado. Mas isso está muito fácil, o indivíduo não deve ser nada que não seja reflexo de sua própria ação, momento enquanto tal da liberdade. O que importa ao indivíduo é o mesmo que importa à comunidade⁹², pois a comunidade é sua continuidade. Ao mesmo tempo a comunidade é apenas uma fraca expressão dessa continuidade uma vez que na comunidade também está a multidão⁹³.

No capítulo dois d'O *Conceito de Angústia*, Kierkegaard trata da progressão do pecado hereditário e de sua relação com a angústia, o que significa dizer que o indivíduo tem participação ativa na construção de sua própria história. Assim nos fala o autor, que o indivíduo posterior a Adão, aquele indivíduo histórico, parte integrante das gerações é como Adão uma síntese e deve ser suportado pelo espírito.

O indivíduo é uma síntese e essa síntese é uma relação dialética: o indivíduo tem espírito, ele é ao mesmo tempo suportado como indivíduo por este espírito. Mas

⁹¹ “Uma bagatela, como se sabe, leva uma vida depreciada e desprezada – depois, vinga-se; porque o mal-entendido, sobretudo quando toma uma forma violenta e má, radica naturalmente numa bagatela; senão, não haveria mal-entendido, mas essencialmente discórdia”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 119). Há um mal-entendido sobre a questão do indivíduo em Kierkegaard “A causa da perturbação está em que, efectivamente, se considera esta questão como uma bagatela, acusando-me, por conseguinte de fazer muito barulho por nada”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 120).

⁹² “A cada momento as coisas se passam de tal modo que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. Esta é a perfeição do homem vista como estado”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 31).

⁹³ “A multidão é mentira”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 115).

existe uma pequena questão a ser levantada. Esta é uma síntese derivada⁹⁴ e é derivada justamente de uma posição a qual o indivíduo coloca a si mesmo, quando a liberdade está posta (quando o indivíduo faz sua escolha). Ao dizer que o gênero humano está posto junto com a síntese, é claro que o gênero deriva de Adão, mas “(...) o indivíduo principia sempre *da capo*, porque ele é ele mesmo e o gênero humano⁹⁵”.

1.4.2 O primeiro momento da derivação

Sendo a derivação relacionada a Adão, toda a tese da liberdade estaria abolida. Não se pode sugerir um determinismo neste ponto, tanto mais se pode falar de uma relação de Adão com o homem posterior que não seja de igualdade (seja ela de que natureza for). Sendo a derivação em relação ao conceito de liberdade, neste caso é mais coerente o que daí se segue. Derivada da liberdade a relação que o homem estabelece consigo mesmo é uma síntese. Uma síntese derivada de sua própria constituição de finito e infinito; eterno e corpóreo. Se a síntese fosse derivada de Adão, então Hegel estaria correto ao afirmar uma passagem necessária do nada ao ser, porque a derivação da qual Adão seria o estopim, Adão estaria desde já determinada.

O conceito de indivíduo então se acentua, quando se nota a terrível tarefa do homem em seu estado de inocência (indivíduo indeterminado), mesmo aí ele carrega o enorme peso da responsabilidade. Uma responsabilidade ainda vazia de significado, mas tudo que fizer fará por si mesmo. O conceito de indivíduo tem profunda relação com o de geração. Os indivíduos na história um a um vão constituindo as gerações e as relações históricas de hereditariedade, mas o homem por outro lado só é um indivíduo quando estabelece uma relação consigo mesmo. É preciso antes de tudo estar diante de si mesmo. O estar diante de si mesmo tem primazia em Kierkegaard a despeito do estar diante da história.

⁹⁴ “O indivíduo posterior é, tal como Adão, uma síntese que deve ser suportada pelo espírito; mas uma síntese derivada e, portanto, a história do gênero humano está posta com ela”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 57).

⁹⁵ *Ibidem*, p. 31.

O indivíduo é parte da geração e não da multidão. A multidão o obscurece e o embebeda com a fuga e a imagem do vazio de responsabilidade. Será sempre ali que os homens irão esconder-se, uns amontoados nas mentiras dos outros. Uma multidão não tem aqui relação de necessidade com o indivíduo porque isso dilui o conceito de Kierkegaard, onde a multidão é uma farsa e a comunidade é todo o gênero humano depois de Adão⁹⁶. Pois toda comunidade faz parte das gerações, mesmo as não cristãs. Kierkegaard remonta um passado anterior a toda a história, antes do pecado entrar na história e ter conceitualmente atualidade nela. Antes da história ter início, Adão e Eva viviam no paraíso.

A história é construída pelo indivíduo, e este indivíduo na história se dá de muitas maneiras, existe a figura do herói, do estético, do ético, do rei, do religioso. Existem ainda aqueles indivíduos que não tem uma figura representada a não ser em âmbito geral (que são cidadãos, por exemplo). Em Kierkegaard qualquer existência conserva sempre uma luta interna muito poderosa que se transforma em uma luta exterior, com poder ainda maior, um poder histórico. Qualquer indivíduo em Kierkegaard é capaz de ser si mesmo. A capacidade de ser si mesmo é proporcional à capacidade de questionar esse ser si mesmo, esta última já é uma luta exterior, histórica⁹⁷.

Qual a importância do conceito de indivíduo para o conceito de história se não a maior possível, uma tão intensamente notável que possa levar o leitor a afirmar que a história é sinônimo da construção do indivíduo, em uma construção que parte do interior do indivíduo para seu exterior. E na construção da história, o indivíduo impele e é impelido pelas gerações.

O indivíduo na história é o indivíduo na comunidade, e é por isso também que ele impele a comunidade em sua progressão do pecado hereditário. O indivíduo é pressionado pelo pecado anterior a ele. O pecado uma vez na história tem seu fantasma acentuado através do tempo e com a filosofia de Hegel através da crítica de Kierkegaard é uma espécie de ventríloquo dos tempos modernos onde a filosofia

⁹⁶ Depois de Adão, mas Adão também é parte da geração. Ele é o primeiro, mas apenas porque veio antes dos demais e não porque é diferente deles.

⁹⁷ "Quem desespera quer, no seu desespero, ser ele próprio". (KIERKEGAARD, 1979, p.200). Ser si mesmo é uma exterioridade histórica, querer ser si mesmo tem relação com a determinação e como já foi visto, a determinação é histórica, o homem é ele mesmo e o gênero humano.

especulativa tenta manipular essa hereditariedade. Mas ai está a seguinte diferença entre ser impelido pelo pecado hereditário e ajudar em sua progressão⁹⁸.

1.4.3 A progressão do pecado na História

Ser impelido é o que acontece com o indivíduo que carrega o peso do pecado anterior, que não é seu, mas que lhe causa uma sensação de culpa justificada apenas se vista em relação à história do gênero humano e por sua própria relação natural com as gerações. O homem sente culpa pelo pecado, quando é impelido pelo pecado em sua progressão na história. Trata-se deste movimento: quando um indivíduo peca ele está pecando por si mesmo, mas por sua relação com as gerações também integra o panorama do pecado de forma quantitativa. O indivíduo passa a ser neste sentido mais um indivíduo que peca, e que peca na história, pondo a atualidade de seu pecado (qualitativo enquanto atualidade) quantitativamente na progressão deste pecado. Portanto este pecado é mais um pecado para a geração e é mais um pecado que entra na progressão histórica do pecado. É como dizer que este pecado pertence a todo gênero humano.

No sentido em que se fala aqui, é uma consequencialidade quantitativa, mas antes de mais nada é qualitativa. De duas formas Kierkegaard afirma que o indivíduo se angustia, de duas maneiras em relação ao pecado: quando põe ele mesmo o pecado ou quando é esmagado pelo pecado hereditário. Se há duas formas de angústia, por outro lado só há uma forma de pecar: esta forma é pôr o pecado por si mesmo⁹⁹.

A comunidade recebe o indivíduo como parte de si, pois é isto que ele é¹⁰⁰. Um problema é a relação ética do indivíduo com essa comunidade. Nem todo indivíduo é

⁹⁸ Quando o indivíduo peca ele ajuda na progressão do pecado, pecando: “No sentido mais estrito, a angústia subjetiva é a angústia posta no indivíduo, que é a consequência do seu pecado”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 61-62). E quando ele sente a pressão psicológica do pecado hereditário histórico ele é impelido pela sensação de culpa pela falta dos seus antepassados. “Entendemos por angústia objetiva, por outra parte, o reflexo daquela pecaminosidade da geração no mundo inteiro”. (KIERKEGAARD, 2010a, p.62).

⁹⁹ Ibidem, p.59.

¹⁰⁰ “Enquanto a história progride, o indivíduo principia sempre *da capo*, porque ele é ele mesmo e o gênero humano (...)”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 31). Esta é também uma ideia de totalidade, mas oposta à filosofia especulativa onde “A história, para Hegel é o processo de auto-explicação do absoluto, entendido como a totalidade de todas as esferas”. (OLIVEIRA, 2013, p.285). Esta totalidade

ético em relação à história e sua comunidade, quando Abraão segue para as montanhas não está sendo ético¹⁰¹, não está sendo moral uma vez que sua ação enquanto imperativo seria um desastre¹⁰². Agindo de maneira não ética o indivíduo não é excluído da história, e mesmo que fique alheio à comunidade ainda participa dela, negativamente¹⁰³.

Kierkegaard não nega a importância da comunidade, não fere em nenhum momento conceitos tão caros ao Estado como a família, mas penetra de maneira voraz a multidão. O indivíduo tem relação histórica com a comunidade que é propriamente uma determinação da história, e a história por sua vez é uma construção do indivíduo. O indivíduo, portanto, constrói a comunidade ao construir a história e tem nessa comunidade o reflexo de sua participação e de seu pecado. Também é impelido pelo pecado dos demais indivíduos nesta comunidade. É disso que trata o pecado hereditário, da quantidade história, que tem origem, por outro lado, em uma qualidade transcendente: o salto qualitativo.

Isso é crítico no que diz respeito ao conceito de indivíduo, para ser um indivíduo em si mesmo verdadeiro é preciso mais do que existir na história. É preciso sem dúvidas participar da comunidade, positiva ou negativamente. Participar positivamente e negativamente tem uma diferença também posta na história de Abraão.

A Participação positiva de Abraão na comunidade é condicionada por estes aspectos: Abraão era um homem justo, temente ao seu deus, que também era o deus de seu povo, estava ali por todos os que o seguiam e sua descendência era a descendência de toda comunidade da qual fazia parte. Já a participação negativa de Abraão na comunidade é condicionada por estes outros aspectos: caso Abraão tivesse matado o filho estaria excluído dos costumes da comunidade, o que

na comunidade em Kierkegaard está posta na diferença. “Se cada ser humano não pode participar, essencialmente, no absoluto, então tudo acaba”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 122).

¹⁰¹ “A história de Abraão comporta esta suspensão teleológica da moralidade”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 142). Abraão suspende a ética, logo, não é ético.

¹⁰² “A única contradição do pregador consiste em que faz de Abraão um personagem insignificante, ao mesmo tempo que exorta a tomá-lo como exemplo”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 140). Se todo homem tomasse por bem matar o próprio filho seria uma tragédia.

¹⁰³ “Se a fé não pode santificar a intenção de matar o filho, Abraão cai sob a alçada dum juízo aplicável a todo o mundo. Se não há coragem para ir até o fim do pensamento e dizer que Abraão é assassino, mais vale adquiri-la primeiro do que perder o tempo com imerecidos panegíricos”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 125).

certamente seria um crime terrível. Mesmo a ideia de matar o filho como tarefa o excluiria. Quando Abrão sobe a montanha com Isaac e seus criados, pede que os criados o esperem, diz então aos criados que vai subir com o filho, sozinho. Não está praticando seu ato diante da comunidade, nem pediu o julgamento dela (ou o consolo), excluindo ele mesmo sua participação. É uma participação negativa no sentido em que Abraão pratica um ato individual sacrificando Isaac¹⁰⁴, Abraão seria excluído por um crime, mas ainda sim seria parte da comunidade, não mais como líder e, sim, como um criminoso¹⁰⁵.

Comunidade e multidão são ambos conceitos indispensáveis para este trabalho onde a história é construção do indivíduo e ele a constrói para si mesmo, mas também dentro da comunidade. É sempre interessante lembrar que Abraão não era diferente de um homem comum, não era exteriormente diferente e, assim, para o geral ele cumpria muito bem os deveres da ética. Kierkegaard nunca levantou sua pena contra a moralidade, mas em sentido oposto, percebe que a multidão é não só conceito contrário ao de comunidade, mas é também um veneno.

A multidão é o lugar dos falsos pensamentos, da falsa moralidade e de todo aquele que finge cumprir seus deveres. O próprio Kierkegaard fala em seu *Ponto de vista explicativo*¹⁰⁶ que para não ser notado é preciso estar na multidão, fingindo ser estético para que ninguém saiba que ele é um escritor religioso ou justamente ao contrário. Frequentar o mesmo lugar das pessoas que fingem entender Hegel ou que querem transportar sua filosofia para além do que ela é capaz de dizer, e este é um ótimo disfarce¹⁰⁷.

O indivíduo é também um ser que muda constantemente, o indivíduo síntese, ele é não apenas o que aparenta ser, mas tudo aquilo que pode ser. Ainda no *Ponto de vista explicativo* Kierkegaard diz que sempre foi, desde o começo, os dois lados de sua obra ao mesmo tempo: religioso e estético, e não apenas isso, ele foi um escritor

¹⁰⁴ Ibidem, p. 143.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 151.

¹⁰⁶ KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**, 2002.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 113.

religioso e um escritor estético. Isso porque o indivíduo não pode fugir de suas diversas maneiras de ser, por outro lado, pode escolhê-las¹⁰⁸.

Usando os termos de Kierkegaard, é impossível que digam o que ele foi: se primeiro foi um escritor estético que virou religioso ou se era um escritor religioso que no último momento fraquejou e desistiu de ser aquilo que ele foi para ser outra coisa ou abandonar aquilo que tentava ser. Kierkegaard mostra em sua obra *O Conceito de Angústia* que o homem fora da história (Adão no paraíso) já é *capaz-de*. Isso justifica a pluralidade de sua obra, pois a própria existência é plural¹⁰⁹.

1.5 O primeiro laço do homem com a História

Assim, Kierkegaard se aproxima cada vez mais de um significado da relação do indivíduo com a história. Os primeiros passos dessa relação com a história são os passos da compreensão da comunidade. Em suas formas de vida existe aí a figura do indivíduo que se esconde na multidão. Kierkegaard quando participa da multidão, diz, usar a persuasão de um Sócrates ou da filosofia grega. É necessário seduzir¹¹⁰, muitas vezes com ilusões para levar o leitor para o caminho da verdade. O mestre é a ocasião, mas quem escolhe agir é o indivíduo. O defeito da multidão é o enganar-se a si mesma, e o indivíduo faz isso, engana a si mesmo submetido à massa, à multidão.

Um bom exemplo do uso do conceito de massa em Kierkegaard e sua relação com indivíduo está nas seguintes linhas:

Sem dúvida, nunca me engano ao supor que aquilo que causou e causa o desacordo entre um certo número dos meus contemporâneos e eu, a respeito da minha obra literária, é, por um lado, a questão do Indivíduo; sem isso,

¹⁰⁸ "O religioso está presente desde o primeiro princípio. Inversamente, o estético está ainda presente no último momento". (KIERKEGAARD, 2002, p.30).

¹⁰⁹ KIERKEGAARD, 2010a, p. 53.

¹¹⁰ "Pode enganar-se um homem em vista do verdadeiro e, para lembrar o velho Sócrates, enganá-lo para o levar ao verdadeiro. É mesmo a única maneira quando ele é vítima de uma ilusão". (KIERKEGAARD, 2002, p.53-54). Logo não se trata de um engano, mas de uma forma de comunicação para dissipar a ilusão, Kierkegaard chama essa forma de comunicação de comunicação direta. Isso porque é diretamente voltada à realidade do iludido.

certamente, vários leriam as minhas obras, e a massa deixar-me-ia completamente tranquilo¹¹¹.

A massa não é constituída apenas por homens simples, mas também pelos formadores de opinião, que vão por sua vez enfatizar para a massa a ideia que querem transmitir: a figura de Kierkegaard como um excêntrico foi amplamente divulgada em Copenhague daquele século¹¹². Mas não é com isso que Kierkegaard está preocupado, ele apenas se entristece ao ver que poderia estar muito bem de acordo no desacordo com seus contemporâneos, como diz no *Ponto de Vista Explicativo* que todo desacordo é um acordo em sua forma negativa.

A massa tem em seu interior indivíduos que pensam de maneira diferente, mas não estão de acordo sobre isso: que podem pensar diferente. Apenas seguem com uma concepção unitária daquilo que é a pauta em questão. No caso presente o problema é o indivíduo e se para Kierkegaard o indivíduo “fosse uma futilidade¹¹³” ele não se preocuparia tanto com o debate que trava com seus contemporâneos, muito menos com Hegel. A principal questão neste ponto é que o indivíduo na obra de Kierkegaard aparece sem determinismos ou formas únicas, as formas pelas quais o indivíduo se dá são uma multiplicidade. A própria obra é a toda hora questionada se é de um teor ou de outro, se a verdadeira obra são os discursos ou se são os escritos intitulados estéticos¹¹⁴. Na verdade a obra de Kierkegaard é dialética¹¹⁵.

Caso os discursos de Kierkegaard constituíssem sua verdadeira obra, toda a imagem do indivíduo nos escritos considerados estéticos¹¹⁶ seria apenas deformação do indivíduo que precisam de correção moral, também não seria a imagem real do indivíduo e sim figura alegórica com objetivo didático. Mas Kierkegaard não quer

¹¹¹ KIERKEGAARD, 2002, p.120.

¹¹² No século XIX tudo era, segundo Kierkegaard, baseado no sistema hegeliano “Foi com a categoria de <<o Indivíduo>> que os pseudônimos visaram, no seu tempo, o Sistema, quando tudo na Dinamarca era invariavelmente o Sistema”. KIERKEGAARD, 2002, p. 125, grifo do autor.

¹¹³ “Se a questão de << o Indivíduo >> fosse para mim uma futilidade, poderia deixá-la cair, e até o faria com prazer e vergonha para mim se não tivesse disposto a isso com toda a atenção possível”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 120, grifo do autor).

¹¹⁴ “O religioso está presente desde o princípio. Inversamente, o estético está ainda presente no último momento”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 30).

¹¹⁵ “Trata-se aqui de provar que este duplo caráter existe do princípio ao fim”. (KIERKEGAARD, 2002, p.29).

¹¹⁶ “(*) Eis, para lembrá-los, os títulos das obras: Primeiro grupo (produção estética): *A Alternativa; Temor e Tremor; A Repetição; O conceito de Angústia; Prefácios; Migalhas Filosóficas; Os Estádios no Caminho da Vida; e Dezoito discursos edificantes*”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 29).

ensinar ao indivíduo, afinal, ele não pode. Na relação do indivíduo com a comunidade vão surgir várias formas de existência, afinal os indivíduos mesmo na massa não vivem da mesma maneira. Vivem de muitas maneiras a ilusão de não ser si mesmo.

Kierkegaard encara então o indivíduo como uma forma que pode se sobressair à massa, mas principalmente, que se esconde na multidão. O problema aqui não é de forma alguma que o indivíduo não seja individual ou que expresse sua individualidade. A questão é outra, é como Kierkegaard pode ser tão mal recebido se ele trabalha conceitos tão caros à história e à cultura como o conceito de comunidade. A multidão é encarada como ilusão e fantoche por todos aqueles que a frequentam, sempre em busca de alguma coisa como notoriedade e aceitação e falsa moralidade. Logo, não é pela crítica à multidão que Kierkegaard é mal recebido, e se é pela crítica, esta se torna ainda outra bagatela.

Kierkegaard é mal recebido por seus contemporâneos¹¹⁷, mas não abre mão de sua questão, o indivíduo. Em relação ao indivíduo que Kierkegaard apresenta. “A diferença do indivíduo é possível na proposta do *post-scriptum*, uma vez que sua ênfase é em torno do *páthos* do cristianismo¹¹⁸”. E uma concepção assim, do indivíduo vai contra a figura do indivíduo na multidão e mesmo do indivíduo na comunidade.

Ora, o indivíduo na multidão tem de ser falso e não apaixonado, tem que se disfarçar de tudo aquilo que ele não é, pois isto lhe dá menos trabalho que ser ele mesmo. Já em comunidade, o indivíduo tenta ser objetivo, prático, racional para tentar estar sempre a um passo da moralidade enquanto tal. Acontece que não é isso que se dá na realidade histórica exterior e interior do indivíduo, quanto mais inserido na comunidade o indivíduo está, em relação ao exterior, mas em desacordo consigo mesmo estará e só há reconciliação possível por meio da objetividade exterior em relação à história.

O indivíduo não é apenas objetivo, mas subjetivo e não pode estar em harmonia consigo mesmo e com a comunidade sendo apenas objetivo¹¹⁹. E quando se trata de

¹¹⁷ “If the riff-raff made the streets unfriendly, Kierkegaard's colleagues made no attempt to offer him shelter”. (HANNAY, 2003, p.351).

¹¹⁸ PAULA, 2009, p.51.

¹¹⁹ “La rapport psychologique de l'individu au péché comporte en conséquence une forme objective et une forme subjective”. (CLAIR, André. **Pseudonymie et paradoxe**, 1976, p. 177). Está aqui posta a primeira das determinações, a do pecado, mas no capítulo segundo deste trabalho ficará patente que esta, a despeito de ser a primeira determinação, não comporta todas as determinações do indivíduo.

uma objetividade dialética, que retoma uma filosofia alemã muito recente, ainda menos, pois supostamente para os contemporâneos de Kierkegaard o indivíduo tem que ser racional, o indivíduo da abstração e da extrema esperança no Estado, onde o indivíduo expressa junto as massas todas as suas potências. Mas para Kierkegaard “(...) nenhum homem é uma superfluidade, pois cada indivíduo é ele próprio e a humanidade¹²⁰”. O homem apenas como parte da história não consegue ser ele mesmo em sua interioridade, não consegue ser um indivíduo.

¹²⁰ KIERKEGAARD, 2010a, p. 50.

CAPÍTULO II

Os Quatro tipos de homem em Kierkegaard

Neste capítulo, fica clara a passagem da ideia de homem livre - que tem sua liberdade condicionada à história - para a ideia de homem responsável. Em Kierkegaard há quatro tipos de homem, um destes tipos ainda não é indivíduo. Este homem é o homem inocente. Este capítulo é necessário para entender o capítulo III, que é necessariamente sobre a busca real pela liberdade.

O capítulo II se dedica a mostrar a condição efetiva do homem na história, fazendo um paralelo com Hegel, pois é justamente com a ideia de indivíduo (cidadão) da filosofia especulativa que Kierkegaard conversa. Não é possível entender a busca pela liberdade e o desenvolvimento dialético da angústia, sem antes passar por estes desdobramentos.

Há aqui a noção de quatro tipos de homem, sendo três destes tipos efetivamente determinados, já o inocente não é. O foco é a consequência da determinação e na implicação de aceitar a ideia de indivíduo da filosofia especulativa. Desfeitos os fantasmas necessários, é possível entender no que se apoia a ideia de Kierkegaard sobre a responsabilidade. Cada homem se define por si mesmo, ele é si mesmo, e ao mesmo tempo está às voltas com a história.

O objetivo e resultado deste capítulo é a refutação da ideia de uma liberdade mediada pelo Estado. Toda ideia de indivíduo partindo de uma mediação, já o coloca em apuros, desde o começo de seu desenvolvimento. Se o homem não é livre, não se desenvolve e se não é responsável, jamais chegará a ser livre.

2.1 O exterior e a moralidade

O exterior como teleologia para Hegel é visto por Kierkegaard como expressão da moralidade e não do conceito de liberdade. Na história o homem está circunscrito por uma série de fatores: religião, família, hábito, ética, normatividade. Seja no Estado moderno, seja na tribo de Abraão, todos os homens na história têm existência (no

sentido em que naturalmente existem), mas essa existência se dá de muitas maneiras. É um *vir a ser* que depende primeiro do indivíduo e por último dessa circunscrição histórica. Kierkegaard não anula a importância da história, ele mesmo vive a influência desses fatores históricos na vida humana. É justamente por existir essa influência, e por persistir sempre o conceito de relação com essa influência que o indivíduo se determina de muitas e variadas maneiras.

Embora muitas sejam as maneiras com que o indivíduo se relaciona com sua condição histórica, seja inocente como foi visto no primeiro capítulo, seja culpado, seja incluído na multidão, o que interessa é que dentro da dinâmica histórica o indivíduo ainda terá uma série de movimentos possíveis. Sua liberdade se encontra sempre como atualidade. O conceito de angústia está ali em todos os homens e está ali por ser a angústia tão própria dessa contradição entre finito e infinito. Mas uma tese precisa ser delimitada antes de mais nada: a angústia é neutra, não é boa, nem ruim¹²¹.

Há uma série de argumentos para a neutralidade da angústia, mas não há nenhum mais forte que o argumento do discurso sobre o bem e o mal, e claro, o argumento completamente basilar trazido por Kierkegaard quando mostra uma certa duplicidade de sentido na angústia, essa duplicidade é capaz de uma simpatia antipática, e de uma antipatia simpática¹²². Ultrapassando até mesmo, neste ponto, o bem e o mal. Desta maneira, pondo os conteúdos de bem e mal consegue ultrapassar a mera abstração dos conceitos de bem e de mal. Kierkegaard trabalha com a efetividade desses conteúdos de bem e mal, propriamente, enquanto realidade.

Da neutralidade da angústia, dos conteúdos de bem e mal, da simpatia e da antipatia, da contradição e da dialética comportada pelo movimento de todos estes contrários está o indivíduo no centro da disputa procurando uma forma de lidar com isso. Através da psicologia¹²³ Kierkegaard estuda porque o homem faz isso ou aquilo, mas sob uma ótica da possibilidade. A dogmática por sua vez, é a ciência que parece ter instituído a atualidade do pecado como realidade inevitável, amparada primeiro

¹²¹ O capítulo terceiro desta dissertação é todo inteiro dedicado à neutralidade da angústia. Sua neutralidade diz respeito ao seu conteúdo próprio. A angústia não é enquanto tal, nem boa, nem má.

¹²² KIERKEGAARD, 2010a. p.47.

¹²³ Parte do espírito subjetivo de Hegel.

pela filosofia de Hegel e mais posteriormente volatizada por ele, quando notadamente rebaixa a inocência à nulidade¹²⁴.

O indivíduo na história será um para Kierkegaard, e outro para Hegel. Daí não se segue nada de novo, a não ser que talvez Kierkegaard não rejeite o indivíduo apresentado por Hegel na história, antes se apieda do indivíduo e de sua envergadura totalmente engessada pelo sistema e pela importância inferior que lhe é dada, acabam por fazer com que Kierkegaard perceba que não está tudo bem¹²⁵. Ora, este mesmo indivíduo que parece garantido por um lado (o lado do Estado), é totalmente desamparado na relação mais fundamental (da sua existência). Seria melhor para o indivíduo ter consciência deste desamparo, mas o indivíduo está na história e na história está a multidão que é a mentira¹²⁶, assim, ele é constantemente enganado.

Todos os conteúdos que se referem ao conceito de história têm algum interesse para Kierkegaard, mas existem alguns de maior interesse, como os momentos da existência quando refletindo sobre si mesmo o homem se determina mais fundamentalmente, tornando-se um indivíduo. Essa ruptura é patética¹²⁷, ou seja, não segue um processo, mas é aparece em forma de salto, de quebra! No meio desse momento patético o amor e o esteta também se aproximam, mas não como tese e antítese. A simpatia antipática da angústia e sua antipatia simpática são reflexos do que a própria angústia é, uma dialética que se efetiva (afetivamente) pateticamente, por uma cisão, uma suspensão.

A angústia é uma força, e sua neutralidade não é *incapacidade-de*, mas antes é algo que está fora dos conteúdos do bem e do mal. A angústia é refletida sobre todo e qualquer conteúdo com o qual o indivíduo entre em contato. *Ser-incapaz-de* é o contrário do que a angústia promove. Não é a angústia que move os homens, mas uma vez existindo angústia (e ela sempre existe, mesmo quando superada) é ela o reflexo sempre vivo dessa luta interna (e externa) do eu - finito e infinito - consigo mesmo. Toda vez que um indivíduo está se movendo, refletindo, duvidando, entrando

¹²⁴ Cf. Nota 27 e 28 deste trabalho.

¹²⁵ KIERKEGAARD, 2010a. p. 41.

¹²⁶ Cf. Nota 86 deste trabalho.

¹²⁷ "Kierkegaard insiste sur le fait que le pathétique ne prend sa juste portée que strictement corrélé au dialectique (...). Pris tout seul, le pathos est incomplet et peut même devenir nuisible". (POLITIS, 2002, p. 42). A relação dialética em Kierkegaard não pressupõe como fim uma síntese pura e simples, mas comporta o conceito de dialética mais ligado ao sentido platônico, que qualquer sentido dialético da filosofia especulativa enquanto tal.

em vias de se debater com o breu do desespero o indivíduo está angustiado. A primeira coisa a ser dita é que a angústia não é ruim, mas não é por isso que se deva concluir com razão que a angústia é uma coisa boa. A angústia é duplicidade¹²⁸.

2.2 Os três estágios¹²⁹ na vida do homem

Os estágios na vida dos indivíduos são sempre representados na filosofia de Kierkegaard como três fundamentalmente: o estágio estético, ético e o religioso. Já em Hegel não parece mudar muita coisa, além é claro da total unificação da ideia de indivíduo inserido na ideia de Estado. Como foi visto, em Kierkegaard há o conceito de comunidade, assim o que Hegel chama Estado também pode ser entendido como comunidade¹³⁰. Em Kierkegaard a liberdade do indivíduo está sempre aí constituída por ele (em sua individualidade) que tem espírito em si mesmo, que é espírito, já para Hegel, este espírito emana do povo – da - e na história.

As diferenças neste sentido são latentes. Em sua obra a *Razão na História*¹³¹ Hegel aborda as formas de existência do indivíduo. É preciso fazer um primeiro panorama sobre isto aqui, onde uma a uma das formas de existência desses indivíduos será analisada da maneira que se põe na obra dos autores e esta reflexão sempre girará em torno do conceito de angústia e do conceito de história. Hegel não pode ajudar muito quanto ao conceito de angústia, mas Kierkegaard introduz o espírito subjetivo de Hegel possibilitando que este, mesmo aí onde não lança qualquer palavra sobre o assunto seja vez por outra consultado¹³².

¹²⁸ Ibidem, p. 65.

¹²⁹ "I introduced Kierkegaard's view that human lives can be usefully categorized as aesthetic, ethical, or religious, the well-known view of the 'three stages on life's way'. One might say that these represent different forms of inwardness or subjectivity, different configurations of caring and passion that give particular shape to human lives. In referring to these forms of human life as 'stages', Kierkegaard means to speak about human existence in a developmental fashion, indicating that in some sense it is natural for human beings to begin as children in the aesthetic stage and progress to the ethical and eventually the religious stages". (EVANS, Stephen C. **Kierkegaard, An Introduction**, 2010, p. 68). Este trabalho, também reconhece o estágio (que é um estado) de inocência como uma quarta forma de existência não histórica nos termos estritos da filosofia de Kierkegaard.

¹³⁰ Dependendo do momento histórico, esta comunidade em Hegel tem indivíduos mais morais ou menos morais. Estes indivíduos relativamente morais são os cidadãos.

¹³¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*, São Paulo: Centauro, 2004.

¹³² KIERKEGAARD, 2010a, p. 43-44.

Para Hegel¹³³ há quatro¹³⁴ tipos diferentes de homem, segundo Hartman: o cidadão, o indivíduo, o herói e a vítima. Em Kierkegaard¹³⁵ temos: o inocente, o esteta, o ético e o religioso. Logo de início se pode notar que no decorrer do texto Kierkegaard foi apresentado como aquele filósofo que deduz três tipos apenas, mas isto é um problema que será solucionado em breve. O inocente não é sujeito da determinação posterior, ele não se determinou ainda. Uma forma indeterminada de homem não pode fazer parte desta análise em comparação às formas determinadas – que em Kierkegaard são três – e o inocente é um quarto tipo especial (apenas até certo ponto) na comparação aos indivíduos apresentados por Hegel.

Uma das novidades é que Kierkegaard mostra em sua obra que todos esses homens em suas determinações são indivíduos, quando para Hegel – nas palavras de Hartman - o indivíduo é uma forma específica. Isso também precisa ser solucionado, pois é quase um mistério em relação à filosofia de Kierkegaard como um cidadão, uma vítima, um herói não seja também indivíduo. Muito embora no primeiro capítulo deste trabalho se evitou chamar o inocente de indivíduo, isto aconteceu apenas em relação à relação enquanto tal que este inocente mantém com a história. O indivíduo sem entrar na história não pode ser um indivíduo na história.

É preciso clarificar estas coisas, e dizer pois que toda esta complicação é necessária. Em Kierkegaard de nenhum modo a existência é fácil ou simples, ela é antes pesada e esmagadora. O terrível é nunca se reconciliar consigo mesmo, nem

¹³³ No contexto da obra sobre a história em Hegel: *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*.

¹³⁴ Hartman afirma na introdução desta obra: *A Razão na História* que “Esta esfera do indivíduo contra a moralidade política, tem sido negligenciada pelos intérpretes de Hegel em parte provavelmente porque ele nunca a desenvolveu com muita clareza como sendo moralidade política, mas ela é uma parte definida e necessária de sua Filosofia da História. Temos um total de quatro espécies de homem em nosso texto: o cidadão, o indivíduo, o herói e a vítima – ou, como também se pode dizer, o que sustenta, o que transcende, o sujeito e o objeto da história” (HARTMAN, 2004, p.30).

¹³⁵ Os estágios da existência em Kierkegaard, são, dialeticamente abordagens críticas dos estágios da existência em Hegel, o que ficará demonstrado: “If this is correct, then it shows a surprising Hegelian influence on the young Kierkegaard. It confirms that Kierkegaard’s theory of stages ultimately stems from or finds its original inspiration in Hegel. Kierkegaard’s modification of Hegel’s theory of stages demonstrates a critical approach even at this very early stage of his intellectual development. However, although he, to be sure, wants to revise Hegel’s three-step movement, this is by no means a polemic against or outright rejection of Hegel. On the contrary, Kierkegaard seems to be working within the Hegelian paradigm. He assumes a Hegelian conception of development through discernible stages that displace one another. The first three stages – immediacy, mediation, and mediated immediacy – follow the Hegelian structure perfectly. Thus, in this journal entry Kierkegaard demonstrates a surprising familiarity with Hegel’s dialectical method, which he in large measure accepts”. (STEWART, Jon. *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, 2003, p. 104-105).

com o exterior¹³⁶. Então, o melhor seria verificar através da obra de Hegel qual é a dificuldade de Kierkegaard em sua reconciliação com a filosofia contemporânea de seu tempo. No que toca à história, os indivíduos em Kierkegaard são essas mesmas figuras de Hegel? A questão é tão complicada que depois de aproximadamente 160 anos a polêmica¹³⁷ continua aí: honesto? Desonesto? Leu Hegel? Não leu Hegel? E este estudo sobre a história em relação ao conceito de angústia apenas muito modestamente tenta esclarecer a questão da existência deste indivíduo.

Kierkegaard leu Hegel, não há dúvidas; ele entendeu Hegel, mas não concorda com Hegel em relação à existência do indivíduo e de seu papel na história, Kierkegaard põe de forma negativa: Kierkegaard fundamenta sua posição filosófica em favor da importância do indivíduo, que na maneira de pensar das *Obras do Amor* tem este TU DEVES amoroso como escolha do indivíduo, mas que transmite uma certa reconciliação com a história. O dever de amar é um dever do indivíduo e não é um dever da ética do Estado, mas sim de uma outra ética. Para não estender agora esta discussão, a importância do indivíduo é tão significativa que é capaz de uma ética¹³⁸ do amor, uma ética não jurídica.

2.3 O cidadão de Hegel e o homem ético de Kierkegaard

Em Hegel há uma relação entre racionalidade e realidade, e a história é o real racional. Há uma razão que conduz à história, e sendo este racional o real, o homem, dentro do Estado é real, racional e um particular dentro desta universalidade do Estado. O Estado enquanto refletido na história é este real racional enquanto tal¹³⁹.

Em Kierkegaard o homem ético, aquele indivíduo que está determinado e faz parte da história, é também este homem que vive no Estado¹⁴⁰, mas pode ainda ter

¹³⁶ KIERKEGAARD, 1979, p. 197.

¹³⁷ “Na realidade, Kierkegaard e Nietzsche querem conduzir o discurso à imediatidade do não-discurso, para, com isso, destruir a própria filosofia como sistema. Como afirma Weil, no caso específico de Kierkegaard, a revolta não é tanto contra Hegel, mas contra a filosofia *tout court* (1982, p.99)”. (COSTESKI, Evanildo. **Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático**, 2009. [p. 93-100], p. 98).

¹³⁸ KIERKEGAARD, 2012a, p. 39-40.

¹³⁹ HEGEL, 2004, p. 87.

¹⁴⁰ No caso de Abraão, em *Temor e Tremor* ele é este homem que vive em uma tribo, mas que poderia muito bem viver em pleno século XIX e de nada ser suspeito em se tratando de seu comportamento. Abraão “Não age para salvar um povo, nem para defender a ideia do Estado, nem sequer para apaziguar os deuses irritados”. (KIERKEGAARD, 1979, p.144). Mas Abraão age de maneira correta – isto se refere aos atos que não tem relação com o momento da prova – uma vez que Abraão pode uma

existência moral apenas por participar da história da humanidade, se exprimindo no geral¹⁴¹. O que torna uma pessoa ética em Kierkegaard certamente não é o Estado, mas por outro lado também não é a negação deste Estado. Por certo um herói é uma figura ética, com sua aura poética – sempre enfrentando o pior em favor de outros -, mas o agir ético não precisa ter relação com o Estado diretamente.

A moralidade, em si, está no geral, e a esse título é aplicável a todos. O que pode por outro lado, exprimir-se dizendo que é aplicável a cada instante. Repousa imanente em si mesma, sem nada exterior que seja o seu *telos* sendo ela mesma *telos* de tudo o que lhe é exterior; e uma vez que se tenha integrado nesse exterior não vai mais além¹⁴².

Ser ético para Kierkegaard é se determinar de acordo com sua consciência, é agir com consciência em sua expressão na generalidade. Mas nem tudo no homem se passa de acordo com o geral, muito – e quase tudo – do que interessa realmente a este homem – o indivíduo – é subjetivo, toda a sua expressão exterior é uma expressão antes refletida em sua interioridade e depois de exteriorizada ela é ainda mais refletida, por ter relação com a subjetividade. É uma escolha, ser ético em Kierkegaard. Esta escolha é uma escolha da consciência e da responsabilidade¹⁴³.

A moralidade em Hegel é uma reflexão espiritual do Estado no cidadão, e refletido sobre o signo da moral que este Estado emana, o homem é moral, é aquilo que deveria ser. Ele não é toda a moralidade, e tão pouco o Estado¹⁴⁴ pode ser a moralidade absoluta, a moralidade enquanto tal é para o Estado a realização do Espírito do Mundo – sua expressão material – e esta é uma fase da história para Hegel. Nesta fase, os cidadãos são morais, embora não absolutamente, mas são um *plus* de moralidade em relação a quaisquer outras formas de cidadania, em fases menos avançadas do processo histórico (progressivo). O cidadão é real racional e por

vez ter suspenso o geral, e sua ética é identificada com a ideia de agir sempre em favor do bem e da correção. A prova é de outra ordem. Com isto ele não está sendo imoral, anti-ético, antes tem uma teleologia diferente.

¹⁴¹ Geral em Kierkegaard a despeito de sua querela com Hegel, tem relação com o conceito de história. A história está aí, é o geral, a esfera pública da vida humana.

¹⁴² KIERKEGAARD, 1979, p. 141, grifo do autor.

¹⁴³ “The ethical life recognizes the significance of choice. Here one accepts his duty as a moral actor. The person lays aside his many desires or impulses, his careless ‘freedom’, and heeds his conscience, takes responsibility, and fulfills his moral obligations”. (CHARLES, E. M. 2007, p. XXI; KIERKEGAARD, S.A. **Provocations Spiritual Writings of Kierkegaard**. Introd. Charles E. Moore, 2007).

¹⁴⁴ HARTMAN, 2004, p.30-31.

isso moral quando está no Estado, especificamente, o Estado que expressa materialmente o Espírito do Mundo¹⁴⁵.

A primeira grande crise entre a figura do cidadão de Hegel e a figura do ético em Kierkegaard é a importância que ambos os autores dão a questão da possibilidade. Em Hegel o homem sozinho não faz o universal, e isto parece óbvio em Kierkegaard quando o autor usa o argumento das gerações onde “(...) a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo gênero humano¹⁴⁶”. Mas a moralidade em Kierkegaard é uma escolha da consciência e da responsabilidade. A liberdade do homem em Kierkegaard está garantida dentro e fora do âmbito da relação com a história, quando mesmo indeterminado, ainda de forma inconsciente o homem apenas faz parte da história por sua naturalidade “(...) a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da liberdade¹⁴⁷”.

Em Hegel, por sua vez, mesmo moral e no agir moral o homem ainda não está em relação com a liberdade de forma direta. A relação com a liberdade é sempre uma relação mediada, primeiro pela figura do Estado e depois por uma teleologia muito especial, a que busca esta representação do Espírito do Mundo¹⁴⁸. Por sua vez, a expressão deste espírito no mundo é mais uma vez a figura do Estado. A história é tratada em Hegel como racionalidade e a liberdade do homem também é uma liberdade mediada a contento por esta racionalidade. “O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas acontecem racionalmente¹⁴⁹”.

Diferente do que acontece em Kierkegaard, esta racionalidade não é uma racionalidade da expressão subjetiva da tomada de consciência, é uma racionalidade objetiva. Tem uma teleologia muito fundamental na figura do Estado e da obrigação deste homem com esta figura do Estado. Tanto para Kierkegaard quanto para Hegel é preciso ter consciência para, conforme a ideia de moralidade, agir moralmente. Em

¹⁴⁵ HEGEL, 2004, p. 87-88.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 30.

¹⁴⁷ KIERKEGAARD, 2010a, p. 45.

¹⁴⁸ “A história é o avanço da consciência de liberdade. No momento em que o indivíduo está consciente de sua liberdade, ele é o cidadão do Estado moral, membro de uma comunidade cultural”. (HARTMAN, 2004, p. 31).

¹⁴⁹ HEGEL, 2004, p. 53.

Kierkegaard, porém, a liberdade não deveria ser uma reflexão mediada e sim, uma questão de fundo puramente subjetivo, enquanto responsabilidade.

A liberdade em Hegel é mediação e abstração também da figura dos homens comuns que podem mudar de qualidade (um homem pode por certas circunstâncias e ações ser um herói) por uma série de fatores ou ser apenas parte da multidão, sem muita importância como fator decisivo na história. E a questão é que na história de sua própria liberdade o homem em Hegel está em apuros¹⁵⁰. O cidadão é mediado o tempo todo e sua liberdade já não é algo interior como na filosofia de Kierkegaard, onde se pode objetar: o Estado enquanto tal é por excelência a expressão da liberdade¹⁵¹ deste homem? O cidadão por si mesmo não é livre, e até sua determinação enquanto cidadão é uma relação puramente histórica e exterior, uma relação com a figura do Estado.

Kierkegaard entende o ético como aquele homem moral, mas antes dessa moralidade em ato, ele é livre. Uma liberdade que está sempre às voltas com a possibilidade, esta liberdade vista mais de perto é a possibilidade enquanto tal. Para Kierkegaard “(...) nenhum homem é uma superfluidade, pois cada indivíduo é ele próprio e a humanidade¹⁵²”. A liberdade deste homem já está refletida nele e não precisa da figura do Estado, pois sendo ele mesmo e toda a humanidade; a relação do indivíduo com a liberdade é inteiramente disposta para ele enquanto possibilidade diante da própria liberdade.

Em Hegel, o cidadão é esta figura determinada pela história e seu agir moral é marcado sempre por esta mediação. O que o cidadão busca é a finalidade da própria história e esta finalidade não é para ele. Os homens simples, aqueles que são apenas homens no Estado, que não são especiais e que não são representação da própria moralidade em Hegel nem chegam a ser morais, tais homens só são morais enquanto

¹⁵⁰ “O estado, e não ele mesmo, é o universo de sua liberdade – ele em si é apenas um exemplo”. (HARTMAN, 2004, p. 31).

¹⁵¹ “Mas, então, a liberdade seria, como Spinoza formulou, o mero reconhecer a necessidade, nomeadamente o reconhecer as leis naturais, as leis humanas, os costumes e instituições e a autoridade do Estado? Sim, só que Hegel acrescenta um ponto muito importante a esse conceito de liberdade como necessidade compreendida. A necessidade apenas se torna liberdade, se o espírito pode compreendê-la como sua própria necessidade. A lei só se torna a realidade da liberdade quando o espírito pode compreendê-la como sua própria, quando ele pode compreendê-la como exatamente essa lei que ele mesmo instituiu”. (UTZ, Konrad. Liberdade em Hegel. **Veritas**. Porto Alegre, v. 50 n. 2 p. 257-283, Jun., 2004).

¹⁵² KIERKEGAARD, 2010a, p. 50.

parte dessa ideia universal do Estado enquanto representação do Espírito do Mundo, mas contrário a tudo que se disse, os homens simples não são morais¹⁵³ absolutamente, se chegam a ser morais, são apenas em medida relativa ao período histórico em que vivem.

O próprio agir moral, quando orientado de tal e tal forma, ainda retomando a moralidade da *Crítica da Razão Prática*, em Hegel é uma prática totalmente imersa na racionalidade histórica. “As leis da ética não são acidentais, mas são a própria racionalidade¹⁵⁴” e a racionalidade histórica tem como telos a expressão desta materialidade do Espírito do Mundo. Uma filosofia que põe a liberdade do indivíduo como reflexão de uma mediação da racionalidade na história só poderia intrigar e desagradar um pensador cuja a liberdade está sempre ali para o homem.

Um problema que este pensamento de Hegel (de que o homem simples não é moral) pode trazer em relação à filosofia de Kierkegaard é justamente a respeito da questão da responsabilidade. A figura do cidadão em Hegel e a figura do ético em Kierkegaard são ambos homens que devem ser responsáveis, a prática dessa ética pressupõe – ao menos em Kierkegaard – uma responsabilidade. Tal responsabilidade é e não é atributo da racionalidade. É atributo da racionalidade no sentido em que esta racionalidade ocupa um papel de volta à subjetividade do homem; quando esta racionalidade é a consciência do homem. Ao mesmo tempo, não é, quando a responsabilidade significa esta consciência que vem do exterior, de uma racionalidade histórica.

A questão da possibilidade é imensamente importante para Kierkegaard, ela tem relação necessária com a liberdade. Uma liberdade que seja mediada não é uma liberdade da possibilidade, é apenas uma liberdade *mais ou menos* livre, como Kierkegaard tanto gosta de dizer¹⁵⁵. É mais ou menos porque enquanto racionalidade da teleologia para uma ética do Estado, um agir moral mediado se refere apenas aos conteúdos de bem e de mal; da moral e da falta. Por sua vez, Kierkegaard ama a liberdade e dá a ela uma força tão substancial que chega a anunciar:

¹⁵³ HARTMAN, 2004, p. 31.

¹⁵⁴ HEGEL, 2004, p. 88.

¹⁵⁵ KIERKEGAARD, 2010a, p. 45.

A minha alma perdeu a possibilidade. Se eu fosse desejar algo, eu gostaria não de riqueza ou poder, mas da paixão da possibilidade, para o olho, eternamente jovem, eternamente ardente, que vê possibilidade em toda parte. Prazer decepciona; possibilidade não¹⁵⁶.

A possibilidade em Kierkegaard é sempre um conceito mais amplo do que este que significa o ato de escolher os conteúdos do bem e do mal. O ético em Kierkegaard se volta para si mesmo e encontra esta responsabilidade. É claro que este não é destituído nunca de sua história e de sua participação na história, mas enquanto liberdade ele deve ter responsabilidade real. Esta realidade ao mesmo tempo não precisa vir arraigada de racionalidade. Uma mediação que elabora um percurso teleológico parece tirar o indivíduo de sua responsabilidade efetiva.

Kierkegaard toma em seus textos do *Diapsalmata*¹⁵⁷ esta imagem um pouco melancólica da vida (de que o prazer decepciona, mas a possibilidade não¹⁵⁸), o que parece inevitável ao homem que está todo o tempo frente à possibilidade. A possibilidade não é decepção, a possibilidade é liberdade. Quando Kierkegaard fala, salvaguardando a liberdade que sua alma perdeu a possibilidade, é correto ainda pensar que uma alma sem possibilidade é uma alma profundamente sem esperança, é uma alma não livre. Em Kierkegaard o homem pode sempre outra vez estar ali junto da possibilidade. A liberdade do homem é responsabilidade dele próprio, e também é sua liberdade sem mediação necessária com o Estado¹⁵⁹.

O dever moral existe, e o homem ético corresponde a ele, mas ilude-se este homem que em pensamentos imagina que a filosofia especulativa está correta em depositar nele apenas um espelho que reflete o dever moral da realidade racional do Estado. Este homem ético ganha muito mais percebendo que sua liberdade não está no Estado e na progressão de sua teleologia, mas na progressão desta liberdade em que ele mesmo é o responsável. Por outro lado o cidadão em Hegel não é cego, ele não vive no obscurantismo, ele é consciente e há sempre luz na racionalidade.

¹⁵⁶ "My soul has lost possibility. If I were to wish for something, I would wish not for wealth or power but for the passion of possibility, for the eye, eternally young, eternally ardent, that sees possibility everywhere. Pleasure disappoints; possibility does not". (KIERKEGAARD, S.A. **Either/Or Vol.I**, 1987, p. 41, tradução nossa).

¹⁵⁷ Fragmento da obra *Enten – Eller*, duplicada em dois volumes em 1843.

¹⁵⁸ Cf. Nota 156 deste trabalho.

¹⁵⁹ KIERKEGAARD, 2010a, p. 92.

Este cidadão em Hegel é como esperado, o responsável por seus atos, ele vê seu dever moral, e ele caminha moralmente na progressão de sua própria consciência, mas aí “(...) há uma coincidência de caráter e de inclinação entre o cidadão racional e seu Estado¹⁶⁰”, enquanto em Kierkegaard a relação fundamental que determina esse agir moral na história é antes de mais nada, a relação do homem consigo mesmo. Quando o indivíduo ético está disposto e se determina ele já está escolhendo a sua liberdade e não é influenciado por nenhuma teleologia completamente externa a ele. O indivíduo ético em Kierkegaard é em primeiro lugar consciente de sua possibilidade, pois de alguma forma escolhe o bem e o mal, mas poderia escolher qualquer coisa. Sua possibilidade é, neste momento anterior a sua escolha¹⁶¹, de caráter infinito¹⁶².

O homem em Kierkegaard é o responsável por uma racionalidade refletida nele mesmo, não é por dever ao Estado. O homem se exprime no geral, mas esta expressão é sobre tudo uma expressão de sua interioridade. Mesmo junto a ideia do Estado, este homem moral (ético) para Kierkegaard está em contradição com a história por sua natureza, o homem é parte finito, parte infinito e sua infinitude não compartilha dos mesmos interesses que o Estado e as coisas que estão dispostas, no por assim dizer, no lado histórico geral da vida¹⁶³.

O problema desse indivíduo ético em Kierkegaard é que ele age conforme o geral, se exprime no geral, e mesmo que o indivíduo busque a conformação de sua vontade, nunca chegará a encontrar. Viver no Estado e conforme suas leis é uma contradição natural-artificial. É natural porque por ser finito e infinito¹⁶⁴ sua parte infinita estará sempre em choque com a finitude da esfera da generalidade; e é uma contradição artificial porque dependendo do Estado em que esse indivíduo se encontra o desacordo é ainda maior¹⁶⁵.

Em Hegel esta contradição é necessária, em Kierkegaard é contingente. Não há uma síntese em Kierkegaard que comporte a felicidade de um indivíduo apenas por este indivíduo estar no âmbito do Estado, como filosofia patética (que rompe), há um

¹⁶⁰ HARTMAN, 2004, p. 33.

¹⁶¹ KIERKEGAARD, 1979, p. 144.

¹⁶² KIERKEGAARD, 2010a, p. 45.

¹⁶³ KIERKEGAARD, 1979, p. 151.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 195.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 143.

salto e não uma síntese. Se para Hegel importa este Espírito do Mundo, para Kierkegaard o que importa mesmo é o espírito do homem, e este homem tem história, mas não se encontra aí absolutamente sua felicidade.

A liberdade em Kierkegaard não é uma liberdade efetivada no Estado¹⁶⁶, e ela se efetiva mais de dentro para fora, que propriamente de fora para dentro. Abraão era moral, um indivíduo ético, mas abria mão da generalidade pela eternidade sempre. Seu caso deve ser lembrado e analisado sempre na obra de Kierkegaard porque ele é aquele indivíduo que espera a eternidade nesta vida (a alegria, a felicidade)¹⁶⁷. Ou ainda, a tese é a seguinte: o caso de Abraão é único porque ele abriu mão da generalidade, esperando toda a felicidade no eterno. E a felicidade de Abraão era uma felicidade do incomensurável, mas ainda sim na história¹⁶⁸. Abraão também será nosso exemplo de indivíduo religioso, mas esta ambiguidade é necessariamente exposta aqui porque Abraão quando se relaciona com o eterno abre mão da generalidade, mas permanece na esfera do geral (de modo exterior).

A categoria ética, em Kierkegaard, é o momento em que o indivíduo se determina como ético, rebusca uma filosofia que também foi cara até certo ponto para Hegel, a filosofia moral de Kant. Este indivíduo moral de Kierkegaard faz o certo mesmo contra sua vontade pessoal, faz o certo por um imperativo, mas este imperativo não é empírico-histórico propriamente, é uma máxima que pode ser aplicada universalmente. Se em Hegel o Estado é universal, e os cidadãos não podem por eles mesmos exprimir este universal, e é ainda este Estado que progride e disso depende também a progressão de suas liberdades, em Kierkegaard mesmo um homem fora deste Estado é capaz de ética¹⁶⁹, de ação moral e exprime esta moral necessariamente por participar da história¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Tema do capítulo III

¹⁶⁷ Para Abraão fora prometido que ele teria tantos descendentes quanto as estrelas no céu. Aqui a categoria do incomensurável está presente, e é esta felicidade que Abraão espera.

¹⁶⁸ Sua efetivação dependia de algo externo, infinito.

¹⁶⁹ É o caso da segunda ética, onde segue: "O AMOR É O PLENO CUMPRIMENTO DA LEI". KIERKEGAARD, 2012a, p. 114.

¹⁷⁰ Abraão não viveu menos moralmente por ter como comunidade uma tribo. O que para Hegel seria quase cômico, mas em geral que indivíduos em uma comunidade mais primitiva no curso da história fosse capaz de produzir homens morais propriamente. "(...) Na sua vida, o moral não encontra mais alta expressão que esta: o pai deve amar o filho". KIERKEGAARD, 1979, p.144. Dito isto, temos " (*toma o teu filho, o teu único filho, aquele que amas, Isaac (...)*)" KIERKEGAARD, 1979, p. 114, grifo do autor. O fundamento da moral está no amar o filho, Abraão não é menos moral que o herói que ama seu filho, Agamenon ama sua filha, Abraão ama Isaac.

Por isso Abraão, exceto no momento em que suspende a teleologia da generalidade histórica, não está contra ela, mas tão pouco se pode dizer que as ações Abraão se propunham a ter como finalidade e intermédio a expressão do geral. Seu bem estar não era para ele um bem estar produzido pela história. Não é mau afirmar esta pequena diferença, que Abraão era ético e que vivia em uma tribo, mas que era temente a Deus e não expressava o geral por mediação de qualquer Estado¹⁷¹.

Se a história é o avanço da consciência e da liberdade em Hegel, Abraão por sua vez poderia ter dito não. O que retoma toda esta questão é que Abraão não assume uma tarefa como máxima, mas Abraão é sempre moral (uma moral prática), embora ainda seja necessário determinar que Abraão vive na esfera religiosa, então em que medida isto é e não é negação desta postura ética de Abraão? O que nos leva ao próximo momento deste texto.

2.4. O herói¹⁷² de Hegel e o cavaleiro da fé de Kierkegaard

De qualquer modo não se segue daí que a moral deva ser abolida, mas recebe uma expressão muito diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever¹⁷³.

Começamos por Abraão mais uma vez, para também desta maneira concordar com a liberdade que o indivíduo tem em se determinar. Se Abraão, um indivíduo ético, cumpridor das suas promessas, aquele que poderia muito bem viver na mais perfeita harmonia com o Estado – este não incomodaria o Estado de forma alguma com sua presença prosaica – agora é posto à prova e que prova! Deus pede a vida de seu filho em holocausto. Kierkegaard mais uma vez se vê às voltas com a filosofia de Hegel, e aqui o herói em Hegel e o cavaleiro da fé (Abraão) vão ter um encontro filosófico há

¹⁷¹ A expressão da moral é amar o filho Isaac. Cf. Nota 169 e 170 deste trabalho.

¹⁷² “Mal-entendidos semelhantes associam-se à noção do ‘grande homem’, a quem Hegel foi o primeiro a discutir filosoficamente. Como o super-homem de Nietzsche, o herói hegeliano foi mal compreendido e equivocadamente visto como um protótipo para o homem subumano do fascismo e do nazismo. Mas Hegel deu origem a esses movimentos de maneira muito mais sutil. Ao escrever sobre o grande homem, ele pensava em Napoleão”. (HARTMAN, 2004, p.13)

¹⁷³ KIERKEGAARD, 1979, p. 151.

muito prometido. Em que sentido o herói se determina e em que sentido Abraão passou da moralidade a demência?

Em Hegel, o herói é a figura de um homem em particular até certo ponto, pois para ser este herói é ainda mais necessária a figura do Estado enquanto universalidade¹⁷⁴. Primeiro este homem é um particular que se dilui na figura do universal, [se funde com ele]. O universal é na história o Espírito do Mundo, e o Espírito do Mundo caminha sempre em direção a uma teleologia, além desta que comporta o seu fim em si mesma [o Espírito do Mundo é o universal], este universal precisa se concretizar.

Aqui se encontra em direção a esta teleologia, o particular que é este homem, e que agora fundido ao universal, caminha em direção à ideia absoluta. No princípio do universalmente social de Hegel, onde este Espírito do Mundo sempre imerge os particulares no universal. Neste âmbito do universal está a história. No âmbito desta história e através dela, em suas diversas fases, está o Espírito do Mundo. O herói é de alguma maneira um representante dessa concreção do Espírito do Mundo na história. Mas esta história não é um exemplo de história particular. O herói não é um particular, é uma figura universalizada¹⁷⁵.

O cavaleiro da fé nunca vai contra a teleologia do Estado, o cavaleiro da fé está conforme toda moralidade, mas de antemão a tarefa de Abraão corrompe toda a noção do dever, em suas determinações mais profundas. Enquanto o herói se funde ao Estado, a ideia de universal na expressão da exterioridade, por sua vez Abraão se volta para si mesmo e dentro de si encontra a ideia de eternidade que falando de modo correto não é propriamente uma ideia¹⁷⁶.

A) Tese geral sobre Abraão¹⁷⁷

¹⁷⁴ HARTMAN, 2004, p. 36.

¹⁷⁵ KIERKEGAARD, 1979, p. 147.

¹⁷⁶ Abraão “Por meio de seu ato ultrapassou todo o estádio moral; tem para além disso um *telos* perante o qual suspende esse estádio”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 144). O *telos* ao qual Kierkegaard se refere é o dever para com Deus, segue “Então por que é que o fez Abraão? Por amor de Deus (...)”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 144).

¹⁷⁷ O título não é “Tese geral sobre o cavaleiro da fé”, porque Abraão neste momento é visto como ambiguidade e só pelo salto da fé chega a se tornar este cavaleiro.

Abraão não corrompe o Estado, nem qualquer teleologia do geral¹⁷⁸. Abraão pode viver conforme a ideia de um Espírito do Mundo, mas aí, ao ser posto a prova, abre mão dessa esfera em favor de sua fé. Abraão está perdido, não porque está desesperado, mas perdido no sentido de sua participação na generalidade. “Se assim não é, a fé não tem lugar na vida, é uma crise, e Abraão está perdido, visto que cedeu¹⁷⁹”. Este é claramente um momento contraditório frente ao qual o indivíduo em Kierkegaard é “superior ao geral¹⁸⁰”, e desta maneira fere todo este princípio segundo o qual o indivíduo é uma figura interligada ao Estado e mediada por ele.

O cavaleiro da fé está a caminho de uma provação, e esta provação é uma coisa e que talvez de tal coisa o Espírito do Mundo não desconfie; o cavaleiro da fé está a caminho de cometer um ato tal que para toda gente parece horrível, então nada resta a Abraão que se sentir oprimido por esta contradição. Mas por um lado, se uma tal contradição é imanente na história, por outro lado é transcendente, segundo a ideia de que está seguindo até a montanha para cumprir sua provação “*E deus pôs Abraão à prova e disse-lhe: toma teu filho, o teu único filho, aquele que amas, Isaac; vai com ele ao país de Morija e, ali, oferecendo-o em holocausto sobre uma das montanhas que te indicarei*¹⁸¹”.

Deus, ao pedir Isaac em holocausto coloca Abraão em uma situação bastante crítica no que diz respeito à moralidade. Ora, o maior dever de um pai é para com um filho e entregar o filho em holocausto é contrário a toda e qualquer ideia de bem estar. Não há nem em Hegel, nem em Kant uma forma histórica, de uma prática da moral que possa justificar porque um pai deve matar seu filho. De acordo com que se disse até aqui, Abraão foi sempre um homem honrado, dele nada se poderia dizer.

Em Abraão mais uma coisa colabora para uma imagem de homem inofensivo aos olhos de uma razão na história: seu prosaísmo. Então Abraão toma seu filho para dar em holocausto. Outrossim, romper com a ideia de que um pai deve proteger seu filho está por isso, até este ponto muito bem, Agamenon também entrega sua filha, mas para que fim? A tarefa de Abraão é uma tarefa individual, não cumpre com

¹⁷⁸ Em Kierkegaard não é nenhum exagero fazer relação entre Abraão e o Estado, pois em *Temor e Tremor* a perspectiva é a da Moral e da Teleologia do Estado em Hegel, logo é uma perspectiva de Estado enquanto parâmetro de moralidade.

¹⁷⁹ KIERKEGAARD, 1979, p. 151.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 151.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 114, grifo do autor.

nenhuma determinação do Estado, não salva ninguém, nem a ele mesmo e isso para o espírito da história é inadmissível. Um pai matar o filho por tolices e loucura?

Mesmo que a ideia de um Deus faça parte da ideia de Estado seria melhor para Abraão dizer a sua tarefa, recusar neste caso é muito mais corajoso! Mas está tudo muito fácil “Sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac (...)”¹⁸² e olhando por este ângulo, Abraão não apenas não está de acordo com o seu dever ao dar seu filho em holocausto, mas fere e corrompe toda a moralidade histórica: um pai querer matar o próprio filho? Seu único filho a quem deveria amar?!

Abraão responde ao chamado de seu Deus, Abraão não teme, não se desespera, mas se angustia. Ele deve entregar o seu único filho¹⁸³, delícia de seus dias, aurora de sua geração em holocausto. Todas as suas esperanças estão então perdidas. Abraão não só não está entregando Isaac por um bem maior – social do Espírito do Mundo, na sua ideia absoluta-, mas, além disso, não está fazendo tal coisa nem mesmo por amor de si. O que afinal Abraão ganha com isso? É uma tarefa que comporta alguma reflexão sobre a moralidade se o lugar da moralidade não fosse o geral. Mesmo sofrendo [Abraão não está feliz quando parte para o país de Morija] Abraão segue sua jornada, sem contar a ninguém, sem o apoio de ninguém.

No seu silêncio de sua prosaica figura, Abraão está abrindo mão de tudo que têm em favor de algo, mas este algo não é objetivo, não é algo determinado e, sobretudo, a tarefa que compete a Abraão não é uma tarefa histórica¹⁸⁴. Para todos os efeitos na generalidade Abraão passa a ser um homem corrompido pelo mal. Não existe qualquer máxima que possa ser uma máxima enquanto tal sobre um pai matar o filho, e não existe qualquer relação da ideia do Espírito do Mundo em conformidade com a ética que justifique tal ação.

E a despeito de tudo isso, Abraão, que sempre foi correto em seus atos, em toda a sua conduta na expressão do geral, segue calado. Muitas são as proposições que Kierkegaard levanta, mas ao se tratar da liberdade, embora abrindo mão da

¹⁸² Ibidem, p. 125.

¹⁸³ É bem verdade que Isaac não foi o único filho que Abraão teve, mas Kierkegaard fala apenas de Isaac, pois neste sentido ele foi o único filho da promessa.

¹⁸⁴ Antes aboliria a ideia de história de sua própria geração. A promessa de seu Deus era sobre a incomensurabilidade de sua descendência.

generalidade, Abraão aceita a tarefa por si mesmo, e segue o caminho até *Morija*, mas não em qualquer relação de solidão esquizofrênica. Kierkegaard argumenta que Abraão é tomado como louco, demente, mas que esta demência é por sua vez uma inadequação do assunto que não pode ser tratado aqui como problema da moralidade.

B) A doce liberdade, a terrível moralidade

Se Abraão tivesse dito não e tivesse rejeitado a tarefa¹⁸⁵ seria louvado e conhecido muito depressa, como o grande o grande homem que lutou contra Deus em favor do bem e que esta luta contra Deus no entanto seria ela mesma a prova e não haveria necessidade do holocausto de Isaac. Caso Abraão tivesse dito que o dever de um pai é para com o filho se teria dado daí uma outra história completamente diferente; uma tal história não se passaria no âmbito da escolha pessoal de seguir o caminho da fé, de saltar, mas no caminho da moralidade.

Segundo Agostinho¹⁸⁶ todo bem vem de Deus e o dever do pai para com o filho é certo que seja por isso um bem. Tratando ainda da questão de até onde seria lícito que Abraão respondesse negativamente a Deus sem perder sua dignidade enquanto aquele que teme a Deus, por exemplo, em Kant¹⁸⁷: o dever do pai para com um filho é um bem, e este bem a despeito de ser uma regra moral enquanto tal, segundo a filosofia de Agostinho, vem de Deus. Deus não espera que Abraão seja mau (na consequência de aplicada a máxima de sacrificar o filho segundo a filosofia de Kant), Deus não pede a Abraão que seja imoral (o que mais uma vez é resultado desta filosofia moral segundo a qual, todo aquele que pratica um ato mau, está, segundo a negação desta lei moral, na imoralidade).

A máxima do dever de um pai para com o filho pode ser facilmente introduzida na questão sem prejuízo. Mas Abraão responde afirmativamente e se põe então o escândalo para o pensamento. Abraão é livre para dizer não, e mesmo por malgrado seu e abrindo mão de tudo quanto tem (Isaac), assim como Jó foi provado, Abraão

¹⁸⁵ Ele poderia ter desistido a qualquer momento. Não há nada na narrativa que faça crer que Abraão não poderia rejeitar o holocausto.

¹⁸⁶ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, 1995, p. 143.

¹⁸⁷ “Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)”. (KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2007, p. 48, grifo do autor).

ainda o é em maior grau. Ele aceita a tarefa, onde facilmente pela moralidade se poderia ter livrado dela.

A doce liberdade que progride com o indivíduo em sua própria história é uma liberdade da responsabilidade em Kierkegaard e, sendo assim, Abraão é moralmente responsável por seus atos e de nenhum modo ele deixa de ser. Quando, por amor de Deus, Abraão responde ao chamado, ele está sozinho. Mas é lícito ainda dizer que em Kierkegaard todos estão em certa medida sozinhos e desamparados quando se trata da responsabilidade.

A angústia está o tempo todo com Abraão, pois a liberdade desta possibilidade de não responder ao chamado de Deus existe. Também existe a possibilidade de se colocar por amor do filho e por amor de Deus do lado dos bons costumes. O tempo todo Abraão poderia dizer não para a tarefa que lhe foi imposta. E se tratando então deste episódio da vida de Abraão (um homem ético), é fácil esquecer que ele há muito passou para outro estágio, que não é o da moralidade em si mesma, nem é esta moralidade que guia sua conduta, mas um sentimento de responsabilidade que por sua vez só chega em sua profunda intenção do viver retamente¹⁸⁸.

A moralidade tudo arrasa no caminho para o homem que tem de abrir mão dela, e é terrível ao ponto de fazer de um homem simples e são, uma figura circense, um demente. É, pois, para a terrível moralidade – aceitando que Abraão tenha sido por toda a vida uma pessoa boa, correta, justa – uma perversão do entendimento: Abraão está louco. O homem simples então é abandonado a todos os sortilégios da moralidade, que enquanto lei moral tem um lugar muito bem delimitado para Abraão, pois o homem que ousa matar o próprio filho em um ato mais criminoso que o de qualquer outro ato criminoso, Abraão é um facínora. Para Abraão em relação à moralidade tudo está perdido, e a liberdade vista do ponto de vista moral só o obriga ainda mais a responder negativamente ao chamado de seu Deus.

C) Tese geral sobre o herói

Na absolutização da figura do herói, por exemplo, não há lugar para qualquer unidade do homem com qualquer ideia de que ele é superior ao geral. Sequer a história deste homem [fundido ao universal como figura heroica] é a história dele

¹⁸⁸ KIERKEGAARD, 1979, p. 128.

próprio. A história do herói representa sempre a história de um povo, e ainda quando o herói abre mão de qualquer bem em favor de seu povo, é em favor do povo que ele o faz e nunca por amor de si. O herói é um homem moral, representa a moral no sacrifício, mas talvez por sua notoriedade ainda assim não possa ser visto como aquela imagem que pode ser alcançada por qualquer um, tamanha é sua perfeição¹⁸⁹.

A perfeição deste herói é uma perfeição que se envolve diretamente com a ideia deste absoluto. Ora, o herói é ele mesmo e a ideia do Espírito do Mundo. Mas esta ideia dada a sua perfeição nunca poderá ser a ideia do herói enquanto particular. O herói não é e não pode ser o particular, uma vez que, mesmo sendo naturalmente um homem, deixa sua individualidade para trás e segue em sua marcha, na marcha da história¹⁹⁰.

Para normatizar o conceito de herói em Hegel vamos usar um comentador adequado, e ninguém melhor que Kierkegaard para tecer seus comentários sobre a questão do herói. Aquele que elogia Abraão o faz em comparação com a imagem do herói e fora desta primeira tese de Abraão como herói da fé, se vai ainda tratar deste herói e deste cavaleiro da fé (o cavaleiro da fé não pode ser herói por seu aparente prosaísmo).

O herói de Hegel é o da figura que representa todo o Espírito do Mundo, é ele que incorporado por esta ideia do absoluto é também absolutamente este concreto que caminha para o seu destino. Mas o destino do herói não é propriamente dele, pois sua teleologia não é individual. Agora transformado, não de maneira transcendente, mas dialeticamente transporta em uma síntese entre o herói e o Estado está a ideia absoluta que só muito rasamente pode ser chamada¹⁹¹ de destino¹⁹².

O destino do herói é o destino de todo um povo, ele incorpora esta ideia, então daí não se pode dizer que o herói cumpre seu destino como um particular, seu destino é a história, mas de maneira geral. É esta história vista como uma razão que segue seu curso. E, para Kierkegaard, na aflição deste homem que é agora um indivíduo que

¹⁸⁹ Perfeição de caráter, por uma causa moral, maior que seu próprio benefício, este abre mão de tudo.

¹⁹⁰ KIERKEGAARD, 1979, p. 159-160.

¹⁹¹ HEGEL, 2004, p. 88.

¹⁹² KIERKEGAARD, 1979, p. 141.

representa toda a ideia absoluta de razão na história. Para o herói neste movimento dialético, não lhe resta nada além do sofrimento¹⁹³.

D) O tenro e poético sofrimento do herói

Dizendo do herói: “Quando Agamemnon, Jefté, Brutus, no instante decisivo, dominam heroicamente a dor, quando, perdido o objeto do seu afeto (...)”¹⁹⁴ Kierkegaard abre a questão mais uma vez para o prisma da individualidade, o herói sofre, mas não deveria poder sofrer, posto que não cumpre sua vontade o herói abre mão daquilo que ama, e mesmo assim está alcançando aquilo que é seu *telos* estritamente (enquanto unido dialeticamente com a ideia de Espírito do Mundo), o herói cumpre a teleologia histórica¹⁹⁵.

Para este herói “(...) apenas lhe resta cumprir o sacrifício exterior (...)”¹⁹⁶, sua particularidade está abolida e, mesmo assim, ele sofre. Este herói para Kierkegaard é um que terá que sofrer, pois de uma forma ou de outra, este homem vai estar apegado aos seus bens por amor de si. Mas Hegel coloca este indivíduo em uma situação difícil, toda a reflexão especulativa almeja um bem comum a todos como bem de felicidade insondável, e mais estritamente em relação com a pura moralidade, nem mesmo é um bem: é uma necessidade¹⁹⁷.

E a tristeza do herói não é menor que a de qualquer homem, mas o herói que sofre não é um homem simples, é um homem suportado pelo seu heroísmo. Para Kierkegaard este heroísmo é um estado e como tal é livre, mas a ideia conformada a esta fusão entre homem e Estado - resultado neste concreto da história do mundo - faz deste estado do homem, deste particular quase irreconhecível.

Não se sabe mais onde começa a ideia de Estado e termina a ideia de particular, a não ser pelo ato do herói. Ora, Agamemnon tem de entregar a sua filha e ali logo se vê que ele não a tem de entregar como a filha de todo homem, mas a sua (ai ainda se delimita algum sentido de particularidade), mas a entrega em favor do Estado e do

¹⁹³ Ibidem, p. 156.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 144.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 144.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 144.

¹⁹⁷ Cf. Nota 144 deste trabalho.

Espírito do Mundo e desta maneira da ideia absoluta deste particular fundido ao universal se sobressai a qualquer ideia particular¹⁹⁸.

É por seu estado de conformidade dialética com esta ideia absoluta que o herói pode, pois, aguentar seu sofrimento. Com razão Kierkegaard tenta lembrar a Hegel: “Mas, se no preciso momento em que devem mostrar o heroísmo com que suportam a tristeza, estes três¹⁹⁹ homens deixassem cair esta simples frase: *isto não sucederá*²⁰⁰”, então de fato ainda se delimitaria esta diferença que há entre este indivíduo e a ideia a qual ele se apegava e defende. Uma tal ideia por ser incorporada ao homem nesse sentido torna-se o homem.

Kierkegaard não concorda com essa ideia pela qual o homem pode ser fundido a esta ideia de Espírito do Mundo. Kierkegaard não aceita que esta esfera do individual se perca. Mas em Hegel tudo se passa muito bem, pois “(...)a moral do herói é a do Espírito do Mundo(..)²⁰¹” e esta moralidade suporta seu estado de particularidade retirando deste homem qualquer vestígio de sua vida comum, sua tarefa é seu dever em relação ao Estado. Uma relação refletida na teleologia do Espírito do Mundo. Por isso ao abrir mão de seu dever de pai, Agamemnon não se equipara a Abraão, ele não abre mão de sua filha propriamente, é o Estado que dá esta filha em sacrifício por um bem comum maior.

O dever de um pai é justamente a condição enquanto tal da tarefa do herói neste caso. Quando colocado a prova Agamemnon demonstra pois até onde este homem está mesmo unido à moralidade da ideia do Espírito do Mundo. Seu sofrimento é tenro, é amenizado pela identidade e pela comunicação.

O sofrimento do herói é amenizado pela identidade, quando outros homens de seu povo, outros pais vão ao seu socorro e devotam suas melhores palavras ao encurtamento de sua dor. Enquanto pai, outros homens com seu dever moral de pai, conscientes do significado deste dever se apavoram junto a Agamemnon e choram sua dor. Ele se identifica com seu povo e seu povo se identifica com ele, e entregar sua filha em sacrifício, não só neste caso não fere o telos moral, como é louvável que, por um bem maior, isto se passe desta maneira. Esta identidade ocorre porque

¹⁹⁸ Ibidem, p. 156.

¹⁹⁹ Agamemnon, Jefté e Brutus.

²⁰⁰ KIERKEGAARD, 1979, p. 144, grifo do autor.

²⁰¹ HARTMAN, 2004, p. 30.

segundo esta figura do herói em Hegel “(...) não é senão a matéria-prima do Espírito do Mundo (...)”²⁰² e esta sua ligação com esta ideia desperta o sentimento de identidade entre os homens. O herói não é nunca idêntico aos homens comuns, mas para estes homens ele é a progressão histórica de suas liberdades.

Logo, amparado pela simpatia, ao menos não é atacado violentamente por seus contemporâneos que entendem sua situação e põe nela o signo da maior das tarefas, abrir mão do amor de si para garantia do bem para seu povo. O mais importante é que este herói pode falar, sua causa é comum a todos e a causa do herói é histórica; a linguagem que usa para falar de coisas da esfera histórica é a linguagem que qualquer homem possui, não é preciso um coração profundamente refletido na dor do outro para perceber o quanto sofre um pai por perder seu bem querido, dado em sacrifício cometido por si mesmo.

Usando a comunicação, o herói torna seu sofrimento tenro e poético. É um símbolo aquilo que ele realiza e este símbolo é entendido por todos. Envolto na figura do Espírito do Mundo, seu sofrimento está suportado pela síntese e ele pode confiar firmemente que será suportado ainda mais em seu sofrimento por compaixão de seus contemporâneos.

O herói trágico tem necessidade de lágrimas e reclama-as; e qual é o homem que, ao contemplar Agamemnon com um olhar de inveja, ficaria com os olhos secos e não deixaria de chorar com ele? (...) O herói trágico realiza o seu ato num momento preciso do tempo; (...)”²⁰³.

Seu sofrimento é agora suportado pela síntese (particular – universal – herói) e hora por seus compatriotas, por seus amigos e até mesmo o homem mais vil percebe a grandeza do herói que abre mão de todo o bem de si mesmo em favor do bem do Estado. A figura do herói por um lado é poética e é cantada por todos os poetas e por outro lado é de um sofrimento terrível, mas onde sua tristeza é suportada pelo Espírito do Mundo parece uma tristeza mais tenra, mais doce.

²⁰² Ibidem, p. 36.

²⁰³ KIERKEGAARD, 1979, p. 144.

E) Tese geral sobre a diferença entre o herói e o cavaleiro da fé

A diferença entre o herói e o cavaleiro da fé está em seu âmbito e no domínio de suas ações. Para o herói o domínio de sua ação é um domínio estritamente moral, quando para Abraão este domínio moral está perdido (em relação ao sacrifício de Isaac), pois matar um filho dentro da ideia de generalidade só pode causar grandes problemas na ordem do geral. Esta é a negação de todo o dever e o dever uma vez negado não usurpa a história do indivíduo, mas o coloca sob o signo da imoralidade, da perda de toda a sua liberdade²⁰⁴.

Enquanto o herói entrega seu destino (e parece que o faz em favor de sua liberdade) a uma conformidade que nem a ele mesmo enquanto particular diz respeito, tudo que Abraão faz é conforme sua individualidade e só diz respeito a ele próprio. Em um sentido mais interior, tudo que Abraão pretende em seu coração não pode ser compartilhado.

O primeiro entrave para Abraão é a linguagem, ele não pode falar e não tem sequer um discurso com o qual possa proferir sua angústia. O entrave para Abraão é por sua vez aquilo que salva o herói. E salva o herói em certa medida, pois ao menos pode ser consolado e seu ato, antes mesmo de qualquer atitude de repúdio de seus contemporâneos é louvado²⁰⁵.

O herói está perdido, e está salvo no âmbito da moralidade. O herói está perdido para sempre como mero particular e perde assim também a responsabilidade de seus atos, o que recebe é sempre o louvor do poeta, os louros dados ao herói são dados não por ele próprio, mas por esta ideia de um Estado que representa ou pretende chegar a representar na história o Espírito do Mundo, esta razão na história. Símbolo do sacrifício moral, aquele que abre mão de todas as coisas possíveis (quanto maior o abrir mão, tanto melhor) por uma teleologia da moralidade²⁰⁶.

O herói está salvo, pois segundo seu ato, o que prevalece para ele é a glória e seu sofrimento, por muito que o queira pode ser diminuído. Não apenas um homem concordará com ele, e não apenas um poeta louvará sua graça. Mas muitos homens se compadecerão de sua dor e muitos poetas cantaram as suas glórias. Do ponto de

²⁰⁴ Ibidem, p. 144.

²⁰⁵ Ibidem, p. 144.

²⁰⁶ Ibidem, p. 156.

vista moral, o que salva o herói ainda em grau mais profundo não é a linguagem, é perder esta responsabilidade com a linguagem e com sua individualidade. Enquanto particular fundido ao geral, o herói somente age segundo a vontade deste geral e não é propriamente o responsável por consequências históricas das quais sua própria ação é o móbile fundamental²⁰⁷.

Abraão por sua vez está perdido. “Do ponto de vista moral, a situação de Abraão para com Isaac simplifica-se, dizendo que o pai deve amar o seu filho mais do que a si próprio²⁰⁸”. Se Abraão acende a pira e puxa da faca está anulando seu dever, e anular este dever é anular a teleologia da moralidade. Para o Estado sua liberdade enquanto cidadão é também anulada – querendo sacrificar o próprio filho, sacrifica também sua liberdade enquanto cidadão (que é até certo ponto relativa) garantida pela ideia do Estado – e no caso de Abraão, a respeito da moralidade deste Espírito do Mundo, esta razão na história que é capaz de também legislar em uma tribo.

Há diferença entre o herói e Abraão, porque enquanto um é herói, o outro só pode ser este cavaleiro da fé que sobe a montanha; enquanto um pode falar o outro nem sequer suspeita de como poderia usar a linguagem para dizer (acaso fosse possível) o conteúdo de sua tarefa. Por um lado a tarefa de Abraão está oculta até mesmo para ele, por outro lado, poderia ter desistido de sua jornada. Se um pai deve amar a seu filho mais do que a si mesmo, como um imperativo moral, então que Abraão dissesse a Deus que o matasse em lugar de Isaac²⁰⁹.

F) *Toda a diferença entre estes dois tipos de homem está comportada no paradoxo da fé*

“A história de Abraão comporta esta suspensão teleológica da moralidade²¹⁰” e a história do herói comporta todo o símbolo do sacrifício para a moralidade. Mas Abraão age segundo um outro *telos* que é a sua relação com Deus. Sua fé o faz querer

²⁰⁷ Ibidem, p. 156.

²⁰⁸ Ibidem, p. 143.

²⁰⁹ Ibidem, p. 120.

²¹⁰ Ibidem, p. 142.

um paradoxo e este paradoxo visto em relação a história é ainda mais paradoxal²¹¹. A teleologia para qual se volta é a fé e seu objeto é ainda de certa forma a finitude. Abraão espera para esta vida todas as bênçãos de Deus.

Abraão por meio de seu ato anula toda mediação, ele salta em direção à fé, querendo o impossível. E é sobre esta ação, o abrir mão da mediação da qual Abraão não pode dizer qualquer palavra: não há como falar no âmbito da generalidade sem usar a linguagem, pois a linguagem ela mesma já está na mediação histórica.

O paradoxo da fé é o esperar no absurdo, é o esperar na eternidade com forças meramente históricas, mas: “O paradoxo da fé consiste portanto em que o Indivíduo é superior ao geral (...) o Indivíduo determina a sua relação com o geral tomando como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral²¹²”. Não está abolindo por isto o sentido de liberdade ou de moralidade, enquanto se relaciona com o geral determinando sua ação refletida no absoluto, Abraão não só não está contra o âmbito da moralidade, mas a suspende.

Abrir mão de toda a generalidade e esperar receber todo o temporal novamente é um absurdo e um escândalo para o pensamento racional. E rompendo com seu dever de pai, Abraão por certo abole a moral, se sua conduta está correta, então qualquer pai pode entregar o filho em holocausto. Mas o que se esquece na narrativa, a respeito deste pensamento especulativo que volatiza como ficou claro no capítulo I, alguns dos conceitos da dogmática, é a seguinte coisa: a tarefa é dada por Deus, e então Abraão pode ser socorrido por Kierkegaard de sua acusação de ter querido matar o filho dizendo: “Pode ainda formular-se o paradoxo dizendo que há um dever absoluto para com Deus(...)”²¹³ e este dever é ainda um dever. Não é um dever da generalidade, tão pouco comporta qualquer mediação e a ideia de Estado - tal qual na filosofia especulativa – sem mediação é apenas uma imediatidade que deve ser abolida.

A moral do cidadão, do herói e da vítima em Hegel é uma moral que comportada pela ideia de Espírito do Mundo absolutizado, dentro desta esfera exterior, as partes

²¹¹ “Muito diferente é o caso de Abraão. Por meio do seu salto ultrapassou todo o estádio moral; tem para além disse um *telos* perante o qual suspende este estádio”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 142, grifo do autor).

²¹² *Ibidem*, p. 151.

²¹³ *Ibidem*, p. 151.

do todo, mesmo a providência age na concretude da história, o que para Kierkegaard é apenas contingência. E Abraão tem um dever absoluto para com seu Deus e está ainda muito bem demonstrado que Deus é um *para além* da história que o homem não pode alcançar através do Espírito do Mundo. Este tal Espírito do Mundo visto do ponto estritamente histórico é apenas contingência “(...) porque se esse dever é absoluto, a moral encontra-se rebaixada ao relativo²¹⁴”.

A moral é rebaixada apenas relativamente, pois frente ao absoluto, a moralidade histórica (mesmo como uma lei moral categórica) é ainda uma moralidade desta contingência, deste desarranjo entre a linguagem e a possibilidade. Entre o que é e o que deveria ser. A história não tem nenhuma garantia de uma ideia absoluta em si mesma. “De qualquer modo não se segue daí que a moral deva ser abolida, mas recebe uma expressão muito diferente, a do paradoxo(...)”²¹⁵.

Enquanto o herói está e permanece no geral, Abraão salta e através deste salto suspende a teleologia da moralidade, que não está abolida, mas que pode ser suspensa pelo paradoxo. O que é o paradoxo se não suspender um dever, em primeiro lugar, por outro dever que é de ordem absoluta (enquanto que qualquer imperativo histórico em relação ao absoluto é relativo e contingente) e querer de volta tudo aquilo do qual abre mão. Este querer de Abraão não é uma determinação pura da vontade, mas é uma determinação de sua fé. Por isso é tão paradoxal, posto que a questão não é do âmbito da fé e tão pouco pode ser explicado pela razão: ao suspender o geral Abraão se aparta totalmente desta ideia de generalidade da qual faz parte o herói trágico em sua relação absoluta com o absoluto, porque “(...) o indivíduo pode decidir-se se está verdadeiramente em crise ou se é um cavaleiro da fé. (...) O verdadeiro cavaleiro da fé encontra-se sempre no absoluto isolamento (...)”²¹⁶ enquanto o herói está sempre na generalidade.

Na progressão da liberdade, parece sempre mais livre o indivíduo que tem a progressão de sua liberdade relacionada a si mesmo. Ao contrário daquele que tem uma ideia de absoluto que mesmo assim se torna pelo caráter da história algo relativo, algo completamente inseguro, onde não há garantias. Se a fé é garantia para Abraão, embora invisível, a fé é garantia para Abraão pela progressão de sua própria

²¹⁴ Ibidem, p. 151.

²¹⁵ Ibidem, p. 151.

²¹⁶ Ibidem, p. 157.

liberdade. No exterior está posta toda a diferença. Por um lado o herói permanece no exterior, perdendo sua particularidade, por outro lado o cavaleiro da fé sobe sozinho a montanha, o cavaleiro da fé crê e suspende escandalosamente esta exterioridade do geral.

2.5 O indivíduo em Hegel e o esteta em Kierkegaard

O indivíduo é o conceito com o qual Kierkegaard designa cada um dos homens e mulheres da humanidade, por outro lado é tanto possível ser um indivíduo comum <individueel>, quanto um indivíduo que guarda em si alguma coisa de especial, não por ser totalmente diferente da primeira forma, mas por ser determinado <den enkelte>. O que acontece na situação de indivíduo (determinado) é que este efetivou a possibilidade de sua liberdade. A efetivação da possibilidade está dada para todos, pois todos têm liberdade e a liberdade é antes de mais nada apontada por esta existência da possibilidade. Basta então a cada um pô-la²¹⁷ ou não²¹⁸.

Há uma certa peculiaridade na figura do esteta, pois o esteta vive de tal maneira que é muito difícil determinar se tem consciência alguma de seus atos, se realmente age de forma que possa ter essa consciência. Talvez aí recaia um problema ainda maior no que diz respeito a esta consciência: mesmo que o esteta tenha consciência, ele pode muito bem fingir não ter consciência e tudo se passar muito bem, como no melhor dos mundos possíveis²¹⁹.

A forma sob a qual este indivíduo aparece em Kierkegaard é sempre motivo de discussão, e a relação com a história e o conceito de angústia que ilumina todo este trabalho ainda fornece tantas outras questões fundamentais, tais como se o esteta está no geral e se estando ele na generalidade pode fugir das leis da moralidade ou se o esteta tem consciência quando foge a tais leis, leis que no mais lhe garante alguma paz, e paz e felicidade parecem ser sempre aquilo que tanto a vítima da história em Hegel, quanto o esteta em Kierkegaard estão procurando²²⁰.

²¹⁷ KIERKEGAARD, 2010a, p. 49.

²¹⁸ Ibidem, p. 39.

²¹⁹ KIERKEGAARD, 1979. P. 161-162.

²²⁰ Ibidem, p. 160-163.

O indivíduo em Hegel é determinado assim como em Kierkegaard, mas sua determinação é a determinação da moralidade absoluta enquanto liberdade. O homem deve ser neste ponto um fim em si mesmo, voltamos então para a questão moral de Kant²²¹. Há pois algo no homem que apenas sua própria vontade deve guiar, e toda a sua ideia de moralidade e suas ações práticas morais devem pois ser guiadas por esta vontade, mas não se trata de qualquer vontade ilimitada e sim uma vontade que tem como legisladora última um imperativo para suas ações.

“A moral do cidadão é apenas moral relativa. Há um recesso mais profundo do espírito humano que está além do Estado e que é domicílio da moral absoluta²²²” e este indivíduo é enquanto tal, liberdade. “Mas obedecer não parece estar em conformidade com a liberdade e aqueles que dão ordens parecem agir em oposição ao conceito de liberdade, que é o próprio fundamento do Estado²²³”. Este Estado de que fala Hegel é um Estado absoluto e não um Estado relativo.

Mas se tratando de um Estado qualquer, ainda não há ideia absoluta de Estado, de total acordo com a ideia de espírito no mundo este esteta não é anti-ético no mais das contas.

O esteta fundamentalmente vive na angústia e tenta fugir dela a todo momento, mas é impossível fugir de algo que está interiorizado indivíduo quanto sua própria alma. “Quanto mais espírito, mais angústia” e é por essa determinação que se funda uma categoria imanente da história neste homem. Do cotidiano deste homem vêm todos os problemas e desgraças.

Para este trabalho é importante que se relacionem duas figuras como representação máxima de apenas uma das figuras deste homem histórico em Kierkegaard: o esteta é ao mesmo tempo a vítima e o indivíduo de Hegel. É a junção destes dois momentos e paixões, o esteta é guiado por uma lógica toda especial da

²²¹ “Admitindo porém que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática”. (KANT, 2007, 67-68) e toda a intenção projetada neste indivíduo é por sua determinação quanto esta moral que pode ser legislada por ele mesmo, como fim em si. Para HARTMAN (2004) a moral que é esta moral do cidadão ainda é relacionada a um Estado, se pode pensar esse Estado como relativo, pois absolutamente moral é este indivíduo que tem sua moral dentro de si, e se relaciona com o Estado quando a ideia desse Estado é uma ideia absoluta.

²²² HARTMAN, 2004, p. 34.

²²³ HEGEL, 2004, p. 94.

irresponsabilidade por um lado, e das escolhas fáceis por outro. Não se pode concluir por isso que o esteta seja um homem imoral, mas sua lógica é e não é moral. O esteta pode até viver conforme a moralidade, mas não porque se dedicou a cumprir uma lei moral, mas por coincidência e não por qualquer legislação²²⁴.

Claro que este caráter negativo da personalidade e das ações típicas que sugerem o que é e o que seja a participação deste indivíduo na história para Kierkegaard é um caráter de negação enquanto privação de sua liberdade, da terrível e profunda angústia que por mais neutra que seja na inocência, aqui tem ao que se referir e se refere a isto todo o tempo: a sua total responsabilidade.

Em Hegel, os homens são livres relativamente na figura do Estado, que sendo absolutamente (se chegar a sê-lo no curso da história) a ideia do Espírito do Mundo não pode ter uma de suas partes (os indivíduos em particular) que careça de tal liberdade. Mas este indivíduo quando responde às normas do Estado, as responde porque é moral? Ou porque tem uma moral absolutamente pessoal e só por acaso suas ações em prol de sua própria vontade se conformam às normas do Estado?

Parece necessária a distinção entre dar ordens e obedecer para a própria função do Estado. Por isso recomenda-se — sendo uma questão de necessidade unicamente exterior, em oposição à natureza da liberdade em seu aspecto abstrato — que a constituição seja elaborada de tal maneira que os cidadãos tenham de obedecer o mínimo e as autoridades tenham que dar o mínimo possível de ordens. A natureza e o grau de qualquer autoridade necessária deveriam ser determinados e decididos em grande medida pelo povo, ou seja, pela vontade da maioria; mas, ao mesmo tempo, o Estado, como realidade e como unidade individual, deveria ter força e poder²²⁵.

O indivíduo por outro lado tem uma moral “(...) intrínseca e pessoal, contrária à moral extrínseca e social do cidadão²²⁶” e sua ação quer ser sempre livre. Está claro até aqui que esta liberdade em Hegel não é a liberdade do homem mesmo, mas uma liberdade que apenas existe refletida na ideia de Espírito do Mundo. Esta ideia vai,

²²⁴ KIERKEGAARD, 1979, p. 160-163.

²²⁵ HEGEL, 2004, p. 95.

²²⁶ HARTMAN, 2004, p. 35.

por exemplo, fazer deste indivíduo com uma moral absoluta e pessoal, uma figura também negativa. Do mesmo modo que este indivíduo pode obedecer, ele também pode por sua vez desobedecer estando completamente de acordo com a moral (mas não a do Estado e, sim, aquela que lhe é inerente).

Para Kierkegaard, em desacordo com Hegel, a liberdade está aí no homem, dentro dele. Esta liberdade é transcendente quando o homem põe o salto e, nesta ruptura, ele alcança outras alturas, para além de toda generalidade histórica. A liberdade é, portanto, um conceito que precisa ser pressuposto. Para que o indivíduo dê o salto é preciso antes que ele se ponha na beira do abismo e este se pôr em perigo (ou em segurança) vem de sua liberdade, é uma determinação interior, embora tenha profunda e óbvia relação com a exterioridade da qual o indivíduo também participa²²⁷.

O indivíduo em Hegel, enquanto categoria assim didaticamente analisada corresponde à figura do indivíduo em Kierkegaard. Tem uma moral pessoal²²⁸, mas claro está que esta moral pessoal é causa de sua liberdade e o indivíduo em Kierkegaard pode sempre por amor ao Estado (o homem ético) cumprir seus deveres éticos; estes deveres éticos não são por acaso, não são coincidência alguma, mas a realidade concreta do agir moral deste homem. O esteta por sua vez está muito mais preocupado consigo mesmo do que com qualquer questão que não colabore com a sua ideia de felicidade pessoal²²⁹.

O Estado nunca garante totalmente uma ética, uma moral ou uma religião²³⁰, e se por um lado se pode pensar que então este indivíduo que pode ser si mesmo, que é um fim em si mesmo caminha livre pela história em Hegel, como também o pobre angustiado de Kierkegaard. É preciso ainda objetar: este fim em si mesmo, este absoluto é refletido na ideia de um absoluto da providência quando o homem está em relação com esta divindade que existe nele, está também se relacionando com um absoluto que é exterior. A providência em Hegel se dá na história.

²²⁷ KIERKEGAARD, 2010a, p. 35-36.

²²⁸ KIERKEGAARD, 1979, p. 144.

²²⁹ *Ibidem*, p. 162.

²³⁰ HARTMAN, 2004, p. 35.

A verdade de que uma Providência, ou seja, uma Providência divina, preside aos acontecimentos do mundo corresponde ao nosso princípio, pois a Providência divina é a sabedoria dotada de infinito poder que realiza o seu objetivo, ou seja, o objetivo final, racional e absoluto do mundo. A Razão é o Pensamento determinando-se em absoluta liberdade²³¹.

Em Kierkegaard este indivíduo está muito longe da relação com sua infinitude, nesta posição, apenas a angústia o lembra que o indivíduo não é apenas finito, não é apenas este momento de alegria vazia. O objeto de Kierkegaard, no que toca esta providência, que em seu âmbito histórico não é para Kierkegaard providência no sentido divino (eterno)²³², mas um símbolo do absoluto em Hegel, que tem por finalidade algo exterior a história. Para Kierkegaard o objetivo final, racional e absoluto do mundo é contingência²³³, é a liberdade.

A vítima e o esteta compartilham a mesma apatia diante da vida, mas em prol de um desejo comum: a felicidade. Em busca dessa felicidade, tanto a vítima como o esteta abrem mão de qualquer grandeza real por ilusão de felicidade. Enquanto o herói é a própria encarnação da situação histórica, a vítima é a pequena malha de fios suja, que já não serve a história. O herói é pura energia²³⁴, enquanto que para a vítima, falta-lhe esta força necessária.

Se todos são, ao menos no início de suas histórias, iguais, então deveriam poder (todos os homens) progredir na história de suas próprias liberdades por si mesmos, e conseguir fugir de qualquer determinação exterior a sua própria ação. Portanto, o homem que é aqui a vítima é “(...) culpado de sua própria morte e de seu sofrimento porque não se mostra à altura do momento, que são as possibilidades do ser humano no conjunto da situação histórica²³⁵”.

A vítima, no entanto, “prefere a felicidade à grandeza²³⁶”, o esteta assim como a vítima prefere sua felicidade. Qualquer que seja a coisa, a situação, a motivação é melhor para a vítima e para o esteta não tomar nenhuma atitude: estou bem e é isto que importa afinal!

²³¹ HEGEL, 2004, p. 56.

²³² KIERKEGAARD, 1979, p. 109.

²³³ Ibidem, p. 159.

²³⁴ HARTMAN, 2004, p. 37.

²³⁵ Ibidem, p. 37.

²³⁶ Ibidem, p. 38.

Em Kierkegaard o esteta é a junção do indivíduo de Hegel que tem sua moral própria absolutamente pessoal e a vítima que abre mão da grandeza, não por não ter condições de alcançar a façanha da concreção de sua própria liberdade, mas porque não quer ser livre, não tem vontade. Há ainda um argumento mais agudo que qualquer outro: o indivíduo-vítima não quis a grandeza para que essa não lhe desse trabalho. No final das contas, o esteta²³⁷ é também um tanto quanto preguiçoso.²³⁸

A vítima é livre e torna-se vítima por sua liberdade, o esteta é livre e tem uma moral absoluta pessoal (ele faz aquilo que tem vontade), mas tudo isto resulta em enorme angústia. A angústia é sempre a possibilidade da liberdade; quando a angústia é angústia de algo (relativamente a alguma ação ou situação) então é a angústia da liberdade realmente posta e em seu retorno, da liberdade de agir frente aquela possibilidade abolida. Quando escolhemos A e não B, a possibilidade de ter escolhido B está anulada pela escolha de A.

E embora tudo isso esteja emergindo na figura do esteta, o seu estado de angústia não é apenas efeito de sua fraqueza ou efeito de sua má predileção. Não é porque deseja o que não deveria desejar ou porque se torna para o Estado um entrave onde não é o que deveria ser, a questão é ainda mais fascinante; não é uma questão interior, é uma questão exterior. O esteta acima de tudo está repousando na dúvida, na indecisão, e isto a despeito de ser natural em relação à racionalidade se apresenta aqui como uma fuga²³⁹.

Por exemplo, se poderia dizer de um amante que quer viver um amor proibido pela sorte, ao invés de falar abertamente de seus sentimentos (embora isso pudesse trazer consequências infelizes para o amante, no caso de uma recusa), prefere esconder e ocultar este sentimento de todos, menos daquela a quem ama e pretende no silêncio ganhar aquilo que tanto deseja. Na obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard propõe a diferença fundamental entre uma ação ética e uma ação estética, para

²³⁷ KIERKEGAARD, 1979 p. 160-163.

²³⁸ *Ibidem*, p. 144.

²³⁹ “Fausto, personagem imortalizado por Goethe, da mitologia medieval é paradigma do estágio estético que representa a categoria da dúvida. Essa figura exemplifica também a sensualidade e o desespero, junto às figuras de Don Juan e do Judeu Errante, respectivamente. Fausto é um cético, mas vive esse ceticismo no âmago da angústia, porque compreende o que a fé representa para os homens em termos de paz e segurança”. (GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu**, 2003, p. 45).

Kierkegaard, enquanto a ética pede a palavra, a explicação, a honradez, por sua vez a estética se apoia no silêncio, no oculto. Quanto mais sagaz o amante para esconder a situação melhor: nada há de mais romântico que um amor proibido²⁴⁰!

No que concerne à dúvida, o esteta está sempre em dúvida, ele não decide e nem quer decidir. A decisão é sempre um risco que não vale a pena correr. Assim como em Hegel, a vítima apenas assiste às ações do herói, se recusando ela mesma a ter qualquer semelhança com esta personalidade heroica e para o indivíduo que com sua moral absolutamente pessoal não se submete ao Estado enquanto tal, estar em dúvida é uma segurança, uma esperteza²⁴¹.

Mas a angústia é o sintoma da dúvida, pois enquanto o esteta diz a si mesmo que está em dúvida, que é uma dúvida terrível e que não pode escolher, a angústia põe a liberdade diante dele e o atormenta. Existem muitos outros aspectos de interesse neste estágio estético, mas para este trabalho serve já esta concepção que traz consigo o conceito da dúvida, para fundamentar onde e como este esteta é igual a fusão entre a vítima e o indivíduo em Hegel e é por outro lado diferente deles apenas na medida em que Hegel sistematiza esta existência, enquanto que em Kierkegaard é muito difícil saber onde começa e onde termina a vontade com relação a ideia de exterioridade.

Em suma, a teleologia do indivíduo e da vítima em Hegel vão estar (a malgrado deles próprios) na exterioridade, donde não acham saída. Na visão de Kierkegaard é na interioridade (onde está a angústia refletida profundamente) que o esteta encontra uma saída. A dúvida não é um estado tal que dele não se possa sair, em busca de felicidade histórica, de prazeres empíricos, mesmo dos maravilhosos mistérios da racionalidade é que este homem teatralmente, sempre de forma mais ou menos oculta, reflete sua falta de propósito eterno (infinito) em sua dúvida, em seu ceticismo e mesmo em sua conduta reprovável a todos, pois que seja, se isso lhe garantir felicidade²⁴².

²⁴⁰ "Assim, a estética exigia o oculto e recompensava-o; a ética exigia a manifestação e punia o oculto". (KIERKEGAARD, 1979, p. 162).

²⁴¹ KIERKEGAARD, 1979, p. 163.

²⁴² Ibidem, p. 151.

CAPITULO III

A Possibilidade Transcendente

Nos capítulos anteriores, ficou claro que Kierkegaard não concorda com a filosofia especulativa pelo menos em dois aspectos fundamentais. O primeiro destes aspectos é o da determinação; não se pode simplesmente aceitar que o nada passe ao ser por uma condição de necessidade, em todo caso. O segundo aspecto, ainda ligado ao primeiro, é que o indivíduo enquanto homem histórico se determina sempre por uma imanência. Se Kierkegaard pretendeu ter alguma tese fundamental, esta tese é que a verdade é uma transcendência que depende em certo sentido da imanência, mas esta imanência nunca é um fim em si mesmo da determinação.

A identidade de Adão com a natureza de qualquer homem é um dos principais vetores que transformam o pensamento a respeito do pecado em algo que ultrapassa toda a dimensão dogmática da análise da liberdade em *O Conceito de Angústia*. Adão peca e seu pecado é ao mesmo tempo um pecado que vem primeiro, antes de qualquer outro pecado; e, um pecado que não se diferencia dos pecados dos outros homens de forma geral.

Imanentemente se pode falar de uma quantidade, tanto para os conceitos de pecado, quanto para os conceitos de indivíduo e de humanidade, mas, por certo, o que para Kierkegaard representa maior valor e importância é claramente o aspecto qualitativo ligado a estes conceitos.

Em Kierkegaard, os conceitos de pecado e de indivíduo se dão por uma transcendência que é demonstrada pelo salto, símbolo de ruptura. É, pois, o salto o momento por excelência da transcendência em Kierkegaard. A transcendência recusa mediação e se dá pela força do indivíduo. A força é uma força de espírito, ela não só é posta pelo espírito como também põe o espírito enquanto espírito na sua forma ativa, sua forma desperta. O espírito sonha no homem em sua inocência, mas transborda de força e energia em seu despertar.

A relação que a angústia mantém com a liberdade é uma relação necessária de causa-efeito-causa. A angústia se põe diante da liberdade [causa]; uma vez que a

liberdade é posta como realidade concreta a possibilidade é abolida²⁴³[efeito], mas a todo momento a liberdade está aí outra vez diante do homem [causa] e pode ser inteiramente identificada com a sentença na qual Kierkegaard diz que o homem é *capaz-de* e esta capacidade está muito além de conteúdos positivos de bem e de mal. Por outro lado, estes conteúdos de bem e mal também estão aí e são escolhidos com frequência.

Um exemplo de conteúdo do mal pode ser visto em relação à angústia com a análise da figura do demoníaco²⁴⁴, e um exemplo de conteúdo do bem pode ser visto na obra *As Obras do Amor*, quando sem predileção existe um TU DEVES²⁴⁵ amar o teu próximo, e este dever é um dever também transcendente, é preciso no mais escuro dos mundos (no mundo histórico) escolher amar o feio, o que erra, o estrangeiro, o diferente, aquele que nós vemos.

Um dever tal que embora tenha desdobramentos éticos é antes disso um dever transcendente. Amar no TU DEVES é uma escolha, mas não é uma escolha racional, o indivíduo que ama sem predileção transcende estas barreiras da racionalidade, é um momento histórico que prescinde da racionalidade.

Do nada ao ser, da história a liberdade, este é o percurso feito ao reencontro da liberdade. Embora tenham sido usados exemplos e por vezes outras obras, *O Conceito de Angústia* é um tratado que demonstra esta realidade da liberdade que se concretiza na história, mas também na esfera da transcendência a todo momento. O estético, o ético e o religioso são exemplos desse momento de transcendência em sentido mais raso, como visto no capítulo segundo deste trabalho. Estas figuras estão em toda obra de Kierkegaard e mais ainda em toda a história da humanidade.

Este capítulo se propõe ao tema da liberdade do indivíduo na história. Esta liberdade que é por sua vez uma transcendência. Enquanto transcendência esta liberdade é uma realidade histórica imanente em seus efeitos e enquanto possibilidade é também transcendência porque só pode se dar por um salto, esta

²⁴³ Se tenho dinheiro para comprar chocolate e compro por esta vez um doce de leite, a possibilidade de ter escolhido comprar o chocolate existiu alguma vez no tempo, mas agora está abolida. Se trata é claro de algo muito mais profundo, não é só e apenas uma dimensão pragmática da vida, mas a liberdade em todo caso se põe no mundo sob formas concretas.

²⁴⁴ KIERKEGAAARD, 2010a, p.131.

²⁴⁵ KIERKEGAAARD, 2012a, p.119.

ruptura que se eleva aqui de maneira concreta a negação da mediação histórica e da dialética da filosofia especulativa.

A liberdade é a condição enquanto tal da história²⁴⁶. Os homens na história são liberdade, agem impulsionados pela liberdade, cometem erros por esta liberdade e por isso são responsáveis verdadeiramente por seus atos. Os homens são livres, e quando abolem a possibilidade infinita em uma realidade concreta finita, é por meio da liberdade que fazem isso²⁴⁷. Mesmo no demoníaco, onde o homem está oprimido em si mesmo, privado da liberdade de se pôr diante do bem sem medo, mesmo aí é a liberdade da qual goza este indivíduo que o torna tão hermético²⁴⁸. “A liberdade está posta como não liberdade²⁴⁹”, que por isso mesmo, pressupõe a liberdade.

Uma liberdade tal quando se dá na história é uma liberdade da possibilidade viva e da possibilidade a todo momento abolida²⁵⁰. O tempo em Kierkegaard é a representação do imediato e do mediato e só se dá pela não presença. Quando o agora é atualidade, é uma atualidade imediatamente perdida, mas um estado não é uma atualidade²⁵¹ que pode ser abolido apenas por estar no tempo.

A liberdade é como tal o momento por excelência da permanência. Quando um homem pode transformar concretamente a possibilidade histórica enquanto ação. O passado que faz parte do conteúdo quantitativo da história é uma não presença, visto que é um agora passado, a possibilidade perdida, momento imutável. E que o devir é o futuro, que nunca é, por sua vez, presença, nunca aparece como atualidade. O futuro embora a espreita de toda a possibilidade, nunca é atualidade da concretude dessa possibilidade enquanto tal, é apenas possibilidade e contingência.

3.1 Inocência e liberdade

Obteve-se então a vantagem de que qualquer um admitiria de bom grado que um tal estado, assim como descrito, não se encontra mais no mundo, porém

²⁴⁶ KIERKEGAARD, 2010a, p.45.

²⁴⁷ Ibidem, p. 62.

²⁴⁸ Ibidem, p. 131.

²⁴⁹ Ibidem, p. 131.

²⁵⁰ Ibidem, p. 59.

²⁵¹ Ibidem, p. 92.

olvidou-se que a dúvida era uma outra: se tal estado tinha mesmo existido, o que seria o mínimo necessário para se perdê-lo²⁵².

A pressuposição da existência da inocência é a base fundamental de um pensamento sobre o movimento da queda. Se Adão cometeu uma falta, caiu em pecado: “para Adão, tal como para o homem posterior, existe o instante²⁵³”, antes é preciso pressupor o estado que ele experimentava antes de perder a inocência, este estado é a própria inocência. O estado de inocência universal é o estado onde o homem participa dele em sua naturalidade²⁵⁴.

Com a ideia de pecado hereditário, porém, fica sempre suspenso este momento de dúvida para o pensamento: existiu alguma vez a inocência? E ela existe ainda no mundo? Com a queda de Adão as condições históricas se estabeleceram, mas isto não significa exatamente que se perdeu no mundo a possibilidade da inocência, neste ponto da dissertação a retomada da possibilidade da inocência é um passo para a retomada da liberdade.

Todo homem é inocente, em geral. Já o pecado é individual, não tendo de maneira ostensiva nenhuma influência exterior, nenhum homem impele outro homem com seu pecado²⁵⁵ individual. O que acaba também com a primazia do meio, onde o homem é influenciado a tal ponto que estraga toda a sua dignidade apenas por participar de uma comunidade mais ou menos ruim. A inocência é portanto este primeiro estágio segundo o qual o espírito sonha, e se relaciona através da possibilidade com o conceito de liberdade.

Se os homens não são eles mesmos a causa de sua falta, e pelo pecado hereditário os homens posteriores a Adão fossem diferentes, tanto a história não seria para Adão, quanto ainda menos a liberdade. Esta relação de liberdade que é discutida nesta dissertação não pode ser de maneira alguma confundida com uma relação

²⁵² Ibidem, p. 27.

²⁵³ Ibidem, p. 98.

²⁵⁴ Ibidem, p. 44-45.

²⁵⁵ Isto apenas formalmente, pois no ponto 3.4 deste capítulo é possível ver que Kierkegaard tem uma teoria muito interessante sobre a corruptibilidade dos homens, estes é claro, podem ser impelidos pela forma concreta do pecado, principalmente com a disseminação da dogmática da ideia de pecado hereditário. O que Kierkegaard diz é, por sua vez, que impelido ou não, cada indivíduo peca por si mesmo e só pode culpar a si mesmo. É parte da sua filosofia essa profunda consciência de interioridade e responsabilidade individual.

puramente antropológica²⁵⁶. Este homem torna-se si mesmo sem necessidade disso, ele torna-se si mesmo pela possibilidade e pode permanecer em um estado como o estado de inocência até o dia em que a põe abaixo – o que em todo caso ele não precisa fazer.

Portanto, a primeira grande problemática de *O Conceito de Angústia* em relação a liberdade do homem é a de que se propõe uma anulação deste estado de inocência, como imediatidade abolida²⁵⁷. Tanto Adão deveria ser compreendido como inocente antes da falta, assim como qualquer homem, pois como se pode admitir que alguém chegue a perder aquilo que não tem? Logo a inocência é um pressuposto do pecado, mas não é uma imanência do pecado.

O pecado não se estabelece de nenhuma maneira como parte da inocência. Pecado e Inocência são antes contrários e estabelecem uma relação de distinção um com outro. Não é uma relação dialética porque estes conceitos não se relacionam diretamente, quando o pecado está presente a inocência já saiu pela porta contrariada, quando a inocência está presente é porque o pecado é incapaz de ser uma realidade.

Enquanto o pecado se relaciona com a inocência como possibilidade, a ética que se relaciona com o pecado como a condição de sua existência. De alguma maneira é a ética que predica a existência do pecado como uma realidade que deve ser negada. Aqui, no entanto, interessa apenas lembrar que na inocência todas as possibilidades formam esta figura do infinito frente ao qual o indivíduo não sabe muito bem o que fazer, primeiro porque é ignorante e segundo porque é, mesmo que não conscientemente, responsável por sua ação futura²⁵⁸.

Todo o tempo esta relação da inocência com a liberdade é uma relação positiva e negativa, quando a inocência põe a realidade efetiva do pecado anula a possibilidade e quando continua no estado de inocência é positivamente algo que pode durar, permanecer²⁵⁹. Esta permanência no estado de inocência é para

²⁵⁶ Ibidem, p. 32.

²⁵⁷ Ibidem, p. 39.

²⁵⁸ Ibidem, p. 45.

²⁵⁹ Ibidem, p. 39.

Kierkegaard uma subjetivação das condições históricas anteriores a própria história do indivíduo.

Isto se explica da seguinte forma: em sua interioridade o homem não se determinou ainda, e permanece no estado de inocência, antes mesmo de “entrar na história” da humanidade como Adão entrou, ele é uma subjetividade ainda ignorante, mas subjetivamente já vislumbra a sua condição de possibilidade histórica; mas ainda em estado de insciência.

3.1.1 As condições do pecado

O homem na inocência é corpo e alma, infinito e possibilidade do finito e em todo caso isto é uma síntese a ser realizada²⁶⁰. Mas a dialética do homem em Kierkegaard se realiza apenas a partir do salto²⁶¹, da ruptura, não se trata nunca de uma síntese de dois termos que por uma imanência simplesmente estão aí colocados em um terceiro termo.

É preciso romper: quando a liberdade é tratada em relação a história, então a repetição se coloca aí como uma alternativa, ou isto (imanência) ou aquilo (transcendência). Claro que este momento é um momento em que o homem é o laureado de toda a possibilidade enquanto tal, mas ainda não realizou o movimento.

O estado de inocência tem sua primazia na possibilidade sempre viva, sempre possível da permanência. Ao contrário de uma imanência, Kierkegaard nos coloca frente a negação do estado de inocência rompendo-o de maneira sempre transcendente, posto que, como ficou demonstrado, não há necessidade de uma coisa tal. O pecado é posto por uma ruptura em oposição a inocência, desta maneira a inocência se perde²⁶². Mas aqui a ruptura é apenas possibilidade, ainda está a distância de um salto de ser realidade.

²⁶⁰ “L’homme étant lui-même esprit comme synthèse à réaliser, c’est à partir de la nature dialectique de l’homme que le problème est à préciser”. (CLAIR, 1976, p. 173).

²⁶¹ KIERKEGAARD, 2010a, p.35.

²⁶² “Le péché est pose par une rupture, et ce avec quoi il rompt, c’est l’étant d’innocence”. (CLAIR, 1976, p. 175).

As condições do pecado estão sempre aí dadas para a inocência, condições tais estabelecem uma análise necessária, não das condições para o pecado, mas das condições do próprio homem em relação a isto²⁶³. É claro que em Kierkegaard qualquer condição estabelecida para o ato de pecar é uma condição da interioridade, mas o pecado é pressuposto²⁶⁴, ele nunca emana, ele enquanto existência é, o pecado existe, mas ao mesmo tempo não é apenas por sua existência que o pecado se coloca como atualidade: o pecado não é necessário.

A realidade da existência do pecado não é a realidade do pecado em si mesmo, para a ideia de homem em geral. Todo e qualquer homem pode ser pressuposto como uma vez tendo sido inocente, mas não como pecador. A ideia de pecado é individual²⁶⁵. “Quando se deixa a proibição condicionar a queda, eleva-se a proibição a despertar uma *concupiscentia*²⁶⁶”. Ainda “Haveria que conformar-se com a pecaminosidade, suportá-la junto, etc., etc. Não há porque se incomodar: a pecaminosidade não é uma epidemia que se propague como a varíola do gado, e ‘toda a boca seja fechada²⁶⁷’”.

O pecado existe como condição para o pecado, e o pecado por sua vez se pressupõe. Para Kierkegaard, a tarefa da psicologia²⁶⁸ é de investigar estas condições para o pecado ainda neste estado de ignorância. E a ambiguidade psicológica é este momento dialético no homem, mantendo sua relação consigo mesmo e uma vez que este consigo mesmo é corpo e alma, as condições psicológicas deste homem são pois inteiramente ambíguas.

A psicologia trabalha com a subjetividade que tem papel preponderante na filosofia de Kierkegaard, logo a psicologia tem também parte neste tratado sobre a liberdade. As condições do pecado estão ligadas às noções subjetivas. Ainda não há conteúdos de verdade neste estado de inocência, pois o homem sequer se apropriou de si mesmo, quanto mais de qualquer verdade possível. Por um lado, também este

²⁶³ KIERKEGAARD, 2010a, p.44.

²⁶⁴ “Le péché n’est pas déduit, mais se présuppose lui-même”. (CLAIR, 1976, p. 175).

²⁶⁵ KIERKEGAARD, 2010a, p.40.

²⁶⁶ Ibid., p. 44, grifo do autor.

²⁶⁷ Ibidem, p. 41.

²⁶⁸ “A explicação psicológica não deve deixar-se desconversar, mas tem de manter em sua elástica ambiguidade, da qual irrompe a culpa através do salto qualitativo”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 44).

homem é na inocência uma completa interioridade. As condições de verdade são ligadas a subjetividade²⁶⁹, assim também as condições do pecado estão ligadas a esta mesma noção. “Se quisermos considerar as determinações dialéticas da angústia, mostrar-se-á que justamente possui ambiguidade psicológica²⁷⁰”.

Logo que o homem coloca a realidade efetiva do pecado, há uma separação da noção de união entre as figuras do eterno e do finito natural. Não uma separação de fato, o que há de eterno no homem continua nele, mas sua ligação com Deus é modificada, isto será visto mais adiante, o que importa é que no seu estado natural e de inocência, quando o homem existe sem determinação, propicia ainda uma ligação mais pura²⁷¹ com o eterno, aquele do qual se aparta através do pecado.

As condições do pecado, portanto, não podem ser nunca resultado de qualquer vontade que tenha conteúdo de verdade, conteúdo de bem e mal²⁷², muito menos pode ser encarada como uma vontade determinada, de um querer determinado. As condições psicológicas do pecado em relação ao estado de inocência são a insciência e a vontade igualmente insciente. No entanto o homem não deixa de ser homem por ainda não ter se determinado como indivíduo. “Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem²⁷³”. O que importa às condições do pecado é encontrar aí as condições da verdade.

3.2 A pergunta socrática

A questão é formulada pelo ignorante, que nem ao menos sabe o que é que o levou a perguntar²⁷⁴.

²⁶⁹ “A noção calvinista dos efeitos noéticos do pecado sobre a razão humana está muito presente no pensamento de Kierkegaard. Ela está enfaticamente presente, por exemplo, em sua noção de verdade como dependente da apropriação subjetiva”. (GOUVÉA, 2009, p. 217-218).

²⁷⁰ KIERKEGAARD, 2010a, p.46.

²⁷¹ Mais pura não significa aqui mais verdadeira. Só através da liberdade o homem põe a realidade de sua relação com o eterno. Essa realidade para Kierkegaard (através da noção de fé) é a verdade.

²⁷² KIERKEGAARD, 2010a, p. 58.

²⁷³ Ibidem, p. 47.

²⁷⁴ KIERKEGAARD, S.A. **Migalhas Filosóficas**, 2008, p. 25.

Na *Obra Migalhas Filosóficas*²⁷⁵, Kierkegaard põe diante de si a sentença: em que medida é possível conhecer a verdade²⁷⁶? E nesse mesmo contexto, a possibilidade de conhecer a verdade é uma possibilidade da responsabilidade.

Para Kierkegaard, a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento da verdade é socrática, na medida em que Sócrates²⁷⁷ pergunta: como é possível conhecer a virtude²⁷⁸? Para que se possa conhecer alguma coisa, é preciso que essa coisa seja cognoscível. A virtude é conhecimento, o que leva a outra questão: se alguém busca um conhecimento, é porque não o tem²⁷⁹. Se já tem tal conhecimento, não tem necessidade de procurar por ele. O conhecimento só pode ser obtido na medida em que é procurado.

A virtude aqui é encarada como a possibilidade de conhecer a verdade. Nesta fase aquele que procura o conhecimento não é mais o inocente, mas o indivíduo livre na medida em que tem a possibilidade concreta da liberdade. A tese socrática é importante para entender a angústia depois do estado de inocência, na retomada da liberdade.

Assim, como acontece com a verdade, se é possível aprender a verdade, é necessário que ela não esteja presente, é uma busca pela possibilidade. A possibilidade é a não presença. Buscando fugir da tentativa de universalização, Kierkegaard não tenta impor necessidade histórica em suas palavras, mas estabelece essa busca pela verdade (virtude) como algo histórico com valor eterno²⁸⁰.

A grande questão está na busca por um conhecimento que já é conhecido, ou uma busca por algum conhecimento que é desconhecido. Kierkegaard trabalha com a “Proposição Polêmica”, do *Menon*. Por que é necessário procurar a verdade se ela

²⁷⁵ Obra publicada em 1844.

²⁷⁶ KIERKEGAARD, 2008, p. 27.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 28.

²⁷⁸ Por isso, nesta dissertação, há um retorno as condições do pecado, para entender as condições de perguntar pela virtude depois do pecado.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 28.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 5.

está em mim? E se ela não está em mim, como vou procura-la? Como vou impor a mim mesmo a tarefa de buscar o que não conheço?

Sócrates resolve a dificuldade explicando que todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar, de sorte que o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que sabe. A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele²⁸¹.

Com isso, Kierkegaard expõe a questão do conhecimento do mundo por uma anterioridade da alma. A alma assim teria preexistência para Sócrates²⁸². Esse conhecimento da alma é prova de sua imortalidade, a alma estava ali antes, e perdurará depois do homem, do homem enquanto indivíduo histórico. Mas a estrutura desse indivíduo é uma síntese. Não é apenas uma síntese de corpo e alma, para Kierkegaard é uma síntese que traz o indivíduo para uma relação com a infinitude, logo o indivíduo histórico também é essa infinitude. “Sob o ponto de vista socrático, cada homem é para si mesmo centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com o indivíduo, sempre com a mesma humildade e o mesmo orgulho²⁸³”

A pergunta socrática tem validade na questão da verdade? O conhecimento anterior da alma tem um ponto importante: a busca pela verdade não pode servir-se da pergunta socrática simplesmente. Pois recai em um ponto que apenas se resolve, na impossibilidade da verdade, ou de saber se há ou não verdade. O conhecimento anterior da alma não resolve a questão de Kierkegaard, como não resolve para Sócrates, a respeito de *Menon*. “Por esta consideração, vê-se com que lógica maravilhosa Sócrates permaneceu fiel a si mesmo e realizou artisticamente que tinha compreendido²⁸⁴”. Sócrates para Kierkegaard apenas sai da dificuldade teórica sobre a questão da preexistência da alma.

Mas se há um ponto de aproximação entre Sócrates e Kierkegaard, além daquele que ele mesmo (Kierkegaard) diz ser a única coisa em que são iguais, é a

²⁸¹ Ibidem, p. 28.

²⁸² Ibidem, p. 28.

²⁸³ Ibidem, p. 30.

²⁸⁴ Ibidem, p. 28

tomada de consciência, e essa tomada de consciência é realizada pelo indivíduo na história. “Quando foi acusado perante <<a multidão>> chamada a julgá-lo, a ele, que tinha consciência de ser um presente divino ⁽¹⁰⁾, o seu demônio proibiu-lhe defender-se ⁽¹¹⁾ – e como teria sido inconveniente e contraditório fazê-lo²⁸⁵”.

O mais importante para Kierkegaard não é a interioridade daquilo que se busca, ou a própria preexistência, é a tomada de consciência. Para a proposição polêmica, a solução da preexistência da alma não basta, a busca por uma verdade eterna ou histórica não pode ser apenas preexistente. Existe uma busca do indivíduo por sua virtude que extrapola essa preexistência. “O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo (...) aquele instante escondeu-se no eterno²⁸⁶”.

O momento em que o indivíduo toma consciência é posterior, quando percebe ser, de âmbito em Fórum Interno, o conteúdo de sua busca, que a dificuldade começa a ser sanada para Kierkegaard. Mas a tomada de consciência vai ainda mais longe, está além da pergunta de Sócrates, vai além da percepção da interioridade. Sócrates percebe a questão da preexistência.

A preexistência não é um conteúdo da subjetividade, mas é a forma. Aquilo que é anterior ao conteúdo da interioridade é a ideia enquanto tal da preexistência. Quanto a virtude é em si a forma da virtude. Mas adiante Kierkegaard mostra sua solução para essa busca da verdade. Para Kierkegaard aquele que busca a verdade é a não-verdade²⁸⁷.

O perceber esta forma é sempre uma tarefa complicada, pois para aquele que busca a virtude, é possível apenas chegar à forma pelo conteúdo. Em certa medida, encontrar a forma, é antes tomar consciência do conteúdo, “é preciso que o homem que procura não tenha dito a verdade até aquele instante preciso, nem mesmo sob a forma da ignorância²⁸⁸”. A tomada de consciência, como já está bastante claro, é feita por uma consciência individual, e não pela consciência em geral. Não pode haver uma

²⁸⁵ KIERKEGAARD, 2002, p.25.

²⁸⁶ KIERKEGAARD, 2008, p. 32.

²⁸⁷ Ibidem, p. 33.

²⁸⁸ Ibidem, p. 32.

consciência em geral da verdade, toda consciência na tomada de consciência é individual. É por esse respeito que se afirma aqui a preexistência da alma como formalidade que não colabora para a tomada de consciência individual.

A respeito daquilo que é central tanto para Kierkegaard, quanto para Sócrates na tomada de consciência: temos em Kierkegaard ainda um momento posterior, que é o da decisão. A tomada de consciência é a instância que possibilita a ação. Ação que pode ser tanto um ato para fora, em relação ao outro, quanto um ato para dentro, em relação a si mesmo. “(...)o *instante* deve ter uma importância²⁸⁹”. Em Kierkegaard são análises possíveis, a saber:

1. A ação enquanto ação para com o outro, que traz junto da sua proposição a ação em relação a si mesmo.
2. A ação consigo mesmo, que é o momento que precede, acompanha e persiste a ação. O momento enquanto tal da interioridade.

Se com Sócrates há um avanço enorme na concepção da importância da consciência, em Kierkegaard há uma instância para qual sua filosofia aponta o tempo todo. Há a instância da possibilidade²⁹⁰. A possibilidade é a fonte da angústia, e da liberdade que a acompanha. A possibilidade é sua responsabilidade.

A tomada de consciência em Sócrates e em Kierkegaard são o momento no qual há uma aproximação do objeto da busca. Quando há uma tomada de consciência finalmente é possível – possível, nesse sentido para ambos – apontar para o conteúdo (a verdade). A tomada de consciência, como foi dito, não é uma tomada de consciência em geral, mas é o ponto onde (é possível) tomar-se consciência também dessa consciência em geral.

A análise feita por Kierkegaard teoriza a fundamentação da busca pelo conhecimento, pois mostra com ênfase todas as suas nuances estruturais, uma busca pelo conhecimento é uma busca pela verdade em seu âmbito consciente. Tendo como espelho a tomada de consciência, pode ser montado um quadro para ambos da seguinte maneira.

²⁸⁹ Ibidem, p. 50, grifo do autor.

²⁹⁰ KIERKEGAARD, 2010a, p. 46.

Em Sócrates:

1. Disposição do fundamento da busca, que buscar um conhecimento: é um eterno ensinar e aprender.
2. Segundo a proposição polêmica, todo o ensinar e aprender estariam anulados pela própria impossibilidade de se chegar a algum resultado. Sem qualquer outro elemento, cair-se-ia em um paradoxo.
3. A preexistência levanta a condição da anterioridade ao nível do aniquilamento do paradoxo. A preexistência é percebida pela tomada de consciência.

Em Kierkegaard:

1. Analisa a questão da impossibilidade de responder à pergunta socrática.
2. Recebe a tomada de consciência como aquilo com que sua filosofia caminha, para o reencontro da liberdade.
3. A tomada de consciência é o momento estacionário, donde partem as ações, mas apenas como parte do momento da decisão. Em outras palavras, é possível tomar consciência, sem que com isso se decida por qualquer coisa. A consciência uma vez apreendida é a ocasião²⁹¹.

Em resumo, a tomada de consciência em que a ação pode ser identificada, em Kierkegaard, por si mesma não age. É o indivíduo que faz da sua tomada de consciência uma tomada de decisão.

3.2.1 O socratismo e a recaída

Sócrates “sempre foi uma parteira, não porque não tinha o ‘positivo’, mas porque se dava conta de que está relação é a mais alta que um homem pode ter com outro²⁹²”.

²⁹¹ KIERKEGAARD, 2008, p. 32

²⁹² Ibidem, p. 29.

Para Kierkegaard, o que Sócrates fazia era espetacular. O mais esplendido exemplo da relação entre dois homens. Ajudando-os a dar à luz – as suas ideias, a sua consciência – Sócrates estava dando continuidade a um trabalho que por si só constitui uma ideia. Essa ajuda no parto das ideias é um eterno ensinar – aprender.

A respeito do positivo e do negativo, Kierkegaard se refere ao seguinte: o positivo seria a ideia mesma que é “parida”, o negativo é a inferioridade quantitativa. É verdade que Sócrates não tinha todas as ideias, mas a sua ideia de ajudar no nascimento das ideias, sua ação de partejar ideias por si só constituem o objeto de uma relação que é de extrema importância. A maiêutica socrática se apresenta como negativa, mas não é inferior de forma qualitativa, a relação possível onde um indivíduo pode ser, não a ocasião²⁹³, mas parte da ocasião a outro.

É assim que isso se chama em nossa época, quando já se tem o positivo, mais ou menos como se um politeísta pretendesse ridicularizar a negatividade do monoteísta; pois, afinal de contas, o politeísta tem muitos deuses, e o monoteísta só um; os filósofos possuem muitas ideias que valem todas só até certo ponto, Sócrates tem apenas uma, que é universal²⁹⁴.

A ideia positiva de Sócrates, que também é o seu negativo (quantitativamente), é que a contingência é infligida a qualquer ocasião – ocasião oferecida por um ponto de partida que está sempre no tempo. O mestre é essa inconsistência temporal²⁹⁵. Esse mestre é contingência e ocasião. Se no *O Conceito de Angústia* nenhum homem peca se não por si mesmo, na busca pela verdade o homem pode ter o mestre como ocasião, mas se assim escolher. Aqui também é momento de reconhecer no indivíduo a responsabilidade.

É uma ilusão pensar em um mestre que ensine a um aluno alguma coisa de outro modo. Fora da concepção de sua profunda contingência, o mestre não oferece nada, mas apenas retira. Sócrates em sua delicadeza na questão do que é contingente e de como pode se dar a relação entre os homens, tinha em conta uma a

²⁹³ Ibidem, p. 33.

²⁹⁴ Ibidem, p. 28.

²⁹⁵ Ibidem, p. 33-34.

ferramenta da linguagem, nesse sentido ele tinha aí o mais alto da relação entre os homens: a comunicação. “Se o mestre deve ser a ocasião que faz o aprendiz lembrar-se, (...) o mestre aqui (...)”²⁹⁶ é para ele, “(...) a ocasião de lembrar-se (...) de que ele é a não-verdade”²⁹⁷.

Nesse sentido, os diálogos que Sócrates trava com os outros, de maneira significativa são, em si, universais. Se pondo como contingente e trabalhando essa questão, Sócrates revela seu caráter filosófico mais aparente e, no entanto mais real, seu caráter de dar ao homem, ao outro, ao interlocutor, a responsabilidade²⁹⁸. Isso também importa a Kierkegaard, centralmente.

Não é a responsabilidade no sentido que se usa em alguma filosofia política contemporânea, mas responsabilidade no sentido de – aquele homem – ser responsável por parir sua própria ideia. “Aquele, porém, que dá ao aprendiz não só a verdade, mas também junto com ela a condição, não é um mestre”²⁹⁹. Em Sócrates, o homem só pare a ideia tendo condição de tirar as consequências dela. Nesse sentido, Sócrates é um excelente ajudante, pois sempre mostra problemas possíveis para a proposição apresentada por seu interlocutor.

Sócrates se torna um mestre formal da linguagem filosófica da verdade, através da maiêutica. “Todo ensinamento repousa no fato de que a condição, em última análise, está presente”³⁰⁰, a condição deve estar presente e antes de mais nada “(...) caso contrário, seria necessário que o mestre não transformasse, mas recriasse o aprendiz, antes de começar a ensinar-lhe”³⁰¹.

Os problemas que Sócrates encontra são sempre dados a partir da imprecisão dos termos, quando o interlocutor de Sócrates fala, e não toma cuidado suficiente em suas proposições ou até mesmo desconhece o sentido de algumas das palavras usadas. Mas a questão é da busca por aprender a verdade. E como já foi dito, aprender é também ensinar, na medida em que o mestre é contingente. Quem aprende de alguma maneira instrui a si mesmo, e assim afetiva a relação com o

²⁹⁶ Ibidem, p. 33.

²⁹⁷ Ibidem, p. 33.

²⁹⁸ Ibidem, p. 34.

²⁹⁹ Ibidem, p. 34.

³⁰⁰ Ibidem, p. 34.

³⁰¹ Ibidem, p. 34.

mestre, embora de ocasião, mas existente, o que não pode ser absolutizado – o mestre – tão pouco pode ser desprezado.

Desprezar o mestre é desprezar a relação sem a qual toda a relação mesma estaria anulada. Reconhecer o aprendizado (também o ensinar) possibilita ao homem aquilo que lhe é inerente: a dialética das relações. Uma parte importante dessa dialética das relações é dada pela relação consigo próprio. Do Indivíduo com ele mesmo. De maneira geral, em Kierkegaard, a relação, de alguma maneira que não pode ser delimitada aqui, pela discussão que requer, vem sempre da relação do indivíduo consigo mesmo³⁰².

Falando no caso do mestre como contingência, é importante que seja analisada a relação do indivíduo com a figura do outro, para que seja, em alguma medida determinado o que Kierkegaard quer de Sócrates, é o caso do conceito de amor sem predileção³⁰³. Não se pode ensinar a verdade, nem ensinar a consciência. É uma apreensão individual. Não é possível, para o homem livre, que ele não se debata com a questão da verdade. Da possibilidade da verdade vem essa angústia do gênio.

3.3 O gênio

A angústia do pagão tem no destino seu objeto, seu nada. Ele não pode entrar numa relação com o destino, pois, assim como neste mesmo instante o destino é o necessário, no instante seguinte é o contingente³⁰⁴.

O destino do pagão é o destino histórico, do nada contingente. É isto que Kierkegaard diz ao falar dessa angústia pagã: o destino é o objetivo e é nada por sua contingência. Não pode haver destino onde há pura contingência. Lembrando a ideia de herói (que escolhe seu destino) Kierkegaard põe a liberdade como única relação possível com o destino. Mas o pagão não é livre, segundo Kierkegaard: “O destino pode significar coisas exatamente opostas, dado que ele é unidade de necessidade e

³⁰² Ibidem, p. 35.

³⁰³ KIERKEGAARD, 2012a, p. 63.

³⁰⁴ KIERKEGAARD, 2010a, p. 105.

contingência³⁰⁵". Se o destino do pagão é galgado na contingência, ele tem como objeto o nada, ou seja, seu futuro não tem objetividade possível.

Essa oposição do significado de destino, no paganismo, levanta a necessidade de falar de uma exposição de ideias parecidas, a ideia em questão é a do desespero, com sua duplicidade: essa dualidade já inúmeras vezes demonstrada de finito e infinito³⁰⁶. Kierkegaard elabora uma ideia de inadequação do sujeito na história: sua parte contingente (o corpo) pode achar lugar na história, mas o que mais importa ao homem, sua interioridade³⁰⁷ já não tem lugar no caos histórico, na sua profunda contradição.

O que angustia o pagão é a necessidade de realizar essa síntese e a impossibilidade de fazer qualquer movimento que possa ajudá-lo, o pagão para Kierkegaard está sem saída se espera no destino. Isto é dito porque o pagão enquanto pagão não pode dar um salto de fé em direção a Deus, necessário para a realização do movimento de concretude dessa necessidade de infinitude "o que não se pode fazer senão contando com Deus³⁰⁸".

Se por um lado o cristão (aquele que se torna cristão) tem ainda apoio para seus problemas interiores, podemos concluir que o pagão não tem esse apoio e não pode ter, vistas a impossibilidade de alcançar em sua condição pagã o horizonte da fé cristã. Isso porque a condição propriamente histórica (única da qual faz parte) é pura contingência. Se por um lado é seu destino, por outro lado esse destino é puramente contingente que o desampara e de sua condição, assim, a angústia se torna uma doença mortal, o desespero³⁰⁹.

³⁰⁵ Ibidem, p. 104.

³⁰⁶ KIERKEGAARD, 1979, p. 208.

³⁰⁷ "When Kierkegaard speaks of the *inwardness* of subjectivity, he is in no way referring to introspective reflection on own mental and emotional states, for this would merely be the mode of detached contemplation. Instead he is referring to *active involvement*, manifested by passionate self-commitment to one's innermost moral or spiritual commitments". (WATTS, Michael. **Kierkegaard**, 2003, p.83, grifo do autor).

³⁰⁸ KIERKEGAARD, 1979, p. 208.

³⁰⁹ "Mas uma doença mortal, em sentido rigoroso, quer dizer um mal que termina na morte e onde a morte é a última coisa. Precisamente isto é desespero". (KIERKEGAARD, 1978, p.280).

O eu é a síntese consciente de infinito e de finito em relação com ela própria, o que não se pode fazer senão contando com Deus³¹⁰. Mas tornar-se si próprio, é tornar-se concreto, coisa irrealizável no finito ou no infinito, visto o concreto em questão ser uma síntese³¹¹.

A imagem do desespero é a imagem da morte como última fronteira, uma espécie de finalidade. Se o destino do pagão é morrer, visto que não acredita no sentido cristão em Deus, só lhe resta a morte e no sentido do conceito de desespero é a última instância desse pensamento: que o destino é a morte, e a morte como destino é precisamente desespero.

O pagão de que fala Kierkegaard é o pagão da figura grega, a relação dialética do grego com a figura do destino é muito interessante porque segundo Kierkegaard “O eterno dos gregos situa-se lá atrás, como um passado em que só se entra recuando³¹²”. Isso porque os gregos têm a figura do eterno em suas divindades e elas nunca são seu destino, mas apenas uma explicação rasa da existência, porque para os gregos não há o instante³¹³, categoria muito importante para Kierkegaard. O instante visto do ponto de vista da filosofia de Kierkegaard é atualidade, e “Não havendo instante, o eterno aparece lá atrás como passado³¹⁴”.

Não há então instante para o grego que situa seu *telos* em uma moral retrógada, ela se volta ao passado para buscar seu princípio de eternidade, o que gera aí uma impossibilidade filosófica: não se pode buscar o instante no passado quando ele não tem nem passado, nem futuro. “O instante designa o presente como um tal que não tem pretérito nem futuro (...)”³¹⁵.

³¹⁰ “No possível tem o crente o eterno e o seguro antídoto do desespero; porque Deus *pode* a todo instante. É essa a saúde da fé, que resolve as contradições”. (KIERKEGAARD, 1979, p.214, grifo do autor). É por essa segurança que mesmo com a síntese estabelecida por uma contradição o homem que crê pode se reconciliar consigo mesmo, pode fugir do desespero.

³¹¹ Ibidem, p. 208.

³¹² KIERKEGAARD, 2010a, p. 97.

³¹³ Ibidem, p. 94.

³¹⁴ Ibidem, p. 97.

³¹⁵ Ibidem, p. 94.

Para haver instante é antes necessário que haja o eterno, a categoria de eternidade é uma categoria da atualidade³¹⁶, tão necessária para o desdobramento da liberdade, pois reside aí o instante da responsabilidade que é o instante em que o indivíduo faz suas escolhas. “O eterno significa igualmente o presente, que não possui nenhum passado e nenhum futuro, e esta é a perfeição do eterno³¹⁷”.

É preciso sempre atualidade, pois na atualidade reside no que é necessário à liberdade dos indivíduos: o instante e a concretude da síntese. “Aquilo que denominamos o instante, Platão chama o súbito³¹⁸”, mas de nada adianta esse súbito se os gregos têm no passado o lugar reservado à eternidade. É possível concluir com base na filosofia de Kierkegaard que nenhuma eternidade pode residir no passado, esta ideia de eterno como passado abole a possibilidade do instante.

Abolir o instante é abolir a liberdade porque “O tempo é, portanto, a sucessão infinita, a vida que apenas está no tempo e só pertence ao tempo não tem nenhum presente³¹⁹”, não tendo instante não alcança nunca a eternidade caindo assim no desespero que é a doença mortal.

O problema filosófico de maior amplitude, no entanto, é o do destino que passa por uma reviravolta extrema: se para o pagão a fronteira final é a morte, e se o é porque não há na ideia de que o pagão faz da vida nenhuma eternidade fora do passado, então o desespero é a morte. Mas Kierkegaard não se detém aí, ele lança mão do desdobramento do desespero no interior do indivíduo que se desespera desta maneira, como segue, a impossibilidade de morrer é ir ainda mais fundo no desespero.

No entanto, noutra sentido mais categórico ainda o desespero é a doença mortal. Pois longe de se morrer desta morte, falando-se literalmente ou de que esse mal termine com a morte física, sua tortura, ao contrário, consiste em não poder morrer³²⁰.

³¹⁶ Ibidem, p. 94.

³¹⁷ Ibidem, p. 94.

³¹⁸ Ibidem, p. 95.

³¹⁹ Ibidem, p. 94.

³²⁰ KIERKEGAARD, 1978, p.280.

Afundado no desespero o pagão não tem como sair sem transcender sua ideia primeira, da não atualidade do eterno. O desespero mina completamente a liberdade do indivíduo, embora ele chegue até ela justamente por sua condição: o homem está sempre diante da possibilidade da liberdade³²¹.

A relação entre esse desespero e a angústia fica clara apenas se vista do ângulo da necessidade e da contingência³²². O eterno é o necessário, mas se perde na esfera exterior, na história, a contingência é necessária, mas se perde na ideia de uma eternidade que não seja atual. Ou seja, essa relação dialética entre necessidade e contingência só se dá com seus termos postos ao mesmo tempo, este tempo é a atualidade e sua concretude é como ficou demonstrado o conceito de instante que Kierkegaard usa para delimitar o horizonte teórico do homem grego. “Destino pode significar coisas exatamente opostas, dado que ele é unidade de necessidade e contingência³²³”.

Em teoria o grego só pode frente a sua liberdade se angustiar, já que nunca alcança a atualidade entre necessidade e contingência. Mas como indivíduo, por outro lado, ele pode sempre saltar no abismo³²⁴. E essa angústia em seu desdobramento final só pode se transformar em desespero, em uma doença mortal, ainda mais mortal que a morte física, dado que nem mesmo se pode morrer.

Perder o horizonte da atualidade é perder a possibilidade de uma liberdade consciente. Porque livre, de alguma maneira somos todos, mas nem todos nos movimentamos ao encontro da nossa liberdade. Esse conceito é dialético no sentido em que é por nossa liberdade que passamos de um estado a outro³²⁵, que damos o salto, que chegamos ao instante e é por essa mesma liberdade que somos expulsos

³²¹ KIERKEGAARD, 2010a, p.164.

³²² Ibidem, p. 104.

³²³ Ibidem, p. 104.

³²⁴ Nesse sentido Valls vai dizer em sua análise do sentido de salto na introdução às *Migalhas Filosóficas* “ (É daí que provém a idéia do ‘salto’, ou ‘salto mortale’(...)). (VALLS, 2008, p.14). E ainda “Como é possível que sobre a probabilidade histórica, que é o máximo alcançável nas verdades de fato, fundamentemos nossa relação com a divindade, com a eternidade? (...)”. (VALL, 2008, p.14).

³²⁵ “A história da vida individual progride num movimento que vai de estado a estado”. (KIERKEGAARD, 2010a, p.120).

do paraíso, que caímos no desespero. “A liberdade é infinita e aparece do nada³²⁶”, porque a liberdade é atualidade, a liberdade é na filosofia grega o súbito, e o súbito-atualidade é a concretude da liberdade.

O gênio propriamente como essa figura da possibilidade do desespero, da descrença, do ceticismo³²⁷ é a figura estética em que Kierkegaard demonstra onde vai ainda mais fundo o desespero. Mais fundo ainda que a impossibilidade de morrer do homem grego.

Da angústia ao desespero, em relação a história da liberdade temos outra vez o demoníaco³²⁸. O demoníaco é o estado hermético³²⁹ que na história tolhe a liberdade. Isso porque esse hermetismo se associa à condição de não poder escolher sair do desespero. O indivíduo está tão imerso em profundo desespero que não consegue sair dele, está hermético. “No demoníaco, a relação está invertida. A liberdade posta como não liberdade; pois a liberdade está perdida³³⁰”.

Na busca da liberdade o indivíduo em Kierkegaard se depara com esse obstáculo, o desespero, aquele que se desespera de tal maneira encontra o demoníaco como estado histórico, em seu hermetismo dialético está em dificuldades. A liberdade na esfera histórica é agora uma não liberdade e é patente “(...) que a não liberdade justamente faz de si mesma uma prisioneira³³¹”.

Justamente porque não é amparado pelo Estado, o indivíduo em Kierkegaard está em confronto direto com a responsabilidade de si mesmo. O demoníaco é, por um lado a não liberdade, mas como a relação em Kierkegaard é sempre dialética, esse profundo desespero hermético pode esconder ainda um traço de genialidade. O indivíduo que está no estado demoníaco pode ser também encarado como gênio (que

³²⁶ KIERKEGAARD, 2010a, p.120.

³²⁷ “A dúvida é a essência da idealidade do mundo esteta. Portanto, é desagregadora da realidade”. (GRAMMONT, 2003, p.46).

³²⁸ “O demoníaco caracteriza certos indivíduos que se diferenciam dos outros. Esses “outros” formam a massa indistinta que se pressupõe quando Johannes fala do ‘geral’”. (GRAMMONT, 2003, p.51).

³²⁹ “O demoníaco é o *hermeticamente fechado* e o *involuntariamente revelado*”. (KIERKEGAARD, 2010a, p.131, grifo do autor).

³³⁰ KIERKEGAARD, 2010a, p. 131.

³³¹ Ibidem, p. 132.

guarda traços de superioridade) e é isso que interessa aqui. Pois esse gênio tem duas faces, e uma delas é a religiosa³³².

3.4 O gênio religioso

“A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias³³³”. A possibilidade é a representação da angústia e da condição de liberdade. O único que observa esse caminho, o da possibilidade, é o gênio religioso. No sentido mais amplo, a diferença entre o gênio religioso e o pagão é a condição de ter também como possibilidade não apenas a categoria vazia, virtual, de que tudo é possível, mas, sobretudo, de ter uma possibilidade não contingente: a eternidade.

O espírito é a primeira descoberta que o indivíduo faz em direção a sua condição, assim também o faz o gênio (tanto o pagão, quanto o religioso).

Determinado como sem espírito, transforma-se o homem numa máquina falante, e não há nada que impeça que ele possa aprender de cor tão bem uma cantinela filosófica quanto uma confissão de fé e um recitativo político³³⁴.

A não espiritualidade deixa o homem sempre em uma condição de virtualidade, tanto com sua liberdade, quanto com sua condição de existência. É por isso que para o pagão essa condição de virtualidade se dissipa na imagem do destino e se acentua na contingência dos acontecimentos. O espírito concreto na alma do gênio religioso, em certa medida, partindo de sua fé a certeza da não virtualidade do eterno. De sua essencialidade. O eterno para o gênio religioso é uma realidade.

³³² “Aparentemente, o demoníaco está associado ao estágio estético, mas como um estado de espírito, voluntário ou não, que torna o indivíduo capaz de dar o salto para o infinito, ainda que este salto possa ou não se realizar. O demoníaco é como que um estado anterior ao divino, sem que necessariamente o proceda. No demoníaco, o indivíduo está em posição de superioridade e/ou isolamento em relação a todos os outros. A razão pode ser de natureza voluntária ou involuntária, como quando o demoníaco se manifesta”. (GRAMMONT, 2003, p.51).

³³³ KIERKEGAARD, 2010a, p. 164.

³³⁴ Ibidem, p. 102.

O gênio religioso, dentro da história, está perdido assim como o gênio pagão na contingência, mas logo que se coloca na condição não virtual, na condição real de sua possibilidade essencial de eternidade ele se angústia com a possibilidade. “Na a-espiritualidade não há nenhuma angústia, para tanto é por demais feliz, é por demais contente, por demais carente de espírito³³⁵.”

É na descoberta da possibilidade real da eternidade que o gênio religioso se angustia verdadeiramente. Nisso ele tem a sua intencionalidade totalmente voltada para esse eterno, o que ele deseja. Mas tanto o gênio pagão, quanto o gênio religioso se deparam com a angústia. Apenas o gênio religioso, por sua vez, se depara com o pecado. “Costuma-se geralmente dizer que o paganismo jaz no pecado, porém seria talvez mais justo afirmar que ele reside na angústia³³⁶”. O pecado é uma categoria do gênio religioso. É na categoria de pecado que o gênio religioso pode sucumbir.

Se, por um lado este trabalho busca uma noção de ética fundamentada na interioridade e na relação com o outro, por outro lado, a primeira tarefa é entender, como a possibilidade é a própria liberdade explicitada de maneira formal. “(...) aquele que, em verdade, foi educado pela possibilidade entendeu aquela que o apavora tão bem quanto aquela que lhe sorri³³⁷”. A possibilidade é a perdição do pagão, e de qualquer homem na história, mas é antes a perdição não virtual do gênio religioso.

“Mas para que o indivíduo venha a ser formado assim tão absolutamente e infinitamente pela possibilidade, ele precisa ser honesto frente a possibilidade e ter fé³³⁸”. Isso só comporta a figura do gênio religioso, porque o pagão, mesmo em sua genialidade não pode esperar com coragem se não pelo destino. Por sua vez o gênio religioso tem a fé, o que o coloca em relação verdadeira com o pecado. “Ele só teme a culpa, pois ela é a única coisa que pode roubar-lhe a liberdade³³⁹”.

³³⁵ Ibidem, p. 102.

³³⁶ Ibidem, p. 104.

³³⁷ Ibidem, p. 164.

³³⁸ Ibidem, p. 165.

³³⁹ Ibidem, p. 116.

Kierkegaard elabora, do indivíduo consigo mesmo, uma possibilidade histórica ao problema da interioridade que sucumbe ao exterior, de onde provém o cerne do desespero humano:

Quem não deseja afundar-se na miséria da finitude é compelido a, no sentido mais profundo, atirar-se para a infinitude. Uma orientação provisória é uma analogia à formação na possibilidade, e uma tal orientação tampouco pode ter lugar fora da possibilidade³⁴⁰.

É dentro da história que o homem encontra seu primeiro sentido individual, mas é daqui que partirá a doutrina do amor, como Kierkegaard entendeu a constituição humana. Para ele “toda vida humana tem uma disposição religiosa³⁴¹”. Embora, possa parecer alguma estratégia doutrinária onde Kierkegaard eleva o sentido religioso: aquele que se entende na dogmática por religiosidade, o que Kierkegaard busca em sua medida é a consciência da infinitude que constitui o homem.

O gênio religioso é aquele homem, indivíduo, que através da sua interioridade encontra um sentido externo e essencialmente eterno, que abre mão da condição de virtualidade do destino para se responsabilizar por seu próprio dever.

“Observamos agora um gênio religioso, isto é, um gênio que deseja parar em sua imediatidade³⁴²”. O gênio religioso é aquele que observa a esfera religiosa da vida humana, ele encontra uma saída interior e exterior para a dicotomia alma-corpo, finito-infinito. Esse indivíduo, uma vez tomando consciência dessa esfera dá os próximos passos ao encontro de sua liberdade.

A esfera religiosa, não como doutrina, mas como reconhecimento do espírito não pode ser negada. “Querer negá-la significa deixar que tudo se confunda e abolir os conceitos de indivíduo, gênero e imortalidade³⁴³”. O homem é espírito desde sua

³⁴⁰ Ibidem, p. 169.

³⁴¹ Ibidem, p. 112.

³⁴² KIERKEGAARD, 2012a, p. 115.

³⁴³ Ibidem, p. 112.

condição de pura ignorância, agora, depois de cruzar o caminho da autoconsciência, da interioridade, o homem, indivíduo determinado, consciente de seu espírito tem condições de ética, uma ética verdadeira: O TU DEVES de Kierkegaard, que é um TU DEVES amar, reconhecer e principalmente interromper a corruptibilidade humana.

3.5 TU DEVES como liberdade

“Prometer é honesto, mas o difícil é cumprir”, diz o provérbio; porém, com que direito? Pois decerto é evidente que o honesto é o cumprir, e nisso o provérbio pode ter razão, que o cumprir é o honesto e ao mesmo tempo o difícil. Mas o que resta então do prometer? Afinal o provérbio não diz nada sobre a questão anterior, sobre o que é isso; talvez prometer valha menos do que nada; talvez o provérbio queira advertir para que abstenhamos disto(...) ³⁴⁴.

No capítulo *O AMOR É O PLENO CUMPRIMENTO DA LEI* do livro *As Obras do Amor*, Kierkegaard radicaliza sua noção de liberdade integrando-a à noção mais profunda de subjetividade. Isso se deve ao Amor, conceito chave em sua filosofia por trazer uma solução para o problema da moralidade. É possível ser moral, e é possível porque para Kierkegaard “o amor é o pleno cumprimento da lei” ³⁴⁵.

O Amor é visto como uma possibilidade real para o homem ³⁴⁶. Kierkegaard não deixa escapar sua chance de mostrar uma via concreta para o cumprimento da lei, o TU DEVES. É oportuno lembrar que uma total conformação da ação com a ideia é um pouco difícil de conseguir, no sentido em que em Kant nenhum homem vai ser totalmente moral, mas com o dever de amar o próximo a ação está apontando para um caminho novo. O da real conformação da ideia com a forma que a ética assume.

O amor é assumir a tarefa de forma mais profunda ³⁴⁷, é saber que há uma tarefa, a tarefa por sua vez é aceita como dignidade do indivíduo, algo que deve ser

³⁴⁴ Ibidem, p. 114.

³⁴⁵ Ibidem, p. 119.

³⁴⁶ Ibidem, p. 119.

³⁴⁷ Ibidem, p. 119.

feito e considerado por vontade livre, mesmo que a ação em si não seja um critério de vontade. Ou seja, o indivíduo cumpre sua tarefa, não porque deseja um bem para si mesmo, mas o bem que ele deseja é o cumprimento da tarefa em questão³⁴⁸.

Portanto, se alguém perguntar o que é o amor, Paulo responderá que ele é o pleno cumprimento da lei, e no mesmo instante, com esta resposta, fica impedida qualquer questão adicional. Pois a lei, aí, já é uma questão bem vasta, mas cumprir a lei – sim, tu mesmo o percebes que quando se trata de atingir isso, não há tempo a perder³⁴⁹.

O amor é o pleno cumprimento porque é possibilidade moral, e possibilidade de uma moral transcendente. O que isto quer dizer? Quer dizer que o amor é transcendente no sentido em que possibilita essa ligação com a eternidade³⁵⁰. Uma ligação que favorece o indivíduo em sua busca pela liberdade. Em que sentido se pode dizer isso? É no sentido mais próximo da execução da tarefa, Kierkegaard deixa claro com sua ideia de que aquele indivíduo que se ocupa com o cumprimento desta lei (do amor) não está de forma alguma atarefado, apenas toma para si sua dignidade. Pois para ele “Ser atarefado significa: repartido e disperso³⁵¹”, estar atarefado é objeto da ocupação.

Mas a tarefa daquele que se ocupa do amor não pode ser repartida e dispersa, deve ser uma união de sua força e de sua ação, e deve trazer ainda o indivíduo para a interioridade. Segundo Kierkegaard “ocupar-se com tudo o que é múltiplo, no qual justamente é impossível para o homem estar *integralmente*, integralmente no conjunto (...). Estar atarefado significa: repartido e disperso(...)”³⁵².

Quanto maior for a historicidade da tarefa, sem sentido eterno, maior será a ocupação do indivíduo nesse cumprir a tarefa. O amor é o pleno cumprimento da lei,

³⁴⁸ Ibidem, p. 119.

³⁴⁹ Ibidem, p. 119.

³⁵⁰ Ibidem, p. 122.

³⁵¹ Ibidem, p. 122.

³⁵² Ibidem, p. 122, grifo do autor.

mas não é uma tarefa que ocupa³⁵³. Segundo a filosofia de Kierkegaard essa tarefa é eterna e essa eternidade não ocupa aquele que a cumpre, pelo contrário. Quem cumpre a tarefa nunca está disperso e repartido em sua dignidade, naquilo que ele representa, em seu significado.

“Aquele que, portanto, realmente se ocupa com o eterno, jamais é atarefado³⁵⁴”, quando Kierkegaard diz que o indivíduo está repartido e disperso em sua tarefa – que não é uma tarefa de amor – podemos interpretar da seguinte forma: aquele que se ocupa do eterno tem em si uma conformação entre sua finitude e infinidade. Essa conformação traz uma reconciliação entre seu estado de indivíduo finito e infinito com sua realidade – histórica e eterna – que está dentro e fora da história, levando em consideração que o eterno no homem é também atualidade.

Para que faça sentido a tese do reencontro da liberdade, essa tarefa do amor precisa buscar a verdade³⁵⁵. Sim, porque a tomada de consciência é parte do caminho até aqui, e no amor também se busca a verdade. E a verdade é a própria tarefa nesse caso³⁵⁶. Segue a passagem estudada:

Quantos não perguntaram o que é a verdade, no fundo esperando que teriam muitas delongas antes que a verdade lhes chegasse bem próximo e no mesmo instante houvesse de determinar o que, neste preciso momento, eles tinham o dever de fazer³⁵⁷.

A dúvida é sobre o que consiste a tarefa, e a tarefa do amor consiste no cumprimento da própria tarefa³⁵⁸. O que Kierkegaard vai fazer a partir de então é discutir com a ideia de amor, e essa ideia de amor é a ideia do amor cristão. Não de um cristianismo, mas na figura de Cristo diretamente. Porque o amor representado na

³⁵³ Ibidem, p. 70.

³⁵⁴ Ibidem, p. 122.

³⁵⁵ Ibidem, p. 119.

³⁵⁶ Ibidem, p. 70.

³⁵⁷ Ibidem, p. 120.

³⁵⁸ Ibidem, p. 119.

figura de Cristo é um TU DEVES, e esse dever consiste já em toda a tarefa. *“Pois é o amor cristão que descobre e sabe que o próximo existe e – o que no mesmo – que cada um é o próximo³⁵⁹”*.

Segundo o que se propõe aqui “Cristo não veio para abolir a lei, mas sim para levá-la à perfeição, de modo que a partir daí ela está presente no seu acabamento³⁶⁰”, a lei é seu próprio cumprimento. Por isso uma lei do amor difere tanto de uma lei jurídica, não é o conteúdo da tarefa propriamente dita, o amor por si mesmo é a forma e conteúdo da tarefa. Amar é neste caso interpretado como ação, e a ação visa um único fim, a própria ação. “(...) o Cristianismo destronou o amor natural e a amizade, o amor nascido do instinto e da inclinação, e a predileção, para colocar no seu lugar o amor espiritual, o amor ao próximo(...)³⁶¹”.

Temos o dever de amar, e esse dever de amar é o próprio cumprimento da lei. Cristo leva o amor à perfeição conformando o conteúdo do amor à sua forma³⁶². Enquanto tarefa eterna, nenhum homem que se ocupa dela estará disperso e repartido, então não estará realmente ocupado. O indivíduo que se ocupa dessa tarefa está se reconciliando com seu dever³⁶³.

O amor de Cristo é em si mesmo confirmação da tese da reconciliação do indivíduo consigo mesmo, assim como esse indivíduo é finito e infinito, o próprio amor de Cristo representa isto³⁶⁴. Quando Kierkegaard aborda o amor de Cristo, como o amor que é praticado pelo próprio Cristo, ele nos diz: “e por sua vez entre os discípulos seu amor não fazia diferenças, pois seu amor divino-humano era precisamente igual para todos³⁶⁵”.

³⁵⁹ Ibidem, p. 63, grifo do autor.

³⁶⁰ Ibidem, p. 123.

³⁶¹ Ibidem, p. 63.

³⁶² Ibidem, p. 124.

³⁶³ Ibidem, p. 77.

³⁶⁴ Ibidem, p. 77.

³⁶⁵ Ibidem, p. 124.

Esse é o amor da tarefa, um amor também possível de ser praticado pelos indivíduos, porque todos os homens são finitos e infinitos, sua síntese se dá no eu, mas também através do amor reconciliador. É sem dúvidas a prática da tarefa do amor, o próprio cumprimento da lei, uma lei renovada, que está além da norma jurídica, e por estar além dessa norma jurídica, está também para além da história. A norma jurídica é apenas temporal, enquanto que o amor é transcendente.

A reconciliação é importante, porque uma tal reconciliação não abre espaço para a contradição da dispersão como foi mencionado acima. A vida de Cristo³⁶⁶ foi amor em plenitude, completa conciliação da ação do amor com o próprio amor. “Deste modo, ele era o pleno cumprimento da lei³⁶⁷”. Em relação ao conceito de angústia demonstrado por Kierkegaard, a reconciliação é formadora, a reconciliação é um momento posterior à possibilidade.

Aqui há o reencontro da liberdade. Não se trata mais de falar de uma liberdade apenas da possibilidade, mas do contato com essa possibilidade de modo que transcende apenas a mera possibilidade. A liberdade que pode ser encarada como realmente realizada conscientemente. “O amor ao próximo é amor entre dois seres eternamente determinados como espírito cada um para si(...)”³⁶⁸.

Esse momento da reconciliação consciente pode ser chamado de fé. O que Kierkegaard sabe sobre fé, ele anuncia como alguma coisa capturada de Hegel. “Por fé compreendo aqui o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretissimamente chama de a certeza interior que antecipa a infinitude”³⁶⁹.

No que se sustenta o ponto em que se diz que: aquilo que chamamos fé é um momento da tomada de consciência. Isto se dá dessa maneira no caminho escolhido, na condição de um processo onde o homem precisa tomar consciência de sua condição e se reconciliar com ela através do amor. O amor é a possibilidade do cumprimento total da lei, que ultrapassa a norma meramente jurídica, mas que por seu lado também se dá na história e tem nessa norma jurídica um ponto de apoio que

³⁶⁶ Ibidem, p. 124.

³⁶⁷ Ibidem, p. 124.

³⁶⁸ Ibidem, p. 77.

³⁶⁹ KIERKEGAARD, 2010a, p.165.

é a própria definição de ética e moral. “Justamente porque o crístico é o verdadeiro ético(...)”³⁷⁰.

A reconciliação no sentido da busca pela liberdade é o que vai guiar os indivíduos para essa certeza interior. A reconciliação não tem relação com a racionalidade de maneira geral, mas a tomada de consciência é importante enquanto racionalidade, o indivíduo está seguindo o caminho da busca pela verdade. “O amor é questão de consciência³⁷¹”. É através do amor que o homem está reconciliado, não como Cristo, que foi em si mesmo foi pleno em sua existência, mas na possibilidade dessa reconciliação³⁷² e plenitude.

A) A liberdade histórica infinita

Este é o momento de entender a liberdade como a ação e a finalidade da reconciliação e da tomada de consciência. A angústia importa como condição da realidade histórica, e como conceito para entender esse processo porque está no final do processo – e porque a angústia já estava lá desde o estado de inocência – nas condições da reconciliação. A reconciliação como vimos, é a reconciliação de uma tarefa (o amor), que deve ser praticada na história, porque devemos amar o próximo³⁷³, e ao mesmo tempo uma tarefa eterna, pois é para fé que se dirige o esforço e mais propriamente para transcendência da norma jurídica.

A história (realidade do indivíduo) se concilia para ele em sua tarefa, que é eterna, mas o próximo que ele ama é seu próximo na história. A tomada de consciência é ação formadora da angústia. A angústia é, como já vimos no capítulo anterior, “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade³⁷⁴”, mas essa possibilidade da possibilidade é no momento da reconciliação e da tomada de consciência a possibilidade real da liberdade.

³⁷⁰ KIERKEGAARD, 2012a, p. 70.

³⁷¹ Ibidem, p. 161.

³⁷² Ibidem, p. 124.

³⁷³ Ibidem, p. 63.

³⁷⁴ KIERKEGAARD, 2010a, p.45.

Para essa tomada de consciência, a angústia ainda traça seu papel, “na possibilidade tudo é igualmente possível, e aquele que, em verdade, foi educado na possibilidade entendeu aquela que apavora tão bem quanto aquela que lhe sorri³⁷⁵”. Kierkegaard usa essas palavras para de uma vez por todas abrir mão da condição histórica do destino. A angústia como formadora na possibilidade é a que responsabiliza os indivíduos por suas ações (sua própria história), não há nenhum significado real histórico para o destino.

“O destino é então o nada da angústia³⁷⁶”, o destino é em questão “unidade de necessidade e contingência³⁷⁷”, ou seja, no sentido de liberdade nenhum destino é determinado. A única maneira pela qual a angústia sai de sua neutralidade (como foi tratado no capítulo primeiro) e passa a uma alternativa de reconciliação do indivíduo em sua relação de síntese é assumindo a condição de sua contingência.

Pode-se concluir que aquele que não percebe a possibilidade como possibilidade cai em um fatalismo cego, que ao mesmo tempo é possibilidade. O indivíduo nesse ponto ainda não tomou consciência da angústia como possibilidade. “Isso se exprime de modo engenhoso quando diz que o destino é cego, pois quem avança cegamente, tanto anda necessariamente como casualmente³⁷⁸”.

Abrir mão desse fatalismo do destino, no sentido do paganismo grego³⁷⁹, onde o destino é uma fatalidade é trazer para a angústia a possibilidade da consciência da possibilidade. O pagão “não pode entrar numa relação com o destino, pois, assim como nesse mesmo instante o destino é necessário, no instante seguinte é contingente³⁸⁰”. O amor, no sentido do amor professado por Cristo é uma alternativa filosófica ou problema da necessidade e contingência do destino no sentido em que a angústia deixa de ser nada, o que para o pagão continua sendo um nada na história,

³⁷⁵ Ibidem, p. 164.

³⁷⁶ Ibidem, p. 104.

³⁷⁷ Ibidem, p. 104.

³⁷⁸ Ibidem, p. 104.

³⁷⁹ Ibidem, p. 105.

³⁸⁰ Ibidem, p. 105.

pois “ele está numa relação com o destino, e esta relação é angústia³⁸¹”, por sua vez, a relação do amor é uma relação de reconciliação e tomada de consciência com a angústia.

A reconciliação e a tomada de consciência são a condição de possibilidade da liberdade. Assim como em Kant³⁸², a liberdade precisa ser reconhecida. Não existe, por sua vez, reconhecimento sem tomada de consciência. Esse amor do qual fala Kierkegaard é, assim como a filosofia moral de Kant³⁸³, um reconhecimento do outro. TU DEVES, e esse tu debes é o dever de amar o próximo, sem predileção³⁸⁴.

B) O Amor ao próximo

Compreendido assim, o discurso tinha portanto razão, quando no início dizia que se um homem num único outro homem ama o próximo, então assim ele ama todos os homens³⁸⁵.

O amor ao próximo é o reconhecimento da liberdade, no sentido mais amplo. No amor ao próximo há reconhecimento da alteridade, da realidade histórica e da transcendência. Esse reconhecimento vai por um lado integrar a busca por essa liberdade e por outro lado vai enfrentar uma crítica. Adorno³⁸⁶ vai entender esse amor ao próximo, do jeito que ele se apresenta como vazio sem seu objeto mesmo.

A crítica de Adorno é acolhida aqui para mostrar dois momentos, aquele do esvaziamento do objeto do amor, e assim do objeto da liberdade e, por outro lado,

³⁸¹ Ibidem, p. 105.

³⁸² “Qualquer predileção’ é excluída com um rigorosismo que só pode ser comparado com a ética kantiana do dever”. (ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard: Construção do Estético**, 2010, p. 315).

³⁸³ Ibidem, p. 315.

³⁸⁴ KIERKEGAARD, 2012a, p. 78.

³⁸⁵ Ibidem, p. 78.

³⁸⁶ Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (Frankfurt, 11 de setembro de 1903 – 6 de agosto de 1969) foi um filósofo alemão que desenvolveu uma tese de habilitação sobre a filosofia de Kierkegaard intitulada, *Kierkegaard: A construção do estético de 1933*.

através da tomada de consciência a possibilidade da realização desse objeto do amor. Adorno enfatiza:

Uma doutrina do amor que se pretenda realista é inseparável de uma compreensão da sociedade. Essa permanece vedada a Kierkegaard. Em lugar da crítica da desigualdade da sociedade aparece uma doutrina fictícia, meramente interior, da igualdade³⁸⁷.

É verdade, que não se tem por isso, uma teoria da igualdade apenas porque Kierkegaard professa “*O amor ao próximo é portanto a eterna igualdade no amor, mas a igualdade eterna é o oposto da predileção*”³⁸⁸. Para Kierkegaard, a doutrina do amor não é fictícia; em sua dimensão mais profunda, o momento enquanto tal do reconhecimento do outro, independe de quem seja este outro. Eliminar a predileção é eliminar a diferença.

Em Kierkegaard, por sua vez, cada indivíduo é sua interioridade mesma, e é, portanto, único; o que realmente essa doutrina da igualdade pretende é a fórmula enquanto tal da tomada de consciência. Uma vez que os indivíduos sejam conscientes de sua tarefa, no reconhecimento desse mandamento, a igualdade estaria assegurada pelo simples fato de que a igualdade reside na própria tarefa. “Quando, pelo contrário, se *deve* amar o próximo. A tarefa *existe* (a tarefa ética), a qual, por sua vez, é a fonte de todas as tarefas”³⁸⁹.

Adorno por sua vez, rebate: “O hegeliano que há em Kierkegaard se assegura da contradição entre o ‘Tu deves’ do mandamento e o amor como seu conteúdo: não se pode mandar amar”³⁹⁰. O problema que Adorno observa é lícito, mas esbarra na explicação de que a tarefa não é mandamento jurídico, não é mandamento do qual realmente se obrigue alguém, mas é aquele mandamento do qual se cumpre apenas por aceitar, é a “tarefa que não ocupa”³⁹¹ o indivíduo. Não é um real mandar amar, é

³⁸⁷ ADORNO, 2010, p.324.

³⁸⁸ KIERKEGAARD, 2012a, p.79, grifo do autor.

³⁸⁹ Ibidem, p. 70.

³⁹⁰ ADORNO, 2010, p.317.

³⁹¹ KIERKEGAARD, 2012a, p.122.

a tarefa que quando é aceita, é ao mesmo tempo o objeto da ação do indivíduo, que deve amar, mas que isso não é no sentido eterno nenhum sacrifício histórico³⁹².

O amor ao próximo, no sentido mesmo do esvaziado de sentido desse amor e desse próximo é para Adorno apenas certa contingência. “O amor de Kierkegaard é, além disso, ruptura com a natureza como ruptura com todo e qualquer interesse por si próprio, por mais sublimado que esteja (...)”³⁹³, daí pode-se afirmar que além da subjetivação da predileção, que deve ser suprimida em sua interioridade, “Na medida em que o próximo se reduz assim ao princípio universal do outro ou do universalmente humano, o próximo individual assume, apesar de todo o discurso sobre o indivíduo, o caráter da contingência³⁹⁴”.

Essa ideia do caráter de contingência vem daquilo que é o próximo na filosofia de Kierkegaard, porque “tu não pode jamais confundi-lo com algum outro, pois o próximo são, afinal de contas, todos os homens³⁹⁵” e esse universal, para Adorno se perde no sentido em que qualquer um é o próximo, isso é contingência.

Sobre o cumprimento da lei, recai ainda a questão constante da verdade. A pergunta filosófica mais importante de Kierkegaard é pela verdade da alteridade. Reconhecer o outro como fundamento da subjetividade e da ética. “Quantos não perguntaram o que é a verdade, no fundo esperando que teriam muitas delongas antes que a verdade lhes chegasse bem próximo e no mesmo instante houvesse de determinar o que, neste preciso momento, eles tinham o dever de fazer³⁹⁶”.

É de forma exterior que a ética e a subjetividade se apresentam, porque são definidas como expressão. A subjetividade é sempre a expressão da subjetividade mesma. A ética, por sua vez, é sempre a expressão de uma tarefa. Ou seja, aquilo que é propriamente conteúdo da ética e da subjetividade só estão aí como conteúdo de reflexão porque são expressas. No caso da verdade, nesse caminho que foi

³⁹² Ibidem, p. 22.

³⁹³ ADORNO, 2010, p. 315.

³⁹⁴ Ibidem, p. 320.

³⁹⁵ KIERKEGAARD, 2012a, p. 71.

³⁹⁶ Ibidem, p. 120.

percorrido até aqui, encontramos o cerne da questão. É no momento da tarefa, que a própria tarefa se realiza³⁹⁷.

A tarefa é a tarefa de amar, a verdade é a realização dessa tarefa, porque uma tal tarefa não pode ser falsa. De qualquer modo, o que Kierkegaard expressa mais precisamente é que o pleno cumprimento da lei, como momento histórico ético, só é assim porque antes ratifica uma verdade filosófica em si mesma: quando se pergunta pela verdade filosófica, aí se pergunta pela relação de uma doutrina, historicamente dada e ratificada, com a verdade³⁹⁸. Nesse sentido, a verdade que a doutrina do mandamento descobre é uma verdade eterna e, por isso, sem valor filosófico. É também sua intenção, o que parece referir-se a Kant, na possibilidade de exercer esse imperativo moral, pois tu DEVES amar teu próximo³⁹⁹.

“O próximo tem valor de verdade histórica, como alteridade dessa verdade considerada como verdade histórica, a verdade deve ser descoberta por um exame crítico (...)”⁴⁰⁰. A ideia de próximo enquanto verdade se justifica dizendo que todos têm o mesmo valor, que o próximo é qualquer homem, que o próximo é “O outro homem, eis o próximo, ele é o outro homem no sentido de que o outro homem é qualquer outro homem”⁴⁰¹.

Assim a integridade do que seja uma ética que cumpre totalmente a lei, que qualquer homem, universalmente seja o próximo. Este é o grande trunfo da filosofia de Kierkegaard, e também sua falha, segundo Adorno. Como foi visto, essa universalização da imagem do outro torna Kierkegaard um esvaziador do conteúdo da subjetividade individual. Mas talvez por ser uma lei, a ideia no sentido geral de eternidade e reconhecimento da alteridade não poderia se processar de modo diferente.

³⁹⁷ Ibidem, p. 70

³⁹⁸ KIERKEGAARD, S.A. **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas, Vol.I**, 2013b, p. 27.

³⁹⁹ KIERKEGAARD, 2012a, p.119.

⁴⁰⁰ KIERKEGAARD, 2013, p. 27.

⁴⁰¹ KIERKEGAARD, 2012a, p. 78.

O amor ao próximo, no sentido universal, gera essa querela de cunho político nas filosofias do século XX, mas a própria ideia do amor e da subjetividade estabelecem um vínculo que pode solucionar o problema em partes. Para Kierkegaard “(...) o amor ao próximo é amor segundo o espírito, mas dois espíritos jamais podem tornar-se um, no sentido egoístico⁴⁰²”.

A categoria do egoístico vem para unir novamente aquilo que foi separado por um esvaziamento da ideia de próximo. Mesmo que o próximo seja qualquer próximo, essa é só uma maneira formal de mostrar o próximo, é como a ideia de um imperativo categórico, mas com plena possibilidade de ser praticado, porque “a verdade pode significar: (1) a verdade histórica; (2) a verdade filosófica⁴⁰³”.

A verdade filosófica precisa perpassar a verdade histórica enquanto expressão de uma tarefa. Toda e qualquer expressão exterior é histórica. A exterioridade é traço fundamental da história. No que toca a questão da alteridade, é preciso que antes o indivíduo, que é de maneira formal o próximo, seja de fato o próximo. Mesmo o caráter de aleatoriedade é uma confirmação da filosofia que Kierkegaard nos apresenta. Que, dado o exterior, é a interioridade que traz seu laço eterno e ratifica essa verdade para que seja verdadeiramente filosófica.

Assim, o reconhecimento do próximo é o estabelecimento da liberdade, tanto de si, quanto do outro. O indivíduo reencontra a sua liberdade no dever de amar o outro. Na ética que perpassa a norma jurídica, que estabelece enfim que o indivíduo pode se reconciliar consigo mesmo, em sua interioridade e com o outro, historicamente, sem que com isso abra mão de sua relação consigo. A relação com o outro é, antes, a confirmação da liberdade. Amar o próximo é encontrar a liberdade na ética do amor, de toda a reconciliação com a aparente dicotomia interior-exterior. Amar o próximo é nesse sentido expressar historicamente a interioridade.

⁴⁰² KIERKEGAARD, 2012a, p. 77.

⁴⁰³ KIERKEGAARD, 2013, p. 27.

CONCLUSÃO

Esse trabalho é concluído de forma simples, apenas dizendo que através de nenhuma filosofia abstrata se encontra a resposta as categorias mais necessárias a vida, dentre elas a categoria da subjetividade⁴⁰⁴. O que é o homem se não um processo de sua subjetividade⁴⁰⁵? Um processo interior que se exterioriza em forma de história? A história da humanidade é ao mesmo tempo a história de cada um⁴⁰⁶.

Torna-se claro que para Kierkegaard nenhum estado abstrato⁴⁰⁷ pode sobrepujar a liberdade do homem e seu estado de inocência⁴⁰⁸. Que nenhum Estado será jamais a forma e o conteúdo de seus cidadãos, justamente porque o indivíduo na história é autônomo. E indiscutivelmente desamparado.

Estabelece-se que nenhuma filosofia é conclusiva no sentido de explicar o homem, que a subjetividade apenas muito timidamente pode ser analisada. Também não se pode explicar o homem através das ciências: dentre essas a psicologia⁴⁰⁹. Que a abstração da filosofia especulativa traz para o interior da filosofia de Kierkegaard os parâmetros de sua formalidade, como os processos que estabelecem a dialética entre finito e infinito, mas que se aparta dessa mesma filosofia especulativa abrindo mão a mediação, se aproximando mais da filosofia de ruptura, a filosofia patética⁴¹⁰.

A filosofia de Kierkegaard não é em si doutrinária, nem sistemática, mas guarda os fundamentos mais próprios da filosofia: a reflexão, a indução e a dedução. Através desses fundamentos e da análise dos textos pode-se averiguar que o homem é, em si mesmo, mutável desde sua gênese. Que o homem cambia de concepção e de objetivos. Que estabelece com o Estado do qual faz parte um *telos* sempre muito

⁴⁰⁴ KIERKEGAARD, 2010a, p. 165

⁴⁰⁵ KIERKEGAARD, 1979, p. 208.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 208.

⁴⁰⁷ KIERKEGAARD, 2010a, p. 39-40.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 39-40.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 44.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 35.

particular que diz respeito principalmente ao que este homem escolheu como objeto⁴¹¹. Mesmo o herói pode desistir de sua tarefa, pois o herói é um homem, antes de ser um símbolo universal.

Em Kierkegaard, o homem não é bom, nem é mal⁴¹². O homem é a pulsão que pode requerer para si todo bem e também todo mal na forma do demoníaco, que pode vencer a teleologia do Estado, que pode vencer a si mesmo. O homem pode querer em vão a morte⁴¹³, e pode buscar em vão a vida. Todas consequências de seu estado finito e infinito.

Que o homem pode ser estético⁴¹⁴ e criar sua própria lei (se adequando às vezes, falsamente as leis comuns), que pode ser ético⁴¹⁵ (buscando falsamente a eternidade), que pode ser religioso⁴¹⁶ (e estar a um passo do abismo, de onde pode saltar na eternidade). O homem assume as formas que bem desejar estabelecer⁴¹⁷.

Este trabalho buscou significar a história, a liberdade e a angústia através do demais conceitos encontrados na sua obra, em especial *O Conceito de Angústia*. O que se pode dizer ao final de tudo é que a história é a expressão da interioridade⁴¹⁸, que tem aparência objetiva, mas que sua motivação é sempre cheia de subjetividade. Qualquer filosofia que queira um caminho diferente, tentando ir de fora para dentro, da história até o interior do indivíduo está, ao menos segundo Kierkegaard, terrivelmente enganada.

A liberdade é a condição de possibilidade da própria história, sem a liberdade sequer o homem teria iniciado sua jornada⁴¹⁹. Adão não teria sido expulso do paraíso, nós não teríamos os mitos nos quais escolhemos acreditar, nem teríamos a possibilidade de duvidar de tudo, ou a possibilidade real de acreditar apesar de tudo.

⁴¹¹ KIERKEGAARD, 1979, p. 141.

⁴¹² KIERKEGAARD, 2010a, p. 47.

⁴¹³ KIERKEGAARD, 1978, p. 280.

⁴¹⁴ KIERKEGAARD, 2000, p. 81.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 81.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁴¹⁷ KIERKEGAARD, 2010a, p. 45.

⁴¹⁸ KIERKEGAARD, 1978, p. 236.

⁴¹⁹ KIERKEGAARD, 2010a, p. 45.

Sem a liberdade não existiria para nós a descoberta da alma, nem haveria ocasião para mestre⁴²⁰, porque sequer perguntaríamos pelo valor histórico da tarefa eterna⁴²¹.

A liberdade proporciona a abstração do homem inocente e a ciência do homem que escolhe a si mesmo⁴²². A liberdade é antes de tudo combustível que move o homem para o bem ou para mal. A liberdade é, antes de mais nada, o conceito par do conceito mais importante para este trabalho, o conceito de angústia⁴²³.

A angústia: a angústia é neutra. Sua neutralidade permite que o homem vislumbre o mundo, que expresse em sonho sua interioridade. Sim, porque o espírito sonha no homem⁴²⁴ e disso ele suspeita o tempo todo por causa da permanência constante da angústia. É a angústia que permite ao homem ainda uma última coisa: o amor. Angustiar-se é além do desesperar que leva ao demoníaco, o momento do vislumbrar.

Se na história a liberdade é ponto de ruptura, porque a liberdade é na filosofia de Kierkegaard *ser capaz de tudo*, é através dessa liberdade vislumbrada pela angústia que o homem reconhece o próximo. Primeiro querendo ser si mesmo através da figura do outro, depois não querendo ser si mesmo e por último percebendo que há uma instância que lhe cobra um último ato ético, o último e único ato que nenhum Estado consegue impor, e que tem necessidade histórica e importância eterna: a tarefa de amar⁴²⁵.

A angústia nos dá a possibilidade de reconhecer o outro. Reconhecer o outro é verdadeira forma do ético, amar o próximo é a única concepção histórica que vai além de todo sofrimento e miséria. Isso tudo é seguido por uma simples ideia que persegue a todos: “A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias⁴²⁶”.

⁴²⁰ KIERKEGAARD, 2008, p. 29.

⁴²¹ Ibidem, p. 26.

⁴²² KIERKEGAARD, 2010a, p. 40.

⁴²³ Ibidem, p. 59.

⁴²⁴ Ibidem, p. 44-45.

⁴²⁵ KIERKEGAARD, 2012a, p. 70.

⁴²⁶ KIERKEGAARD, 2010a, p. 164.

BIBLIOGRAFIA**BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA**

KIERKEGAARD, S.A. **The Present Age**. Trad. Alexander Dru. Harper Perennial, 2010d.

_____ **Work of Love**. Trad. Howard and Edna Hong. Harper Perennial, 2009a.

_____ **As Obras do Amor**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

_____ **Either/Or Vol.I**. Trad. Howard and Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

_____ **El Instante**. Trad. Andrés Roberto Albertsen; et al. 2.ed. Madrid: Trotta, 2012b.

_____ **La Repetición**. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2009b.

_____ **Migalhas Filosóficas**. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____ **O Conceito de Ironia**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010c.

_____ **Os Pensadores**. Trad. Calos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____ **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____ **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas, Vol.I**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.

_____ **POST SCRIPTUM.** Trad. Javier Teira y Nekane Legarreta.
España: Salamanca, 2010b.

_____ **Provocations Spiritual Writings of Kierkegaard.** Introd.
Charles E. Moore. Compiled and Edited by Charles E. Moore. Farmington,
Connecticut: Plough Publishing House, 2007.

_____ **Textos Escolhidos.** Trad. Ernani Reichmann. Curitiba, PR:
Imprensa Universitária, 1978.

_____ **The Essential Kierkegaard.** Trad. Howard and Edna Hong;
Princeton University Press, 2000.

_____ **O Conceito de Angústia.** Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls.
Petrópolis, RJ: Vozes, 2010a.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard: Construção do Estético**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo, SP: UNESP, 2010.

AGOSTINHO. **O Livre-arbítrio**, São Paulo: Paulus, 1995

ALVARENGA, Octavio Mello. **Mitos e Valores**. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Nacional do Livro, 1956.

CHARLES, Monique. **Kierkegaard: Atmosphère d'angoisse et de passion**. Paris: L'Harmattan, 2007.

CLAIR, André. **Pseudonymie et paradoxe**. France: Libr. Philos. Vrin, 1976.

COSTESKI, Evanildo. **Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático**. São Leopoldo, RS: Unisinos; Fortaleza, CE: UFC, 2009. [p. 93-100]

EVANS, Stephen C. **Kierkegaard, An Introduction**. New York: Cambridge University Press, 2010.

FERRO, Nuno. **Estudo Sobre Kierkegaard**. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o Silêncio**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2009.

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante**. Petrópolis, RJ: Catedral Das Letras, 2003.

GRIMAULT, Marguerite. **Kierkegaard par lui-même**. France: Éditions du Seuil, 1962.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard, A Biography**. Cambridge University Press, 2003.

HEGEL, G.W.F. **A Razão na História**. Introd. Robert S. Hartman. Trad. Beatriz Sidou. 2.ed. São Paulo, SP: Centauro, 2004.

_____ **Ciência da Lógica**. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo, SP: Barcarolla, 2011.

_____ **Os Pensadores**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996.

JORGE, M.A. e VALLS, Álvaro L.M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro, RJ: ZAHAR, 2007.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LIMA, Alceu Amoroso. **O Existencialismo e Outros Mitos do Nosso Tempo**. Ed.2. Rio de Janeiro, RJ: AGIR, 1956.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Religião na Sociedade Urbana e Pluralista**. São Paulo, SP: Paulus, 2013. [p. 269-297]

PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: O escândalo e a loucura**. São Paulo, SP: ANNABLUME Editora, 2001.

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

POLITIS, Hélène. **Le Vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Ellipses, 2002.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge University Press, 2003.

UTZ, Konrad. Liberdade em Hegel. **Veritas**. Porto Alegre, v. 50 n. 2 p. 257-283, Jun., 2004.

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

VERGOTE, Henri-Bernard. **Sens et Repetition**. Essai sur l'ironie Kierkegaardienne, Tomes I e II. Paris: Cerf/Orante, 1982.

WATTS, Michael. **Kierkegaard**. Oxford: Oneworld Publications, 2003.