

Resumo: O artigo aponta a questão da liberdade em Sören Aabye Kierkegaard, sua relação com a existência e com o cristianismo, especificamente com o que ele denomina Deus-homem. Esse Deus-homem é o paradoxo absoluto. É o mestre salvador, libertador, reconciliador e juiz. Para tanto, a autora serve-se fundamentalmente de duas obras do autor: *Migalhas filosóficas* e *O conceito de angústia*. Na primeira, Kierkegaard apresenta o paradoxo Deus-ser humano e revela o conceito de “instante” como síntese da temporalidade e eternidade. Na segunda, investiga a liberdade e analisa o conceito de “espírito” como síntese do corpo e alma.

Palavras-chave: Liberdade, existência, cristianismo, Kierkegaard, paradoxo.

Introdução

Liberdade é uma categoria fundamental para o pensador dinamarquês Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855). Existir é um exercício da liberdade, pois para o autor a existência é uma tarefa que será marcada por um interesse infinito em relação a si mesmo e também ao seu destino, sendo este si mesmo um “vir a ser” que é sentido e experimentado como um contínuo trabalho realizado sob o domínio da liberdade. A liberdade pressupõe possibilidades e a existência humana se caracteriza pela liberdade de o indivíduo escolher. Mas, ao mesmo tempo, o que caracteriza a condição humana é seu caráter ontologicamente dependente. Essa ambigüidade entre autonomia e dependência irá marcar as relações do indivíduo com sua liberdade.

A existência, vista por Kierkegaard, é uma tensão entre o que o ser humano é e o que ele não é. Compreender a si mesmo na existência é, para ele, um princípio cristão. A verdade, de certa forma, está fincada na subjetividade e sua busca se dará através de um profundo engajamento com o mundo. A verdade é uma afirmação em relação ao mundo, uma atitude diante da vida. A subjetividade em tensão com a objetividade revela o quanto a existência não depende do que o indivíduo compreende, mas sim do que ele

escolhe. A existência, para Kierkegaard, é fazer escolhas morais, não é um sistema de filosofia. O sistema, de alguma forma, dá um conforto, mas o autor, preocupado com a abstração do pensamento, atento ao risco de esquecimento da existência concreta diante das elaboradas especulações intelectuais, opta pela liberdade do pensador sugerida em seu diário: “Ainda que o sistema tivesse a cortesia de apontar-me um quarto de hóspede debaixo de seu teto, para não me deixar ao relento, preferirei sempre ser um pensador, tal como um pássaro nos ramos”.²

Fiel ao cristianismo, Kierkegaard nos diz que a existência é vivida no drama da liberdade. Nosso intuito neste artigo é percorrer tal drama apontando para dois pontos: o instante vivido como uma tensão entre tempo e eternidade e a angústia e sua relação com o pecado. Para tanto, estaremos baseando-nos, principalmente, em duas obras do autor: *Migalhas filosóficas*,³ sob o pseudônimo de Johannes Climacus, e *O conceito de angústia*, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, ambas publicadas em 1844. Ambas tratam filosoficamente das questões da história e da liberdade, e supõem, como pano de fundo religioso, os temas cristãos do pecado e da graça. A diferença é que a segunda analisa o conceito de “espírito” como síntese de corpo e alma; e a primeira revela o conceito de “instante” como síntese de temporalidade e eternidade.

Kierkegaard também foi seduzido pelo poder da lógica hegeliana, mas disse-lhe não, justamente por entender que diante da vida há várias opções possíveis e, nesse sentido, o autor entende que a existência humana não pode ser apreendida por um conceito. Priorizando a realidade singular do indivíduo, que no sistema hegeliano é submetida e, por consequência, dissolvida numa concepção de totalidade universal, Kierkegaard prioriza o subjetivo, o indivíduo concreto, que seria irreduzível a um conceito por ser uma experiência existencial e religiosa. Para ele, a experiência religiosa — e com ela o ser humano e o mundo — não se encontra sob o domínio do pensamento, pois isso seria negar a angústia e o próprio movimento de existir. O interesse da existência é a realidade e esta não se deixa exprimir na linguagem da abstração. Ao tratarmos a realidade, percebemos imediatamente que estamos no plano da possibilidade, pois não há como apropriar-se da realidade sem suprimi-la, isto é: quando pensamos a realidade, já estamos fora dela, estamos pensando uma possibilidade da realidade. “A realidade é mais fácil de ser pensada sobre o plano da possibilidade do que sobre o da existência, onde esta, enquanto devir, quer impedir o ser humano existente de pensar, não obstante o ser humano existente seja um ser humano pensante.”⁴

Pensar e existir parecem compor uma estranha relação: enquanto se pensa para dar conta da própria existência, faz-se de forma que, ao mesmo tempo, dela (da existência) se liberta. “A única realidade que há para um ser humano existente é sua própria realidade ética”,⁵ aponta Kierkegaard, pois é uma exigência da ética fazer com que o pensador se interesse infinitamente pela existência. É uma busca do sujeito existente infinitamente interessado pela existência, tal como Sócrates. “De toda outra realidade ele apenas sabe, mas o verdadeiro saber é uma transposição para a possibilidade.”⁶ Nesse sentido o saber se encontra na multiplicidade, não há pensamento puro — existência puramente conceitual não significa existência concreta. A existência só pode ser compreendida retrospectivamente e submetida à subjetividade ética, que é constituída pela escolha de cada indivíduo.

A idéia de estádios — estético, ético e religioso — de vida em Kierkegaard surge da concepção de escolha. Nossa opção nasce na experiência, no que é visível na situação vivenciada. No estético, o ser humano está entregue ao imediato, está preso aos seus sentidos. No ético, ele se submete à lei moral e, no religioso, ele se deixa guiar pelo amor, para além do bem e do mal. A opção é um fato. Ter de escolher possibilita que o indivíduo deixe o estético, onde abandona qualquer prazer idealizado, e passe ao éti-

co, onde encarna as regras universais do dever. O estágio ético marca o surgimento da existência efetiva como auto-afirmação do sujeito, que se exprime pelo julgamento e se atualiza pela realização do dever. Só que a história do sujeito começa pela afirmação de si mesmo pela escolha, pela subordinação de sua existência a uma lei. Porém, como o indivíduo encontra-se na não-verdade, ele não pode ser sua própria referência, há necessidade de um mediador — a segunda ética supõe a intervenção de um elemento exterior, o acesso a uma realidade nova, paradoxal. Consiste no apelo singular do religioso. Kierkegaard limita o termo existência para o estágio ético-religioso. Existir como ser humano significa existir eticamente. Para o estágio religioso, o indivíduo também passa através de um salto, onde a razão se esgota, qualquer critério humano é superado e a presença do paradoxo se impõe.

A elevada forma de vida é relacionada com a fé. Torna-se, então, necessária a relação com Deus; há uma inversão: a necessidade torna-se liberdade, o que para Kierkegaard é a experiência de fé. Só a fé pode libertar o ser humano. Em sua solidão diante de Deus, o indivíduo está abandonado às suas incertezas, ao silêncio. Não há critérios nem fundamentos que possam justificar ou explicitar a escolha. Não há o que possa servir de mediação. É a vivência do mistério na existência.

Entre Sócrates e Cristo

Para Alvaro Valls, Kierkegaard é inspirado por Sócrates, irônico, por um lado, e por Cristo, mistério, por outro, e comenta: “Como Sócrates, Kierkegaard fala para poder melhor calar, faz silêncio falando, abre um silêncio diante de nós quando escreve”.⁷ E é sobre Sócrates e a ironia que Kierkegaard tratará em sua tese de doutorado em teologia. Para o autor, o conceito de ironia: “é como um negativo, o caminho. Não a verdade, mas o caminho”.⁸ Assim, podemos pensar que a ironia não passa de uma interpretação da realidade e, como tal, necessita do movimento, da ação para ter validade. Em Sócrates a realidade já tinha perdido sua validade, mas ele deixava a ordem existente subsistir quando dizia não saber e pedia esclarecimento ao outro. Com esse esclarecimento acabava por desconstruir tal ordem.

Sócrates se alimenta do negativo, uma negatividade infinita que destrói tudo o que é poder objetivo, tudo perde seu valor absoluto, tanto a vida como a morte. Ele se move no negativo e o que observamos nele é a “liberdade, infinitamente transbordante, da subjetividade, mas isso é justamente a ironia”.⁹

Segundo Kierkegaard, o ponto de partida de Sócrates é a “ocasião”: nela o mestre nem ensina, nem recebe, apenas ajuda no nascimento (maieutica), pois o ser humano já está de posse da verdade. Em Sócrates, o instante não possui importância fundamental, perde-se no tempo, é um nada, pois a verdade está lá, só precisa ser lembrada (procurar é recordar, pois o ser humano já está de posse da verdade). Para Kierkegaard, sob o ponto de vista cristão, o instante é plenitude dos tempos; decisivo e composto pela eternidade plena. Nesse sentido o instante implica uma escolha, já que o ser humano vê o temporal sob o aspecto do eterno. Para entender, é necessário recorrer à presença de Deus no tempo. Kierkegaard, usando os mesmos conceitos de mestre e discípulo de Sócrates, mostrará a diferença: o discípulo não tem a verdade e está em estado de pecado, perdeu a condição da verdade por sua própria causa; o mestre é necessário ao discípulo para lembrá-lo de que ele é a não-verdade — o mestre pode transformá-lo, mas não recriá-lo. Só Deus como mestre é capaz de dar a condição e a verdade. Nesse sentido, para que o instante seja fundamental, a verdade precisa ser procurada e está fora do ser humano. O instante é a condição dada por Deus-salvador, que, ao valorizar o instante, possibilita o arrependimento e a conversão. O arrependimento faz com que ele vá do não-ser para o ser. O instante passa a ter no tempo um valor decisivo. Para Johannes Climacus/Kierkegaard, “enquanto todo o *pathos* do pensamento grego se concentra na recordação, o *pathos* de nossa hipótese se concentra no instante [...]”.¹⁰

O instante, categoria de passagem,¹¹ estado ambíguo em que se tocam tempo e eternidade, é o que constituirá o conceito de temporal — onde acontecem as relações de eternidade e tempo, adquirindo as divisões didáticas de tempo presente, passado, futuro/porvir. O tempo é um somatório de instantes. Não há no tempo nem presente, nem passado, nem futuro. É uma divisão que só se sustenta quando se “especializa o momento”, o que trava a sucessão infinita, e só ocorre quando imaginamos o tempo em vez de o pensarmos. O presente não é um conceito temporal: instaurar o presente é dissolvê-lo em passado e futuro. O presente é o eterno. Para a imaginação, o eterno é um presente de infinita plenitude. Para Eugen Drewermann “[...] visto cristãmente, o instante é a plenitude dos tempos, onde o passado se encontra em dia e onde se decide o futuro”.¹²

O instante tem o significado de presente como algo sem passado nem porvir. Não é uma categoria temporal, pois, se usarmos esta categoria para defini-lo, ele será passado. O instante é o primeiro reflexo da eternidade no tempo, como uma primeira tentati-

va de suspender o tempo. O conceito de temporal é estabelecido pelo contato entre tempo e eternidade ocorrido no instante: é quando o tempo não cessa de repelir a eternidade e a eternidade não cessa de penetrar no tempo.

Mas voltando a Sócrates, Johannes Climacus/Kierkegaard dirá que ele tem apenas uma idéia do absoluto. Enquanto ele faz um mergulho para dentro de si mesmo, o cristão faz um mergulho em Deus. Na visão socrática, o mestre encontra seu lugar em uma relação de troca: “O discípulo é para o mestre a oportunidade de conhecer-se a si mesmo, e o mestre o é para o discípulo”.¹³ Mas Deus não tem necessidade do discípulo para compreender a si mesmo. Ele não se move por necessidade, mas por amor. O amor é a causa e também o propósito da ação de Deus. Há uma diferença entre Deus e o ser humano e é só no amor que essa diferença se nivela. Mas somente Deus pode entender esse amor e amar tão intensamente ao ser humano é que é o desigual, pois sem a perfeita compreensão não estaríamos falando de Deus. É um amor desgraçado, porque “a desgraça não consiste em que os amantes não possam reunir-se, e sim que não possam compreender-se”.¹⁴

O pecado como um ato de liberdade

Saber que se é diferente de Deus, segundo Johannes Climacus/Kierkegaard, é o primeiro passo para saber algo e isto não se alcança pela inteligência. Essa diferença chama-se pecado, que é o estado de ser na não-verdade.¹⁵ O pecado é o estado de separação de nossa origem ontológica. Em *O conceito de angústia*, Vigilius Haufniensis/Kierkegaard trabalha com o conceito de pecado de forma dinâmica, isto é: observando a atmosfera em que se dá o conceito: “A idéia de pecado consiste em que o seu conceito seja superado incessantemente”.¹⁶ Para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, o lugar do pecado, na ciência, situa-se na psicologia, embora orientado para a dogmática: enquanto a psicologia vai tratar da possibilidade real do pecado (o que, de forma explícita, se dá na tentativa de compreensão da condição humana), a dogmática vai explicar a sua possibilidade ideal, isto é: o pecado original.

Para Kierkegaard, a queda é um ato de liberdade. Comer o fruto, a escolha provocada pela própria angústia. O ato de pecar é, então, visto como natural por ser conseqüência da própria angústia, que representa o mais alto grau de egoísmo, pois nesse estado o indivíduo não desvia o olhar dele próprio e, assim, perde de vista Deus. O pecado, aqui, é considerado como estar apartado de Deus. Para Kierkegaard, o

pecado é uma decisão que, mesmo tomada em liberdade, acabou por amarrá-la (a liberdade) e, para ele, é nesse local da liberdade que o indivíduo pode reencontrar a si mesmo. O ser humano transformou sua liberdade em escravidão.

A lógica do Gênesis nos explica que o pecado se pressupõe a si mesmo e entra no mundo de tal forma que, enquanto existe, é pressuposto. O pecado é um salto e este salto instaura a qualidade que, por sua vez, implica e institui o salto. “Tal como Adão, é pela culpa que cada um de nós perde a inocência”.¹⁷ A inocência é algo que só aparece ao ser destruído. É uma qualidade, um estado que pode ser duradouro, mas não pode ser considerado um estado de perfeição para o qual devemos desejar regressar, pois o nosso desejo aponta a perda, além de revelar-nos o pecar. Mas também não é uma imperfeição que precisa ser vencida. É a partir do conceito de inocência que Vigilius Haufniensis/Kierkegaard inicia a definição de seu conceito de angústia. A primeira unidade de si-mesmo está na inocência: sob o modo de sonho, o indivíduo vive uma unidade imediata com o seu ser natural. Há um nada que implica em angústia e revela o mistério da inocência, que é ignorância e, ao mesmo tempo, angústia. “Sonhador, o espírito projeta a sua própria realidade, que é um nada, e a inocência vê continuamente, diante de si, este nada.”¹⁸

A realidade do espírito mostra-se como possibilidade, e aí encontramos a angústia: a realidade da liberdade como puro possível. Há uma ambigüidade psicológica na angústia: revela a inocência e a culpa no mesmo indivíduo.

O ser humano é uma síntese de alma e corpo. Simplesmente, esta se torna inimaginável se os dois elementos não se unirem num terceiro. O terceiro é o espírito. No estado de inocência, o ser humano não é um simples animal e, de resto, se alguma vez o fosse em qualquer momento de sua vida, jamais se tornaria ser humano. Logo, o espírito já está presente, embora em estado de imediatidade, de sonho. No entanto, precisamente na medida de sua presença, revela-se, de certa maneira, como um poder inimigo, pois sempre perturba a relação entre a alma e o corpo que, certamente, subsiste, sem, contudo, ter a subsistência que só mediante o espírito poderá assumir. Por outro lado, o espírito é uma potência amiga desejosa de constituir a relação. Qual é, pois, a relação do ser humano com essa potência ambígua? Qual a relação do espírito consigo mesmo e com sua condição? A relação é a angústia.¹⁹

O espírito ama e foge da angústia, é ele que perturba a relação entre corpo e alma ao mesmo tempo que deseja constituir essa relação. No estado de inocência, a ignorância determinada pelo espírito é também

angústia, pois ela — a ignorância — se abre sobre o nada. Assim, basta uma palavra para que se dê o salto. A proibição de Deus inquieta Adão, pois desperta nele a possibilidade de liberdade: da proibição faz nascer o desejo, desperta a possibilidade infinita de poder. Em meio à angústia, a inocência se encontra empurrada tanto à proibição como ao castigo.

O nada, que era objeto da angústia anteriormente, passa a ter o valor de qualquer coisa desconhecida. O nada é objeto, portanto, exterior, qualquer coisa desconhecida refere-se ao *eu*, mas que ao mesmo tempo difere dele. E o que é diferente ao *eu* é a possibilidade. Por conseguinte, o nada, por ser objeto, não é o que possui o ser na angústia, mas sim qualquer coisa desconhecida, o que, na psicologia, é conhecido como a angústia que não tem objeto. Diferente do medo, pois em geral temos medo de algo. Antes do salto qualitativo — o pecado —, a angústia significava essencialmente nada. Após o salto, sob a consciência da falta, a reflexão surge como predisposição na qual o ser humano se apoiará para remontar além de si mesmo.

Há, pois, duas espécies de angústia: uma, em cujo seio o indivíduo torna efetivo o pecado mediante o salto qualitativo; outra, que entrou e entra no mundo com o pecado e que, neste sentido, acresce também, quantitativamente, todas as vezes que o indivíduo institui o pecado.²⁰ As duas espécies de angústia são denominadas, por Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, objetiva e subjetiva. A angústia objetiva é a angústia da inocência, que é o reflexo interior da liberdade possível, a angústia da criação: é aquele que deseja e não é por acaso que cai neste estado de angústia. É na angústia objetiva que se anuncia o estado de que se deseja sair, e é ela própria quem nos avisa que não basta apenas o desejo para que se consiga sair deste estado.

A angústia subjetiva é aquela que se instala no indivíduo como consequência do pecado. “É a angústia da vertigem da liberdade, que nasce quando, ao querer o espírito instituir a síntese, a liberdade mergulha o olhar no abismo das suas possibilidades e se agarra à finitude para não cair.”²¹ A partir da determinação, do primeiro ato de existir, o humano busca dar fim a essa vertigem da liberdade. France Farago sintetiza:

A angústia é, portanto, o lugar onde o si-mesmo começa a advir, experiência cuja tonalidade afetiva é absolutamente única, dado que, diferentemente do receio ou do medo, a angústia não tem objeto, não é de forma alguma intencional, privada que é de toda a referência. Ela é o *pathos* em cujo seio o indivíduo começa a chegar à consciência de si mesmo. Na origem, o indivíduo, confrontado com o seu nada, com o abismo sem fundo do possível, do virtual, tomando de repente consciência de sua situação, se põe.²²

Liberdade implica possibilidade e, com a interdição, Adão é despertado para a possibilidade através da angústia. É por sua liberdade e por sua falta que o indivíduo realiza o mal, não um mal objetivo buscado pelo ser humano, mas a angustiante possibilidade de poder que se abre ao ser humano a partir do interdito: o mal é o objeto buscado pelo ser humano fora dos limites impostos por Deus. O desejo de descobrir e conhecer torna-se, então, uma necessidade.

Pode-se dizer que para Haufniensis/Kierkegaard a angústia é a “fase psicológica que precede o pecado, que dele se aproxima o mais possível, tão ansiosamente quanto pode, sem, no entanto, explicar o pecado que só irrompe no salto qualitativo”.²³ E, com o pecado, não só a sensualidade se transforma em pecabilidade, mas também a temporalidade. Pelo pecado a temporalidade torna-se tendência ao pecado. Na falta, provamos a temporalidade como nada, como vazio, como algo insignificante. Esta é a maldição divina para Adão: qualquer ação humana é ilusória preocupação que se reduz a pó. Assim como o trabalho, que dá sentido à existência, mas como qualquer criação humana, está também sob a maldição: é pó.

A realidade do pecado implica a realidade do ser; “o ser humano se desfaz de sua liberdade em um ato de liberdade e formula nela a dependência como qualquer coisa de irreversível, de tal forma que sua liberdade se investe doravante ao só *querer* ser pecador e a *recusar* a verdade sobre si mesmo”.²⁴ O ser humano parece ser livre, mas, na realidade, está livre da verdade. A decisão de ser pecador foi tomada em total liberdade e comprometeu a liberdade. É sob pressão da angústia que o ser humano busca, por ele mesmo, utilizar a liberdade para fazer a síntese entre temporalidade e eternidade, e que, em ambos, possui uma tensão infinita, uma tensão que impede a realização da síntese: desejando fazer a síntese, escolho sob pressão da angústia, mas a síntese não se faz, aí há a queda; a falha, o pecado. Segundo Drewermann, matamos a liberdade por causa da angústia e, desde então, precisamos matá-la de novo e de novo...

Desde que o ser humano tem matado sua liberdade sob influência da angústia, é-lhe necessário a cada momento matar de novo. Não a utiliza mais do que para dela desfazer-se. A realidade de sua decisão (livre) é, então, sua dependência, portanto a impossibilidade de escapar de si mesmo. Em tudo o que faz ele tenta, sempre, desfazer-se da sua angústia e de sua escravidão, mas só estará sob sua sombra, sempre.²⁵

O pecado equivale à abolição da possibilidade. “Na origem, o pecado se introduz para expulsar a angústia e colocar fim ao sofrimento vazio da possibilidade.”²⁶ Assim, o pecado terá como característica ser realida-

de abusiva e por isso, segundo Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, deverá ser negado, e é a angústia que fará tal trabalho. A realidade do pecado como abusiva é instituída pelo indivíduo no arrependimento. Porém o arrependimento não acaba com o pecado, apenas “se entristece” com sua presença. O pecado é seguido de perto pelo arrependimento, mas este não torna o indivíduo livre, é apenas uma forma de defesa.²⁷

A única coisa capaz de desarmar verdadeiramente os sofismas do remorso é a fé, a coragem de acreditar que a nossa própria condição é um novo pecado, a coragem de renunciar sem angústia à angústia — e isto só o pode a fé, sem que, no entanto, destrua a angústia: eternamente jovem, a fé vai-se desembaraçando sem cessar dos horrores da angústia. Eis o que só a fé pode; pois a síntese só na fé eternamente permanece e é a todo instante possível.²⁸

Portanto, estar adequado em relação ao pecado é reconhecer este estado e estar em pecado com seu arrependimento. Segundo Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, estaremos, aqui, na fronteira com a dogmática, pois o arrependimento é a suprema contradição ética: por um lado, deve (uma exigência da própria idealidade) contentar-se com o arrependimento; por outro, sabe-se que o arrependimento não garante a eliminação do pecado, pois este só pode ser conseguido pela redenção. A redenção, tal como o pecado original, não tem explicação. E, no homem religioso, o pecado caminha junto com o arrependimento.

Angústia e liberdade

A síntese que não se faz, isto é: a contradição presente na condição humana, é o que a caracteriza e também o que lhe possibilita a apropriação da própria existência no aqui e agora. “A criação do homem situa-se na linha de Cristo, que partilha a dependência ontológica diante do Criador e a independência da criatura destinada à liberdade”.²⁹

O ser humano participa de sua própria criação. Existir, portanto, é sempre ser além de si mesmo, isto é: do que se é objetivamente — do seu ser finito —, transcendendo, pela liberdade, ao todo possível. Todo humano é livre para criar a sua história, o que não é feito sem angústia, pois estamos condenados a escolher, sem critério, o que nos garanta de alguma forma sucesso ou alcance da verdade. Nossa tarefa na existência seria a edificação no sentido do Absoluto.

A capacidade de decisão livre do ser humano é sua dependência, pois, em tudo o que faz, o humano tentará livrar-se da angústia, mas será seu eterno escravo. Toda a liberdade se elimina por causa da angústia e este é um bom campo para a psicologia, onde a pre-

sença do mal na existência humana se manifesta por uma inquietude que ele passa a explicar a partir do exterior. Assim, não é mais a falta — a queda —, mas sim algo exterior ao indivíduo que o afeta. Busca-se uma causa exterior que explique esse estado de inquietação. Segundo Drewermann, na medida em que nos afastamos de Deus nos ocupamos de multiplicar mais as “experiências exteriores”. A explicação segue outra explicação e, dessa forma, a tragédia da angústia se repete sem fim. Com isso, reforça-se o exterior em detrimento do interior. Sob influência da angústia o ser humano está “sempre afastado para o exterior, como numa centrífuga”, o que resulta em uma felicidade que só se realiza externamente — depende-se do exterior para alcançar a felicidade.

A angústia não é uma categoria da liberdade nem de necessidade: é o intermediário que possibilita a passagem do possível para o real. A angústia é o instante na vida do indivíduo. O ser humano é, portanto, uma síntese de alma e corpo, mas, ao mesmo tempo, também uma síntese de temporal e eterno. Na primeira proposição, o espírito é a síntese. Já a síntese do temporal e do eterno se expressa na síntese da alma e do corpo, ao instituir o espírito tem-se o instante.

Assim sendo, se o instante for privado da significação do eterno, a vida perde o sentido. Em *Vigilius Haufniensis/Kierkegaard* o ser humano se relaciona com um Deus que o transcende. Sem Deus, a vida perde toda a sua significação, toda a busca é desprovida de sentido. Tal percepção revela o paradoxo existencial em que trabalha o autor: a existência é e será sempre falta, desejamos sempre uma plenitude, ao mesmo tempo que estamos imersos em uma incerteza infinita.

Só a experiência angustiante do infinito pode apontar para o reconhecimento da falta. A presença da angústia, mesmo no mundo separado de Deus, torna-se um sinal de que o humano é mais do que aquilo que ele se propõe a ser e desejar na não-verdade. É esta inquietude que nos lembra de nossa origem divina, é ela que revela a nostalgia de algo. “A angústia é o possível da liberdade e só essa angústia forma, pela fé, o ser humano, no sentido absoluto da palavra, devorando todas as finitudes, pondo a descoberto todas as ilusões.”³⁰ Quando o ser humano é formado pela angústia, ele é formado pela possibilidade e só assim é formado na infinitude.

Paradoxo da fé

Se há uma solução para o ser humano, esta seria a fé, e Kierkegaard fala especificamente da fé cristã; a fé paradoxal que encontra no Deus-homem a

conciliação de tempo e eternidade no instante. O paradoxo cristão é, para o autor, a expressão mais adequada da verdade existencial. O paradoxo possui uma “dupla natureza, pela qual se mostra absoluto: negativa, por ter posto a descoberto a diferença absoluta do pecado; positiva, por sua pretensão de abolir essa diferença absoluta na igualdade absoluta”.³¹ É no encontro entre o paradoxo e a inteligência que podemos entender a diferença, pois a inteligência não compreende o que é evidente para a paixão: aquilo que é incompreensível — Deus. Deus só é possível de compreensão pelo paradoxo. Por isso, aos olhos da inteligência e pela concepção socrática, isso é não real, pois é tudo absurdo. De acordo com o autor,

O escândalo está, pois, fora do paradoxo e por que causa? *Quia absurdum*. No entanto, a descoberta não é por causa da inteligência, já que, ao contrário, devemos-la ao paradoxo, que, apesar disso, recebe testemunho do escândalo. A inteligência diz que o paradoxo é o absurdo, porém ele não é senão um paradoxo, porque o paradoxo é sempre um paradoxo, um *quia absurdum*. O escândalo se encontra fora do paradoxo e conserva para si o verossímil, enquanto o paradoxo é o cume do inverossímil.³²

Para Kierkegaard, a possibilidade do escândalo é dada a cada instante e confirma sem cessar o “abismo vertiginoso” que separa o indivíduo do Deus-ser humano (que é a unidade de Deus e de um ser humano na situação histórica real); acima desta possibilidade está a fé. Deus-ser humano, por ser a possibilidade de escândalo e sinal de contradição, é inseparável da fé. Se a possibilidade de escândalo for suprimida, temos a comunicação direta, na qual a diferença qualitativa entre Deus e ser humano é esquecida, a mensagem torna-se algo leve e superficial — “um saber que não fere nem cura” —, uma invenção mentirosa, segundo Kierkegaard, fruto da própria compaixão humana com sua realidade miserável.³³

A dúvida é um ato de vontade e não de conhecimento, afirma Kierkegaard. A fé é decisão, por isso a dúvida fica excluída. A experiência de crise começa quando o ser humano enfrenta o nada e sente o medo e a angústia, que é o início do desespero. O ser humano deve fazer o salto para a fé onde ele terá uma certeza existencial em Deus. O ser humano kierkegaardiano tem a certeza da tensão entre o tempo e a eternidade, portanto resta o absurdo ou o paradoxo como categoria válida para a vida. Em *Temor e tremor*, Johannes de Silentio/Kierkegaard apresenta Abraão como o paradigma máximo da fé e conclui que só podemos compreendê-lo como quem compreende um paradoxo, pois, se o reduzirmos aos nossos conceitos, Abraão seria um assassino ou um louco:

E que pensaram os contemporâneos do herói trágico? Que era grande e por isso foi admirado. E esse venerável colégio de nobres espíritos, esse júri que cada geração institui para julgar a precedente, também se pronunciou do mesmo modo. Mas não houve quem compreendesse Abraão. No entanto, que conseguiu ele? Permanecer fiel ao seu amor. Mas aquele que ama a Deus não tem necessidade de lágrimas nem de admiração. Esquece o sofrimento no amor, e tão completamente que não deixará atrás de si o mínimo traço de dor, se não fosse o próprio Deus a recordar-lhe. Porque vive no secreto, conhece a angústia, conta as lágrimas e nada esquece. Portanto, ou se verifica o paradoxo de forma que o indivíduo se encontra como tal em relação ao absoluto, ou, então, Abraão está perdido.³⁴

O paradoxo é absurdo para a razão, não para Deus. No plano religioso, as verdades existenciais são reveladas por Deus. A verdade está fora: como humano não posso possuir nem adquirir a verdade. É Deus-mestre (para continuar na elaboração de Johannes Climacus) quem permite passar da não-verdade à verdade. O humano caído só pode ser salvo pela graça de Deus: a condição para que veja sua própria miséria e abra-se para a fé.

Assim, o humano busca a verdade, mas é na relação direta com Deus, a cada instante decisivo, que escolho a verdade pela qual pretendo “sacrificar-me”. Nessa busca observamos que, em Sócrates, há um dever de um para com o outro — ele é parteiro de almas — e seu caminho não tem conclusão. Em Kierkegaard, em se tratando do ser humano religioso, o fundamento está no Outro, um terceiro exterior que fundamenta sua concepção de existência. Há uma crítica de qualquer autonomia humana que consiga fundar uma moral. Em Kierkegaard, o dever está para Deus.

A graça, portanto, substituirá a maiêutica. É dado ao ser humano a condição de passar da não-verdade à verdade, para reconhecer o paradoxo absoluto da fé. Em sua discussão racional, Climacus/Kierkegaard sugere que se dê ao “desconhecido” o nome de “o deus”.

Mas com que nome se pode chamar, então, esse mestre? Quem lhe dá essa condição e, com ela, a verdade? Chamemo-lo um *salvador*, porque ele salva seu discípulo dele mesmo; um *libertador*, pois liberta aquele que havia capturado a si mesmo, e ninguém é cativo de maneira tão terrível, e cativo algum é tão impossível de romper como aquele em que o indivíduo mantém prisioneiro a si mesmo. No entanto, deve dizer algo mais: pois pela não-liberdade o discípulo se fez culpado de algo e se o mestre lhe dá condição e a verdade, então, não é um redentor que afasta a ira sobre a falta?³⁵

O paradoxo deixa de ser um absurdo e passa a ser um princípio motor, algo que nos coloca diante do desconhecido e inaugura a verdadeira dialética do pensamento, colocando em relação fé, consciência do pecado, Deus-ser humano e instante. No instante, há a ruptura, separa-se tempo e eternidade (Deus e ser humano) e é no instante que a fé possibilitará a relação entre Criador e criatura. É no instante que “o deus” dá a condição ao discípulo para reencontrar a verdade, e é também no instante que, fazendo uso de nossa liberdade, poderemos dar o salto qualitativo.

Considerações finais: liberdade e cristianismo

Para Kierkegaard, longe de ser somente uma doutrina, o cristianismo é uma comunicação existencial. Devemos seguir os passos de Cristo, pois nossa tarefa é buscar sentido para a vida, não um sentido em si, mas um caminho a ser seguido, um movimento rumo à unidade, ao Absoluto, bem expresso nas palavras de São João: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vai ao Pai a não ser por mim” (14,6).

Existe, efetivamente, uma religião estética, prisioneira das aparências e dos impulsos sentimentais. Existe uma religião moral, escrava do mandamento. Mas o cristianismo real é o confronto que faz pesar sobre o eleito da graça o peso mais grave. Apenas o estádio religioso permite ao ser humano, muito além do prazer, muito acima da lenta felicidade do dia-a-dia, conhecer a visita perturbadora da alegria... [o amor infinito de Deus e sua sabedoria].³⁶

Ser cristão é, para Kierkegaard, viver em tensão em relação ao mundo e ao outro. Portanto, tão logo esse contraste é eliminado, a vocação do cristianismo perde seu objeto. Kierkegaard reforça a importância da pessoa de Cristo mais do que a doutrina. E compara ao fato de, no ser humano, a doutrina ser mais importante do que a pessoa. Mas, quando se faz o mesmo com Cristo, tornando sua doutrina mais importante, comete-se uma blasfêmia. Sua crítica está voltada ao tratamento das verdades religiosas apenas de forma objetiva, em que se esquece de Cristo e só a doutrina se mantém. Para ele, isso não é cristianismo, pois se retira o incógnito. Manter o incógnito é manter o sinal de contradição, que só é possível quando se mantém a paixão.

Buscar a verdade pela especulação do pensamento no fenômeno histórico de Cristo acaba por fazer desaparecer a contradição. Perde-se a contradição quando se trata a questão de forma objetiva e, quando isso acontece, “o sujeito nunca vem a relacionar-se com a decisão num estado apaixonado e, ainda menos, num

estado apaixonado que revele um interesse infinito". Só que o interesse infinito permanece e busca algo que não será mais do que uma aproximação, pois, ao tratar o cristianismo como objeto, este se transforma em um conceito, uma definição que não será nada mais do que uma aproximação do que é ser cristão. "O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua beatitude eterna."³⁷ É impossível existir sem paixão e, como já vimos, o interesse da existência é a realidade.

A Modernidade e seu discurso do genérico, que em nome de um conceito abstrato sacrifica o indivíduo, nega a este último a possibilidade de exercer sua tarefa de transformação e edificação; a liberdade de tomar uma decisão pessoal que o leve ao sentido que daria à própria vida. Um sentido que é mais fruto da vontade do que de uma especulação intelectual. Entregarmos essa decisão à especulação é mergulhar em uma relatividade que se desdobrará em indecisão ou em nada. Kierkegaard nos alerta para o abandono da gênese do indivíduo, o que leva Farago a comentar:

[Kierkegaard] lembra-nos que a filosofia, longe de ser apenas um trabalho sobre conceitos, é um trabalho sobre a própria existência e que só aqueles que tiveram a coragem de ir até o fim de si mesmos podem começar a ser úteis aos outros, no próprio coração da palavra, pois apenas essa é apta a não os abandonar a doença mortal, mortífera e assassina, alimentada em seu seio por uma sociedade que se esqueceu tanto da natureza como das exigências do espírito, que são o ser humano na sua verdade eterna. Se a Modernidade sofre a tentação de abafar a voz das exigências específicas do espírito por suas técnicas sedativas, a compreensão do pensamento de Kierkegaard, que é uma filosofia da angústia, remete o ser humano à sua mais alta dignidade, a da coragem da liberdade que se libertou do medo.³⁸

Ao abandonar a subjetividade, desaprendemos como relacionar-nos com o mistério que nos funda, perdemos o sentido da existência e acreditamos que somos livres. Na tensão entre finitude e infinitude, a existência para Kierkegaard é uma ação interior de nossa liberdade: agonia de saber-nos livres e independentes em nossa criação de nós mesmos, ao mesmo tempo que reconhecemos a dependência ontológica de um Criador. Tememos a nossa liberdade e trememos diante da possibilidade cuja expressão é angústia. É uma liberdade que não é um conceito abstrato, é uma categoria existencial dinâmica. Não há algo que determina o *eu*, pois ele se determina, ele se escolhe e o faz livremente. Ou, pelo menos, deveria ser assim, pois, para Kierkegaard, existir é

agir no instante, com a liberdade que é guiada pela fé, uma liberdade comprometida com a presença de Deus. No oposto, teremos a realidade que se torna uma escravidão.

Bibliografia

- DREWERMANN, Eugen. *Le mal: approche philosophique du récit yahviste des origins*. Paris, Discleé de Brouwer, 1976.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, Vozes, 2006.
- GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. *Angústia e conhecimento: uma reflexão a partir dos pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Sören Kierkegaard e Qohélet*. Tese de doutorado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2006.
- KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa, Presença, [s.d.].
- _____. *Soeren Kierkegaard: textos selecionados por Ernani Reichmann*. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 1978.
- _____. *Diário de um sedutor. Temor e tremor. O desespero humano*. São Paulo, Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.
- _____. *Temor e tremor*. 3. ed. Trad. Maria José Marinho. Lisboa, Guimarães Editores, 1998.
- _____. *Fragmentos filosóficos*. Trad. Arnaldo Canclini. Buenos Aires, Editorial y Libreria "La Aurora", [s.d.].
- _____. *Conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Trad. Alvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2005.
- _____. *Papers and journals: a selection*. London, Penguin Books, 1996.

Notas

- 1 Doutora em Ciências da Religião – PUC/SP, psicóloga clínica, pesquisadora do NEMES – Núcleo de Estudos em Mística e Santidade CRE/PUC/SP. E-mail: crisguarnieri@uol.com.br.
- 2 KIERKEGAARD, S. *Papers and journals: a selection*. p.189.
- 3 Como aqui está sendo utilizada a versão espanhola do texto, nas referências encontraremos o termo *Fragmentos filosóficos*. A escolha do termo *Migalhas* foi uma opção da autora pelo termo mais conhecido em português.
- 4 KIERKEGAARD, S. *Textos selecionados*. p. 230.
- 5 Id., *ibid*.
- 6 Id., *ibid*.

- 7 PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo, Annablume, 2001. p. 14.
- 8 *O conceito de ironia*. p. 278. Kierkegaard adverte que é preciso precaver-se da ironia como se estivesse diante de uma sedutora, mas, ao mesmo tempo, é preciso recomendá-la como uma guia para o caminho; não um caminho de quem imagina poder apoderar-se de um resultado, mas justamente o caminho no qual o resultado o abandona.
- 9 KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia*. p. 164. (grifos do autor)
- 10 JOHANNESCLIMACUS/KIERKEGAARD, S. *Fragmentos filosóficos*. p. 49.
- 11 Para defender o uso do termo instante, Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, n' *O conceito de angústia*, lembrará que é comum o uso entre os filósofos da categoria de passagem, como um pressuposto. Após defender que todo o sistema vale-se de um pressuposto, ele afirma que o lugar da passagem é no domínio da liberdade histórica, pois se trata de um estado, de uma realidade, lembrando que Aristóteles utiliza a palavra movimento para designar a passagem da possibilidade à realidade. Já Platão, segundo Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, teve dificuldades em inserir na metafísica a categoria de instante. O instante, em Platão, é interpretado de maneira totalmente abstrata, corresponde ao não-ser na categoria do tempo. Essa foi uma grande questão na filosofia grega, nada diferente do que é para nós: o grande problema é induzir o não-ser a ser, pois apenas eliminá-lo seria artificial. Porém, segundo Vigilius Haufniensis /Kierkegaard, para a filosofia cristã o não-ser existe em toda parte, assim como o nada de onde tudo foi criado, como ilusão e vaidade — como o temporal esquecido da eternidade. Nesse caso, a grande tarefa seria abolir o não-ser para que se possa fazer surgir o Ser. Platão desenvolve em *Parmênides* o conceito de instante, referindo-se nesse diálogo à contradição presente nos conceitos, admitindo que o instante é que faz a passagem daquilo que é para aquilo que não é: "O instante revela-se, agora, como esse ser estranho [...] situado no intervalo do movimento e da imobilidade exterior ao tempo, ponto de chegada e ponto de partida do móvel quando este passa ao repouso do imóvel e do imóvel quando este se torna movimento". Cf. VIGILIUS HAUFNIENSIS/KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. pp. 126-133.
- 12 DREWERMANN, Vigilius Haufniensis. *Le mal:...* p. 476.
- 13 JOHANNESCLIMACUS/KIERKEGAARD, S. *Fragmentos filosóficos*. p. 52.
- 14 Id., *ibid.* p. 54.
- 15 Id., *ibid.* p. 43.
- 16 VIGILIUS HAUFNIENSIS/KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. p. 24.
- 17 Id., *ibid.* p. 54
- 18 Id., *ibid.* p. 63
- 19 Id., *ibid.* p. 66
- 20 Id., *ibid.* p. 82.
- 21 Id., *ibid.* p. 93
- 22 FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. p. 80.
- 23 Id., *ibid.* p. 140.
- 24 DREWERMANN, Eugen. *Le mal:...* p. 480.
- 25 Id., *ibid.* p. 483.
- 26 Id., *ibid.* p. 484.
- 27 VIGILIUS HAUFNIENSIS/KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. p. 173.
- 28 Id., *ibid.* p. 176.
- 29 FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. p. 92.
- 30 VIGILIUS HAUFNIENSIS/KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. p. 232.
- 31 Id., *ibid.* p. 81.
- 32 JOHANNES CLIMACUS/KIERKEGAARD, S. *Fragmentos filosóficos* p. 86. Uma referência ao *credo quia absurdum est* de Tertuliano.
- 33 Para Kierkegaard, quando se elimina Cristo e se considera só a sua doutrina como essencial, temos uma comunicação direta. Porém do ser humano pode-se dizer que sua doutrina é mais importante do que ele, mas dizer o mesmo de Cristo é "blasfemar, pois é fazer dele somente um homem". Cf. KIERKEGAARD, S. *Textos selecionados*. pp. 299-313.
- 34 *Temor e tremor*. pp. 145-146.
- 35 JOHANNES CLIMACUS/KIERKEGAARD, S. *Fragmentos filosóficos*. pp. 44-45.
- 36 FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. p. 126. A autora se refere, aqui, a uma passagem belíssima do texto *A doença mortal*: "Eis o motivo pelo qual minha voz se elevará no júbilo, mais forte do que a voz da mulher que deu à luz, mais forte do que o grito de alegria dos anjos por um pecador que se arrepende, mais alegre do que o canto dos pássaros ao raiar do dia: pois o que eu procurei, achei; e mesmo que os seres humanos me arrebatassem tudo, mesmo que me excluíssem de sua sociedade, eu conservaria mesmo assim essa alegria; ainda que me tomassem tudo de volta, conservaria sempre a melhor parte, o espanto repleto de felicidade que nos trazem o amor infinito de Deus e sabedoria de seus desígnios". Apud *ibid.*, pp.126-127.
- 37 KIERKEGAARD, S. *Textos selecionados*. p. 213.
- 38 FARAGO, France. *Compreender kierkegaard*. pp. 248-249.