



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ARTHUR HENRIQUE VIEIRA DE ALBUQUERQUE

**A CATEGORIA DA REPETIÇÃO: Abertura da interioridade através do movimento  
paradoxal da fé no pensamento de Kierkegaard**

Recife

2020

ARTHUR HENRIQUE VIEIRA DE ALBUQUERQUE

**A CATEGORIA DA REPETIÇÃO: Abertura da interioridade através do movimento paradoxal da fé no pensamento de Kierkegaard**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Thiago André de Moura Aquino.

**Área de concentração:** Filosofia

Recife

2020

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

- A345c      Albuquerque, Arthur Henrique Vieira de.  
              A categoria da repetição : abertura da interioridade através do movimento paradoxal da fé no pensamento de Kierkegaard / Arthur Henrique Vieira de Albuquerque. – 2020.  
              103 f. ; 30 cm.
- Orientador: Prof. Dr. Thiago André de Moura Aquino.  
              Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
              Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2020.  
              Inclui referências.
1. Filosofia. 2. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 3. Espiritualidade. 4. Interioridade. 5. Fé. 6. Repetição (Filosofia). I. Aquino, Thiago André de Moura (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-121)

ARTHUR HENRIQUE VIEIRA DE ALBUQUERQUE

**A CATEGORIA DA REPETIÇÃO: Abertura da interioridade através do movimento  
paradoxal da fé no pensamento de Kierkegaard**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

Aprovada em:10/03/2020.

---

Prof. Dr Thiago André de Moura Aquino (Orientador)

UFPE

---

Prof. Dr Sandro Márcio Moura de Sena

UFPE

---

Prof. Dr Ramon Bolívar Cavalcanti Germano

UEPB

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais Flávio e Paula, pois sem eles jamais realizaria esse trabalho.

À minha namorada Isabel, cujas longas conversas renderam tantas ideias.

Aos meus professores do departamento. Em especial, ao Professor Doutor Thiago André de Moura Aquino, pela dedicada orientação cujas valiosas correções foram tão importantes para o aperfeiçoamento do trabalho. Agradeço, também, ao Professor Doutor Sandro Márcio Moura de Sena e ao Professor Doutor Ramon Bolívar Cavalcanti Germano, por aceitarem o convite para participar da banca de defesa.

## RESUMO

É notável, no pensamento kierkegaardiano, a forte presença de uma reflexão acerca da espiritualidade humana. Isso se deve à importância, dada pelo próprio filósofo, ao que ele denomina como modo religioso de existência. Nesse sentido, em sua obra de Kierkegaard é possível perceber a forte recorrência desse tema, tratado sob a perspectiva de uma filosofia que se contrapõe ao seu tempo. Devido a isso, ele tornou-se um crítico da conjuntura intelectual de sua época, apresentando, na história da filosofia, um pensamento voltado para refletir acerca da existência, em contraposição às correntes filosóficas que pretendiam reduzir a interioridade às estruturas lógicas universais. A dimensão religiosa, como algo concernente, estritamente, à experiência singular do sujeito, é, neste sentido, paradoxal, pois se encontra fora do campo do entendimento especulativo. Através de exemplos como Abraão e Jó, Kierkegaard elenca a discussão acerca da dimensão religiosa presente, estritamente, no âmbito da interioridade e, portanto, incomensurável à razão, pois inicia-se através de um movimento paradoxal da fé. Dessa forma, o presente trabalho, tem como proposta, analisar a dialética deste movimento na singularidade, através daquilo que Kierkegaard denominou como categoria da “repetição”, entendida como um movimento existencial de abertura da interioridade através do salto paradoxal da fé.

Palavras-chave: Fé. Interioridade. Kierkegaard. Repetição.

## **ABSTRACT**

In Kierkegaardian thought, the strong presence of a reflection on human spirituality is remarkable. This is due to the importance, given by the philosopher himself, to what he calls the religious mode of existence. In his work, it is possible to perceive the strong recurrence of this theme, treated from the perspective of a philosophy that opposes his time. Because of this, he became a strong critic of the thought of his time, presenting, in the history of philosophy, a thought directed to the existence of the individual in opposition to the philosophical currents that intended to reduce the interior to the universal logical structures. The religious dimension, as something strictly concerned with the subject's singular experience, is, in this sense, paradoxical, since it is outside the field of speculative understanding. Through examples like Abraham and Job, Kierkegaard lists the discussion about the religious dimension present, strictly, in the context of interior and, therefore, immeasurable to reason, since it begins through a paradoxical movement of faith. The purpose of this paper is to analyse the dialectic of this movement in singularity, through what Kierkegaard called the “repetition” category, understood as an existential movement to open up the interior to the paradoxical leap of faith.

**Keywords:** Faith. Interior. Kierkegaard. Repetition.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>PROJETO FILOSÓFICO ACERCA DA EXISTÊNCIA .....</b>	<b>11</b>
2.1	O CONCEITO DE EXISTÊNCIA .....	19
2.2	O CONCEITO DO EU E OS MODOS EXISTENCIAIS .....	22
<b>2.2.1</b>	<b>A dialética do eu e o anseio pelo absoluto .....</b>	<b>27</b>
<b>3</b>	<b>A CATEGORIA DA REPETIÇÃO .....</b>	<b>36</b>
3.1	ANÁLISE DA CATEGORIA DA REPETIÇÃO A PARTIR DOS PERSONAGENS DE “A REPETIÇÃO” .....	54
<b>4</b>	<b>O MOVIMENTO PARADOXAL DA FÉ .....</b>	<b>75</b>
4.1	O CONCEITO DE FÉ .....	75
<b>4.1.1</b>	<b>O desespero, a fé e o pecado.....</b>	<b>78</b>
<b>4.1.2</b>	<b>A fé de abraão.....</b>	<b>81</b>
<b>4.1.3</b>	<b>O paradoxo da fé e o instante .....</b>	<b>87</b>
4.2	A REPETIÇÃO COMO ABERTURA DA INTERIORIDADE PARA O MOVIMENTO PARADOXAL DA FÉ .....	92
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>100</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>102</b>

## 1 INTRODUÇÃO

É notável a influência cultural do pensamento hegeliano na Europa do século XIX. Essa perspectiva filosófica trouxe, para o contexto da época, a pretensão de formular o mais vasto sistema de compreensão da história da filosofia, pautado em uma lógica que pretendeu incorporar todos os movimentos da totalidade do real. Nesse pensamento, tal pretensão, buscava assimilar todos os pormenores da experiência vivida, no âmbito de uma racionalidade universal que sintetizaria todos os particulares do espírito na realização necessária do absoluto.

Diante de tal quadro, Kierkegaard se colocou como voz de oposição a essa pretensa adequação do pensamento com a totalidade do real. Soren Aabye Kierkegaard viveu entre 1813 a 1855, em uma Dinamarca imersa nesse contexto intelectual. Devido a isso, seu pensamento, ao apontar para a experiência singular do indivíduo, marcou um forte caráter de denúncia a todo ideário que intencionava reduzir a realidade a um sistema filosófico. A experiência vivida, no sentido kierkegaardiano, não pode ser pautada através de uma redução universalista a conceitos de uma pretensa filosofia que possua tal objetivo. O filósofo dinamarquês afirmou a importância da realidade concreta em oposição à filosofia hegeliana que, segundo ele, ganhou apenas em termos de ordenação lógica e conceitual. Conforme Gardiner (2001, p. 24):

A própria concepção do pensamento “especulativo”, colocado à parte das contingências da vida e friamente contemplando a existência de um ponto de vista privilegiado, já lhe provocava suspeitas e mesmo, antipatia. Kierkegaard considerava que essa atitude envolvia uma indiferença apática às questões que realmente importavam às pessoas como indivíduos, cujos interesses reais não eram encontrados nas mãos dos “filósofos sistemáticos e objetivos” (GARDINER, 2001, p. 24).

Nessa perspectiva, a interioridade condiz, estritamente, com aquilo que diz respeito a cada indivíduo. Sobre essa questão, Kierkegaard afirmou o absoluto na dimensão do sujeito humano que, por comportar uma vivência que permeia finitude e infinitude, possui um *eu* que deve ser considerado sob o ponto de vista de sua interioridade. O filósofo trabalhou a experiência da fé igualmente nesse sentido, como algo condizente, estritamente, a cada um em particular e, portanto, possuinte de caráter paradoxal, pois não pode ser legitimada na coletividade, que é incapaz de compreender, em termos especulativos, aquele que experiencia uma vivência religiosa. Devido a isso, ele defendeu que apenas na dimensão existencial, referente a esta esfera da interioridade, se pode realizar o movimento paradoxal da fé. Nesse

sentido, esse processo de abertura da interioridade em relação ao movimento da fé é o que comporá o problema da pesquisa, através da seguinte questão: é possível compreender a categoria da repetição kierkegaardiana como abertura, da interioridade, através do movimento paradoxal da fé?

Deleuze, em sua obra *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 2018, p. 23), reconheceu esta categoria, no pensamento kierkegaardiano, como uma proposta de oposição a toda generalidade que pretenda reduzir a singularidade do indivíduo. O seguinte trabalho, tem por proposta pesquisar o conceito de fé, através do ponto de vista kierkegaardiano, tendo em vista que ela condiz, essencialmente, com o âmbito da interioridade e, portanto, não pode ser abarcada pela razão, mas realiza-se enquanto uma dimensão paradoxal da existência: “o paradoxo da fé consiste em haver uma interioridade que é incomensurável em relação ao exterior”(KIERKEGAARD, 2009b, p. 129). O movimento da fé, ao realizar o paradoxo do infinito na finitude, ou da eternidade na temporalidade, na seguinte leitura proposta, promove a repetição, categoria de notável importância no pensamento do filósofo dinamarquês, conforme a seguinte leitura: “considere-se aqui mais uma vez minha categoria preferida, a repetição” (KIERKEGAARD, 2017, p. 95)<sup>1</sup>.

Parte das obras do cânone kierkegaardiano, utilizadas para a realização desta pesquisa, do cânone kierkegaardiano, foram escritas sob autoria pseudônima, compondo o conjunto da complexa pseudonímia kierkegaardiana. Através da escolha de cada pseudônimo, Kierkegaard apresenta a natureza, da respectiva obra respectiva, de modo que, o nome pseudonímico sempre cria uma metáfora irônica acerca do problema tratado na respectiva obra. É o caso de *Temor e Tremor (1843)* e *A Repetição (1843)*, obras primárias utilizadas para a pesquisa, publicadas no mesmo ano, através dos pseudônimos de *Johannes de Silentio* e *Constantin Constantius*. Há, em decorrência disto, uma certa dificuldade por parte dos estudiosos de Kierkegaard, quanto ao caráter estrutural do seu pensamento. O intuito da pesquisa, portanto, é clarificar o significado do conceito de repetição, especificamente, tratado na obra de mesmo nome da categoria e citado em algumas outras, na relação com a interioridade em meio a abertura do movimento paradoxal da fé.

O percurso adotado para tal análise, divide-se em três capítulos. O primeiro, introduz brevemente, as noções necessárias para compreender a proposta desta pesquisa. Além disso, ele tratará do conceito do *eu* e sua relação com o sentimento de desespero ou doença mortal,

---

<sup>1</sup> Citação retirada da nota de rodapé 214 da referida obra.

que expressa o anseio humano pelo divino. No segundo capítulo, detalhar-se-á o conceito de repetição a partir da análise da obra de mesmo nome. E, por fim, o terceiro capítulo, centra-se no conceito de fé, tendo em vista o exemplo de Abraão, analisado por Kierkegaard em *Temor e Tremor*, e sua relação com a categoria da repetição, também vivenciada por Jó no final de *A Repetição*, finalizando com uma análise da categoria da repetição, entendendo-a como um processo de abertura, da interioridade, promovida através do salto paradoxal da fé.

## 2 PROJETO FILOSÓFICO ACERCA DA EXISTÊNCIA

É comum, nos estudos historiográficos do pensamento filosófico, organizar determinados filósofos em correntes de pensamento que, supostamente, são representadas por estes. Se por um lado, essa medida possui a vantagem didática de organizar sistematicamente a filosofia na temporalidade histórica, por outro lado, incorre no risco de, muitas vezes, negligenciar aquilo que é singular no pensamento de cada filósofo. Esta pretensa rotulação acaba por classificá-los em determinadas correntes e origina esquemas de pensamento que podem obnubilar a peculiaridade da significação de cada pensador e sua obra em particular. Este é o caso do pensamento kierkegaardiano e a significação filosófica que lhe foi atribuída no decorrer da história da filosofia. Conforme Ricoeur (1992, p. 29):

É preciso reconhecer que temos hoje menos clareza sobre a significação filosófica de Kierkegaard. Pensador de protesto? Mas contra o que? Em unísono repetimos, com o próprio Kierkegaard: contra o sistema, contra Hegel, contra o idealismo alemão. Pensador que desperta? Mas para que? A onda de Kierkegaard nos convida a responder: ao existencialismo (RICOEUR, 1992, p. 29).

No entanto, como aponta Ricoeur adiante, faz-se necessária uma reflexão acerca desse papel atribuído a Kierkegaard em relação ao existencialismo:

Kierkegaard, pai do existencialismo? Com o recuo de alguns decênios, essa classificação não é mais do que uma ilusão, talvez a maneira mais hábil de aprisioná-lo, catalogando-o num gênero conhecido. Estamos hoje melhor preparados a concordar que essa família de filosofias não existe; ao mesmo tempo, estamos prontos a devolver a Kierkegaard a sua liberdade, nesse ponto. Vemos nele um ancestral de uma família na qual Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger e Sartre seriam primos. Hoje, a fragmentação do grupo, se é que ele existiu nalgum lugar além dos manuais, é evidente: o existencialismo, como filosofia comum, não existe, nem nas suas teses principais, nem no seu método, nem mesmo nos seus problemas fundamentais; Gabriel Marcel prefere ser chamado de neo-socrático e Jaspers reafirma solidariedade com a filosofia clássica; a ontologia fundamental de Heidegger desenvolveu-se na direção de um pensamento meditante, arcaizante e poético. Quanto a Sartre, ele considera seu próprio existencialismo como uma ideologia a ser reinterpretada no quadro marxista; esses dois casos extremos são indicadores de que é menos esclarecedor, hoje mais do que há vinte anos atrás, tomar o existencialismo como uma chave para uma interpretação penetrante de Kierkegaard (RICOEUR, 1992, p. 29-30).

É notável, contudo, que algo de novo surgiu no pensamento ocidental pós-Kierkegaard. Deu-se origem ao que muitos resolveram denominar como “pós-filosofia”, cujo elemento marcante decorreu de uma suposta conclusão do discurso filosófico, entendido, nessa perspectiva, como estritamente relacionado ao uso da razão, da qual o maior e último sustentáculo se deu no começo do século XIX, através do pensamento hegeliano. O que veio

após Hegel, em termos de pensamento, já no decorrer desse mesmo século, foi um movimento antagônico desse discurso tido como o filosoficamente legítimo. A chamada “pós-filosofia” tomou respaldo em, além de Kierkegaard, autores como Marx e Nietzsche, desembocando naquilo que viria a se tornar a chamada “filosofia contemporânea”, movida por uma forte postura crítica diante da história do pensamento ocidental. O isolamento do indivíduo perante Deus, a transmutação dos valores, o niilismo europeu e a realização da filosofia como práxis revolucionária representaram, na época, o fim da “legítima” filosofia como discurso totalizante.

Contudo, é preciso salientar que, apesar de afirmar algo acerca do trabalho intelectual de Kierkegaard, essa postura ainda não chega a esclarecer a singularidade de seu pensamento, uma vez que, mesmo nesta na época da chamada “pós-filosofia”, é possível notar importantes dilemas filosóficos que rompem com as tentativas de classificação referente a este conceito de acabamento da filosofia, como aponta Ricoeur (1992, p. 31):

Heidegger mostrou com alguma verossimilhança que Nietzsche realiza uma das aspirações do pensamento ocidental; se esse pensamento é animado pela magnificação da subjetividade, pelo cumprimento do *subjectum* como sujeito, Nietzsche realiza essa exigência filosófica do pensamento ocidental. Se dizemos, ao contrário, com Marx desta vez, que a filosofia até agora “considerou o mundo sem transformá-lo”, Kierkegaard e Nietzsche pertencem ainda às filosofias do discurso. Para Nietzsche, por sua vez, Marx ainda é devotado aos ideais da massa, à mitologia da ciência, “nossa última religião”, o último rebento do cristianismo e do platonismo. Para o leitor de Kierkegaard, Marx ainda é um hegeliano, mas por razões completamente diferentes: na medida em que a dialética da história ainda é uma lógica da realidade, Marx representa o cumprimento do postulado hegeliano de que o real é racional e o racional real (RICOEUR, 1992, p. 31).

Estes apontamentos indicam a limitada compreensão de uma leitura, da obra de Kierkegaard, por meio de prévias classificações históricas. Passa-se, após tais constatações, a considerar o pensamento kierkegaardiano sob um olhar liberto de esquematismos e preconceitos, tratando-o de forma que, ao se opor a Hegel, dialogava com o idealismo alemão e, desse modo, foi influenciado por ele, mas, além disso, deu início a um debate, que se identificou com uma forte preocupação acerca da existência humana e perpetuou-se em diversos momentos da filosofia contemporânea, de variadas formas. É possível perceber a unicidade de sua obra na forma como marcou os rumos da história do pensamento ocidental.

Sua principal preocupação intelectual deu-se no campo da existência e do indivíduo. É possível notar, tal preocupação, como centro das inquietações presentes em sua obra, reflexo da conflituosidade dialética de sua própria vida. Essa relação entre vida e filosofia,

fundamental para compreender sua proposta intelectual, pode ser observada em todo seu itinerário filosófico, por ter relação direta com as principais questões que afligiam sua vida pessoal. Dessa maneira, não há como falar de sua obra, sem mencionar alguns fatos capitais da sua vida: uma educação religiosa demasiadamente rígida, a relação com um pai fortemente marcado pelo conflito que representou, para o jovem Kierkegaard, a antítese de um modelo de espiritualidade, sua personalidade melancólica e introspectiva marcada pelo sentimento de angústia existencial que o acompanhou durante toda a vida, o rompimento do seu noivado com Regine Olsen sem um motivo aparente, sua incapacidade de desvincular-se da imagem da ex-noiva, permanentemente, após o rompimento do noivado, sua concepção do significado do cristianismo e as implicações radicais de vida que isso acarretaram, seu rompimento com a igreja oficial dinamarquesa, os problemas com o jornal “O Corsário” que resultaram em uma difamação pública pessoal. Todos esses fatores marcaram, profundamente, a obra do filósofo por meio de anseios pessoais que correspondiam a questões fundamentais relativas ao seu trabalho.

Kierkegaard alcançou sua primeira popularidade na obscura Copenhague de meados do século XIX. Porém, já no início do século XX, como aponta Caputo (2007, pág 1), surgiam várias traduções de suas obras para o idioma alemão, influenciando profundamente pensadores como Karl Barth e Martin Heidegger que, por sua vez, popularizaram os escritos do filósofo dinamarquês em toda Europa. Por causa disso, a forte presença do pensamento kierkegaardiano sobre o existencialismo francês. Dessa forma, a obra de kierkegaard formula a ideia do “subjetivo” ou “verdade existencial”, que significa um modo existencial que radicaliza a visão em prol de tal verdade. Surge, nesse contexto, a ideia de “indivíduo” como aquele que é único, insubstituível e não meramente um membro intercambiável constituinte de uma espécie.

Estas noções impactaram, fortemente, o curso tomado pela filosofia ocidental. Seus antecessores, que trabalharam a ideia do indivíduo perante o divino, foram Agostinho, Pascal e Lutero, mas só a partir dele essa noção veio a ser pensada no sentido de uma “subjetividade” religiosa. O processo de tornar-se a si mesmo, passa a significar viver, concretamente, a conflituosa relação entre finitude e infinitude em aproximação constante com o divino, conforme Caputo (2007, p. 3-4):

Isso contrasta nitidamente com Platão e Aristóteles, onde o indivíduo é uma instância de um tipo, um espécime de uma espécie, um “caso” que “recai sob” o universal ou a espécie. Para Kierkegaard, o indivíduo não é essa queda, mas um pico, não periférico, mas um centro secreto, um princípio de liberdade e responsabilidade

pessoal. Kierkegaard desenha um retrato do indivíduo, cheio de “temor e tremor” sobre seu destino eterno, profundamente consciente de sua solidão, finitude e falibilidade. É neste solo religioso que o movimento filosófico secular chamado “existencialismo” e seu famoso “eu existencial” tem suas raízes, assim como a característica ideia pós-moderna da “singularidade”, do irrepetível e caráter idiossincrático de cada coisa, da pessoa individual em relação a obra de arte. No entanto, enquanto Kierkegaard concentrou-se sobre a necessidade de assumir responsabilidade para colocar em prática a crença religiosa, os críticos do existencialismo preocupam-se, com o relativismo, em fazer, da verdade, uma questão de preferências individuais, minando uma ordem de verdade objetiva. A mesma preocupação com o relativismo é o que incomoda os críticos contemporâneos do pós-modernismo, teoria de um pluralismo radical que celebra a multiplicidade de pontos de vista e uma linha de pensamento que Kierkegaard claramente antecipa de várias maneiras (CAPUTO, 2007, p. 3-4).

A proposta de Kierkegaard é pensar a existência como concretude e não como uma abstração conceitual. Ao romper com a tradição filosófica pautada no pensamento hegeliano, ele passou a ocupar o espaço, na história do pensamento, daqueles autores cujo trabalho não se enquadra naquilo que é costume chamar de “filosofia”, entendida como um discurso estritamente ligado ao uso da razão, desvinculado da experiência pessoal humana e alheio àquilo que é individual. Devido à natureza crítica de seu pensamento perante essa postura, Kierkegaard não se enquadrou na designada “filosofia tradicional”. Para pensar a existencialidade humana, formulou uma reflexão que perpassava o tema da espiritualidade e, mais especificamente, sobre o problema do tornar-se cristão, conduzindo o debate para o âmbito do indivíduo, existente em relação com o absoluto. Essa relação entre Deus e o indivíduo, caracterizada pelo anseio humano pela aproximação com o divino, ocupa um lugar de notável importância no conjunto de sua obra.

O percurso intelectual do filósofo sugere pensar o significado do existir religiosamente e o que isto representa para a existência do sujeito humano, não através de uma religião objetiva ou institucionalizada, mas no âmbito dessa relação entre o existente e o divino. O problema filosófico acerca da experiência religiosa, fortemente presente no pensamento kierkegaardiano, se tornou de grande importância para os debates filosóficos e teológicos travados posteriormente. É possível atestar essa forte influência religiosa de seu pensamento, em suas próprias palavras contidas em “No Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor” (1849):

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema de tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos. (KIERKEGAARD, 1986, p. 22).

Kierkegaard pretendia, por meio de duras críticas contra a cristandade, conscientizar seus concidadãos do verdadeiro significado do cristianismo. Dessa maneira, a perspectiva espiritual de Kierkegaard dava-se no âmbito da solidão existencial para com Deus, não havendo espaço para intermédios entre o ser humano e o divino, além do próprio Cristo. Assim, escreveu sobre a igreja cristã de sua época:

Que significa que tantos milhares de homens se digam cristãos sem mais dificuldades! Como podem obter este nome inúmeros homens, cuja imensa maioria, segundo tudo leva a crer, vive sob categorias tão diferentes, como o demonstra a mais superficial observação! Como o podem eles, homens que talvez nunca vão à igreja, nunca pensam em Deus, nunca pronunciem o seu nome, senão para blasfemar! Como o podem eles, homens que nunca compreenderam que podem ter na sua vida uma obrigação para com Deus, e que fazem de uma certa integridade física o máximo do seu ideal, se nem mesmo acham absolutamente necessária! Todos, no entanto, até os que negam Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecidos como cristãos pelo Estado, são enterrados como cristãos pela Igreja, são enviados como cristãos para a eternidade! (KIERKEGAARD, 1986, p. 37-38)

Devido a isso, acabou tendo sérios problemas com a Igreja da Dinamarca, rompendo suas relações com a instituição. Todo esse esforço crítico, direcionado à igreja dinamarquesa como um todo, deu-se com o intuito de denunciar o cristianismo vigente em sua época, considerando-o como uma aberração religiosa que se distanciava daquilo que foi pregado pelo Cristo. Ao tomar essa postura, Kierkegaard se pôs como crítico cultural de seu tempo. Assim como Nietzsche, adotou uma postura reprovativa frente aos valores burgueses. Nesse sentido, via o cristianismo através de uma perspectiva fortemente existencial que, segundo Kierkegaard, deveria ser a mais originária do significado de ser cristão. Desse modo, passou a revisar o verdadeiro sentido de ser cristão e quais implicações isto poderia acarretar à existência do indivíduo. Ao adotar tal postura, pôs de lado toda a tentativa de sistematização teórica, que intencionasse abarcar de forma totalizante o entendimento da natureza da experiência religiosa vivenciada no íntimo da singularidade do ser humano.

O indivíduo, dada sua realidade vinculada à existência, apresenta-se no sentido proposto por Kierkegaard, como o elemento fundamental para o rompimento de toda pretensa filosofia de sistema que, tem por proposta, reduzir essa realidade a uma harmoniosa estrutura abstrata de conceitos. Para ele, uma proposta filosófica desse tipo é incapaz de abarcar as principais questões que se relacionam com a existência humana em sua concretude, pois produz um discurso alheio à vida e ao próprio ser humano. Sobre esse debate, afirma Adolfo

Monteiro (2010, p.10-11), tradutor de “O desespero humano” para a língua portuguesa, na introdução da edição, afirma:

Dir-se-á então que não devemos considerá-lo como filósofo. Eis o que alguns fizeram, eis um problema debatido. Há quem o proclame “poeta do religioso”, como Jean Wahl, um dos seus introdutores na França. Outros veem nele, principalmente, o autor de uma “teoria da crença”. Pelo contrário, um Benjamim Fondane diz-nos “Não temos o direito de falar de Kierkegaard como se ele não fosse, antes de tudo, um filósofo”. Em que assentar? Que não se choquem os leitores se eu lhes afirmar a necessidade de aceitar simultaneamente essas diversas interpretações. Exatamente por não ser “filósofo de sistema”, Kierkegaard torna fácil a escolha do que a cada um pareça dominante na sua obra. Uma alma religiosa verá nele, de preferência, o prospector dos caminhos que levam a Deus pelo desnudamento da alma individual “através da sua própria transparência” (...). Os “metafísicos por paixão” irão sem dúvida ao encontro do Kierkegaard inquietante, do adversário de Hegel, do precursor de Chestov na “luta contra as evidências”. Que não interesse apenas às almas plenas de inquietação religiosa, mas a todos os que não satisfaz uma filosofia separada do drama da existência, explica em grande parte essa “necessidade de Kierkegaard” (MONTEIRO, 2010, p. 10-11).

Esses apontamentos, aparentemente controversos, decorrem do complexo caráter pseudonímico da obra de Kierkegaard, cuja primeira leitura pode gerar maiores dificuldades se não há familiarização com seu estilo de escrita. Assim, boa parte de sua obra foi escrita com a utilização de pseudônimos. Através da escolha de cada pseudônimo, Kierkegaard apresenta a natureza, da obra respectiva, de modo que, o nome pseudonímico, cria uma certa metáfora irônica acerca do problema tratado na obra que leva a autoria deste. Um exemplo disso é o caso de *Johannes de Silentio*, suposto autor de *Temor e Tremor*, cujo nome remete ao silêncio de Abraão que calou, no momento que se viu perante Deus, quando recebeu o chamado para sacrificar seu filho Isaque. Há também o caso de *Constantin Constantius* de *A Repetição* que, por viver a constância da recordação, não consegue abraçar o novo contido na repetição e, por isso, seu nome remete a uma ideia de constância que é incapaz de desvincular-se do passado. Todos esses conceitos serão trabalhados, com mais profundidade, no decorrer desta dissertação.

Devido à utilização de uma complexa pseudonímia, essa parte de sua obra pode ser considerada, muitas vezes, paradoxal, visto que os pseudônimos assumem posturas existenciais que apresentam, de forma constante, ambivalências entre si, e nem sempre é possível distinguir aquilo que pertence ao pensamento do filósofo do que compõe a representação existencial do pseudônimo. Sobre esse conceito, derivado do termo “pseudo” de origem grega, é possível localizar, com o propósito de buscar um melhor esclarecimento da estrutura pseudonímica kierkegaardiana, um comentário feito por Heidegger na sua obra

*Parmênides* (1982), argumentando que apesar de o termo grego “pseudo” significar, literalmente, “falso nome”, não se deve, aqui, confundi-lo com falsidade em toda sua representação, daquilo que se oculta através do pseudônimo:

Traduzido literalmente, um, “pseudônimo” é um “nome falso”. É isto realmente? De forma alguma. Quando um impostor assume um nome nobre e viaja sob este “nome falso”, ele não “traz” [trägt] nenhum “pseudônimo”. O homem nobre deve, sim, esconder, “em verdade”, quem é, o seu substrato [Träger]. No entanto, o “falso nome” do impostor não é simplesmente um nome fictício. Um tal nome é usado, por exemplo, para um empreendimento militar, por exemplo, “a operação Miguel”, no fronte ocidental da última guerra. Esse nome simplesmente encobre algo que não deve de modo algum aparecer. Ao contrário, o nome assumido de um impostor não somente encobre sua “verdadeira natureza”; ele deve, ao mesmo tempo em que encobre, deixar o portador desse nome, aparecer numa “grandeza”, que evidentemente não lhe pertence, como, tampouco, o nome lhe pertence. De modo distinto a isso, o “pseudônimo” não é nem apenas um nome falso, nem um nome fictício, nem, também, somente um nome insidioso. O “pseudônimo”, isto é, o nome essencialmente adequado, deve sim encobrir o autor. Entretanto, deve deixá-lo, ao mesmo tempo, aparecer de uma certa maneira, e, de fato, não como alguém que ele em verdade não é (o caso do impostor), mas como alguém que ele realmente é. Assim, Kierkegaard publicou, em 1843, em Copenhaga, esta obra: *Temor e tremor. Da lírica dialética de João de Silentio* [Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio], Este “Senhor do silêncio” queria com isso anunciar algo de essencial sobre si e sobre sua atividade literária. Similarmente, os “pseudônimos” de dois escritos de Kierkegaard, *Migalhas filosóficas* [Philosophische Brocken] (1844) e *Escola do cristianismo* [Einübung im Christentum] (1850) estão numa relação essencial. O primeiro traz como autor o nome João Clímacus; o outro é publicado pelo Anticlímacus. (HEIDEGGER, 1992, p. 52-53).

A outra parte, da obra de Kierkegaard, é marcada por “discursos” de cunho profundamente religiosos que sugerem uma vida de discipulado em Cristo. Há, nesse conjunto de escritos, um evidente distanciamento de filósofos marcadamente existencialistas como Sartre e Camus, estabelecendo-se como um autor cristão bem distante do ateísmo existencialista francês.

Como dito anteriormente, uma característica fortemente marcante da filosofia kierkegaardiana diz respeito ao seu intenso combate às formulações sistemáticas que pretendem abarcar, conceitualmente, âmbitos que não condizem com seu poder de alcance. Nesse caso, Hegel aparece, na obra do filósofo dinamarquês, como exemplo máximo de tal tendência filosófica. A influência cultural do pensamento hegeliano predominou na Europa do século XIX. Essa perspectiva filosófica trouxe, para o contexto da época, a pretensão de formular o mais vasto sistema de compreensão da história da filosofia, pautado em uma lógica que incorporasse todos os movimentos da totalidade do real.

Dessa forma, tal pretensão buscava assimilar, todos os pormenores da experiência vivida, no âmbito de uma racionalidade universal, que sintetizaria todos os particulares do

espírito, na realização necessária do absoluto. Diante de tal quadro, Kierkegaard colocou-se como voz de oposição à pretensa perfeição da adequação da realidade à lógica, ao apontar a reflexão filosófica para a experiência existencial do indivíduo, marcando um forte caráter de denúncia a todo ideário hegeliano. Se é possível afirmá-lo como um filósofo contra o sistema, Hegel é, justamente, a exemplificação do tipo de filosofia que Kierkegaard buscou se opor.

Por considerar a existência, em sua concretude, Kierkegaard rompeu com essa visão, ao intencionar um pensamento voltado para o âmbito da vida. A experiência vivida, nessa perspectiva, não pode ser pautada através de uma redução universalista a conceitos de uma pretensa filosofia que possua tal objetivo. Kierkegaard, afirmou a importância da realidade concreta em oposição à filosofia hegeliana que, segundo ele, ganhou apenas em termos de ordenação lógica e conceitual. O pensamento hegeliano representava, portanto, um discurso alheio às questões relacionadas à existência que, na filosofia kierkegaardiana, ocupava um papel fundamental. Em certo trecho de sua obra, “O desespero humano” (1849), ele descreve sua postura acerca desse tipo de pensamento em uma passagem que, possivelmente, fazia referência a Hegel:

Certo pensador eleva uma construção imensa, um sistema, um sistema universal que abraça toda a existência e história do mundo etc. Mas se alguém atentar na sua vida privada, pasmo descobre este enorme ridículo: que ele próprio não habita esse vasto palácio de elevadas abóbodas, mas um barracão lateral, uma pocilga, ou na melhor das hipóteses, o cubículo do porteiro! E zanga-se, se alguém ousa uma palavra para lhe fazer notar essa contradição. Pois que lhe importa viver no erro, logo que construa o seu sistema... com a ajuda desse erro. (KIERKEGAARD, 2010, p. 62)

A acusação de Kierkegaard, dirigida ao pensamento hegeliano, referia-se à crítica de um discurso cuja pretensão era assimilar uma suposta equivalência entre o pensamento lógico e a realidade. Para realizar tal propósito, Hegel pretendeu formular uma lógica que abarcasse a totalidade do real. A respeito dessa noção, Kierkegaard escreveu:

Assim, quando se intitula a última seção da lógica: “a Realidade”, obtêm-se com isso a vantagem de parecer que, já na Lógica, atingiu-se o que há de mais alto ou, se preferirmos, o mais baixo. A perda, porém, salta aos olhos; pois nem a Lógica nem a realidade são bem-servidas com isso; pois, se ela pensou a realidade efetiva, então acolheu em si algo que ela não pode assimilar, e chegou a antecipar o que ela deve tão somente predispor. O castigo é evidente: que toda e qualquer reflexão sobre o que é a realidade efetiva fica dificultada, sim; talvez, por algum tempo, impossibilitada, porque por assim dizer, a palavra precisará de algum tempo para refletir bem sobre si mesma, tempo para esquecer o erro. (KIERKEGAARD, 2010, p. 12).

O principal problema do projeto hegeliano ou de uma lógica que possua tal pretensão, afirmou Kierkegaard, é, equivocadamente, acreditar que o pensamento especulativo é capaz de abarcar a totalidade do real e, conseqüentemente, a interioridade do indivíduo existente. A lógica hegeliana, nesse sentido, não é capaz de adentrar a esfera da interioridade e, conseqüentemente, da existência. Há, nesse caminho adotado por Hegel, uma tentativa de sobrepujar os particulares através de uma generalidade proposta por uma visão meramente racionalista do mundo, desconfigurando, assim, as interioridades que correspondem, segundo Kierkegaard, cada qual a sua maneira, a realidades existenciais pertencentes a cada indivíduo. Desse modo, a defesa do filósofo era que o existir é formado de contingências, sem as pretensas conciliações realizadas por um sistema. Nesse sentido, só é possível superar tais contingências no interior de uma lógica abstrata à vida, extinguindo as contradições, por meio de mecanismos lógicos, que acabam por gerar uma dissolução da interioridade, excluindo o âmbito do existente que não pode ser enquadrado pelo sistema. Assim, conforme André de Clair afirma: “A filosofia sistemática reduz toda a realidade a um ser imaginário e dissolve o sujeito empírico em um ser fantástico” (CLAIR, 1997, p. 24).

## 2.1 O CONCEITO DE EXISTÊNCIA

A noção de paradoxo assume, no pensamento kierkegaardiano, um papel fundamental para pensar a existência como uma contraposição às estruturas conceituais harmoniosamente montadas, na história da filosofia. Através dessa ideia, Kierkegaard deslocou a atividade filosófica das coisas atemporais e em si para o âmbito da reflexão acerca do sujeito existente como, de fato, aquela que teria algo a falar a respeito deste, conforme aponta Le Blanc (2003, p. 13):

Existem verdades nas quais temos de comprometer a nós mesmos, tão essenciais que a existência é incompreensível sem elas, e sem as quais a vida não tem sentido. Essas verdades não fornecem o em si do sentido da vida, objetivo e intemporal, mas um sentido para si, para a subjetividade, para aquele indivíduo concreto que vive aqui e agora, cuja alma é incessantemente agitada pelas incertezas da existência e pelas escolhas diante das quais ela o coloca. Como o pensamento filosófico (entenda-se especulativo), interessado pelas coisas em si e construindo sistemas abstratos, poderia explicar a situação real e existente do indivíduo que sofre, se desespera, ama e morre? A verdade para esse indivíduo é apenas um problema de conceito? Não seria antes algo de que devemos nos apropriar, tornar nosso, uma verdade para si? (LE BLANC, 2003, p.13).

Essa era a convicção do filósofo dinamarquês ao intencionar descobrir que condições seriam possíveis para apropriar-se do saber. Não um saber de caráter abstrato, distante do

âmbito humano, mas que fosse capaz de expressar algo acerca dos seus maiores anseios. Nesse sentido, Kierkegaard buscou uma forma de conciliar, “tanto as exigências da intelectualidade quanto às da existência e da interioridade” (LE BLANC, 2003, p. 13). O conceito de existência é trabalhado, através de seu pensamento, como concretude e não algo abstrato, exterior a vida. A própria noção de conceito, nesse sentido, não se torna um elemento puramente teórico, mas pretende mostrar-se na fluidez do próprio existir. Assim, buscou emergir da tendência do pensamento filosófico de sua época, considerando-a inautêntica para pensar as principais questões relativas ao ser humano enquanto ser existente. Ao adotar tal postura, Kierkegaard tomou sobre si o peso da concretude do existir, da consciência de si e do mundo.

A atividade filosófica, em suas variadas facetas, pressupõe uma inquietação que afeta o indivíduo ao retirar-lhe a adequação conformista com a realidade e consigo mesmo. A vida de Kierkegaard era permeada por essa inquietude, sentimento que deu origem a sua vocação filosófica de pensador e escritor. Esse sentimento, segundo Kierkegaard ele, é condição inerente ao próprio ato de existir. À existência, nesse sentido, é atribuído um papel central em sua filosofia, visto que, a reflexão acerca dela, é imprescindível para pensar o significado do ser humano enquanto ser que existe, pois é o único portador de uma percepção do existir. Essa característica, marcadamente humana, o põe em uma posição radicalmente divergente da figura divina e dos animais. Deus, segundo Kierkegaard, não possui existência, pois é eterno, não pensa, pois apenas cria. A existência, desse modo, é atribuída apenas ao ser humano, por possuir pensamento e percepção de si e do mundo a sua volta nesse ato de pensar, como aponta, a respeito do pensamento kierkegaardiano, Umberto Regina (2014, p. 278):

“Existência” e “ser” não coincidem de fato. “Ser” é um conceito, um “universal”, e para servir-se dele o homem deve fazer abstração do fato de agir ele mesmo como aquele que pensa o ser; mas para pensar, precisa “existir”. Neste sentido, apenas o homem tem a existência: ele é o existente por antonomásia. Os animais propriamente não existem, porque não pensam. A existência não pode ser considerada nem mesmo um predicado de Deus, que não precisa pensar as coisas através de conceitos abstratos já que ele cria todas as coisas. O critério para a existência é o pensamento? (UMBERTO REGINA, 2014, p. 278)

Esse isolamento do indivíduo perante a realidade, revela-lhe seu espaço interior, divergente de tudo que o cerca, por ser caracterizado, no sentido kierkegaardiano, como um lugar, por excelência, do ato de existir. A noção kierkegardiana de individualidade, requer algo de interior que distinga o indivíduo dos demais elementos dessa realidade. Aqui, surge o que ele denomina “interioridade”, como aquilo que rompe com qualquer pretensa sistematização

conceitual da realidade, visto não poder ser abarcada, conceitualmente, por aquela. Daí, a necessidade de abrir mão das ferramentas convencionais da filosofia para pensar o significado da existência que, segundo ele, não deve ser considerada um elemento conceitual, para servir como princípio de uma estrutura sistemática teórica, pois não é algo “acabado”, mas se apresenta, ao indivíduo existente, como possibilidade.

Nesse ponto, faz-se necessário esclarecer, no sentido proposto pelo filósofo, a natureza da noção de “possibilidade” com o intuito de não a confundir com o “possível”, referente à lógica, regido, desde Aristóteles, pelo princípio da não-contradição que se divide em necessário e contingente.

Esses dois possíveis não se recobrem. Quando se trata das coisas, dizer que são necessárias é avaliar o fato de que são tal como são e não de outra forma: ao mesmo tempo, concebíveis pelo pensamento antes de advirem porque não transgridem a exigência da lógica, reputadas não-contraditórias depois, quando caem sob percepção, pelo fato de estarem ali, diante de nós. (LE BLANC, 2003, p. 48).

Não é esse o conceito, adotado por Kierkegaard, para pensar a existência humana, conforme Le Blanc (2003, p. 48):

“Possível” vem do latim posse, que deriva de *potis esse*, que significa “ser patrão de”, “ter em seu poder”. O possível: o que “eu” posso fazer e realizar na experiência concreta e vivida. O “possível” não remete a um juízo sobre o advir das coisas ou o sobrevir de um estado de coisas, mas caracteriza o existir do homem. A vida não é apenas *bios*, que tem seu movimento próprio do nascimento à morte. A vida do homem é existência, é relação com o mundo e com os outros; é preocupação com sua sobrevivência, é antecipação e projeto, desenvolvimento de um programa que está se escrevendo, saída fora de *si* da vida, é essa continuidade contrariada por discontinuidades, as das escolhas que é preciso efetuar o tempo todo. O existir é contingência absoluta: o existir não conhece outra necessidade a não ser a das escolhas exigidas por um existir livre sem determinação (LEBLANC, 2003, p. 48).

O existir, passa a ser entendido, nesse ponto, como possibilidade de agir, ou de sofrer, através de escolhas destituídas de algo que condicione de forma determinista as suas possibilidades. A existência, portanto, entendida em sua concretude, se torna desvinculada de condições “necessárias” dentro da esfera do possível, tornando-se contingência absoluta. Contudo, Kierkegaard reconhece que, o existente, se depara com certas condições, durante a vida, e elas, de certo modo, participam no processo de composição de sua existência. No entanto, ele defende que toda condição está ligada diretamente às escolhas individuais e, devido a isso, o existente ainda predomina em relação a tais condições. Le Blanc fornece um exemplo deste caso:

Para anunciar à sua esposa que conseguiu uma promoção, o senhor Martin deve, é a condição de possibilidade desse anúncio, ser casado e ter sido promovido; para encontrar-se nessa condição, deve, em primeiro lugar, ter tido a possibilidade de casar-se ou não, de exercer ou não uma profissão; deve ter escolhido, em primeiro lugar e antes de mais nada, uma, depois outra, depois ainda outra, das possibilidades que sempre estão diante dele (LEBLANC, 2003, p. 49).

A existência, portanto, sempre será confrontada pela multiplicidade de escolhas que vão sendo tomadas a partir da possibilidade que é apresentada ao ser humano. O ato de existir exige que o indivíduo possua uma postura perante a própria existência que o cobra ininterruptamente escolhas perante este ato. Assim, como aponta Le Blanc (2003, p. 50):

O existir do homem é possibilidade. Entre os animais, a espécie é mais importante que o indivíduo. Sua relação com o mundo não se efetua sob o aspecto da escolha, mas da submissão às regras da espécie que, de certa maneira, escolhe por eles. Para o ser humano é diferente. Entre os homens, prevalece o indivíduo: a espécie não decide por ele, o indivíduo deve decidir por sua conta, sem escapatória. O homem não tem portanto uma existência especulativa, mas concreta, e é no confronto com os “possíveis” que ele dá forma à sua singularidade (LEBLANC, 2003, p. 50).

## 2.2 O CONCEITO DO EU E OS MODOS EXISTENCIAIS

Faz-se necessário, neste momento, localizar em “O Desespero Humano” (1849), as reflexões kierkegaardianas acerca da natureza do *eu* como uma referência fundamental da relação entre o ser humano e o divino. Este *eu*, pensado em termos de possibilidade no que se refere a existência, ou seja, como um contínuo projeto a ser realizado, deverá fugir, assim, de uma pretensa conceituação abstrata que desconsidere o constante movimento de mudança presente na existencialidade concreta desse *eu*. Vale salientar, que essa dimensão espiritual atribuída por Kierkegaard ao *eu*, é estabelecida a partir de uma síntese proveniente de dois termos. Já no início da obra, citada anteriormente, é possível localizar sua definição e elucidação do conceito de *eu*:

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

Nesse trecho, apresenta-se a estrutura do conceito que irá ser trabalhado no decorrer de toda a obra. Ao propor tal definição, Kierkegaard buscou explicitar o caráter relacional do *eu*,

cuja existência significa o ponto paradoxal no qual as dimensões finitas e infinitas, temporais e eternas, encontram-se. Seu caráter espiritual é tal que ele é incapaz de afirmar-se, apenas, como um ente finito, sem considerar o outro termo da relação, ou seja, sua incondicionabilidade, eternidade ou infinitude. Por outro lado, ele não pode afirmar seu termo transcendente, sem também afirmar-se, a si mesmo, como aquele que existe no tempo: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos” (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). Contudo, o *eu*, não é a relação em si, pois, se assim o fosse, ele se apresentaria como uma unidade negativa dos dois termos da relação que seriam meros opostos entre si. Pelo contrário, o *eu* apresenta-se como um voltar-se da relação para si própria, ou seja, um conhecer-se a si mesma, emergindo, portanto, como um terceiro termo que deve pretender sintetizar os demais, positivamente.

Em uma relação de dois termos, a própria relação entra como um terceiro, como unidade negativa, e cada um daqueles termos se relaciona com a relação, tendo cada um, existência separada no seu relacionar-se com a relação; no seu relacionar-se com a relação (...) Se, pelo contrário, a relação se conhece a si própria, esta última relação que se estabelece é um terceiro termo positivo, e temos então o eu. (KIERKEGAARD, 2010, p. 26).

O conceito do *eu*, apontado acima, traz consigo a ideia de autenticidade humana que referencia uma equilibrada medida entre seu âmbito ligado a eternidade e sua dimensão, temporal, finito, presentes na síntese do *eu*. Na busca de tornar-se si mesmo, o ser humano envereda por ambas as dimensões, mas sem fixar-se a nenhuma por completo, oscilando entre elas, ao mesmo tempo que se revela em ambos, pois caminha entre o finito e infinito, possibilidade e necessidade, temporalidade e eternidade. Essa aparente paradoxalidade do seu *eu*, que decorre de duas dimensões ambíguas entre si, o torna complexo e, ao mesmo tempo, livre, visto que tem, diante de si, a possibilidade de escolher a forma que vai lidar com sua existência. Essas duas polaridades o fazem buscar um equilíbrio, tornando-se o elemento que as sintetiza. Do contrário, um possível desequilíbrio perpassaria pela chamada “doença mortal”, ou desespero, que será visto, de forma mais detalhada, no próximo tópico deste capítulo.

No momento, vale uma breve exposição acerca dos estágios da existência presentes no pensamento kierkegaardiano, entendidos através desse processo de busca da realização do *eu*. Segundo o filósofo dinamarquês, por se encontrar no mundo perante si e o divino, o ser humano, frente a sua existência, pode situar-se através de três possibilidades de existir denominados “estádios da existência”: “Kierkegaard distinguia três modos ou “esferas” básicas da existência: a estética, a ética e a religiosa” (GARDINER, Patrick, 2001, p. 50).

Embora, é preciso atentar, que o indivíduo, perante tais estágios, intercambia-os de forma livre e espontânea, pois cabe a ele escolher, de que forma seguirá, seu percurso existencial. Como dito anteriormente, suas escolhas dão-se em termos de possibilidades apresentadas e, ao escolher sua forma de vida, vive seus estádios que não devem ser entendidos, um após outro, como um processo de desenvolvimento do estágio estético ao religioso, mas sim, modos de existir em que ele se transforma, continuamente, podendo inclusive focar sua existência em um dos estágios, mesmo após ter realizado isso em outro.

Desse modo, ser ético não implica dizer que não se possa retornar a viver como um esteta ou, ao alcançar o religioso, o indivíduo deixe de ser estético ou ético. A utilização da expressão “estágios”, no pensamento kierkegaardiano, não os considera como modos autônomos entre si, mas um pode existir concomitante a outro na forma de viver do indivíduo, visto que, seu *eu*, como dito anteriormente, comporta termos que, na síntese realizada por ele, parecem ambíguos entre si. Sendo assim, é mister dedicar atenção a cada estágio em particular, visto que eles correspondem a características da síntese do *eu* que, se for esteta ou ético, relaciona-se às questões da finitude ou temporalidade humana e, por sua vez, sendo religioso, volta-se para a infinitude e a eternidade. O *eu* humano, portanto, além de ser uma síntese dos termos, possui, no seu *eu*, uma síntese dos estágios que se coabitam em sua interioridade. Adiante, a ordem de exposição dos estágios será pautada na forma como Kierkegaard construiu sua obra. No entanto, como dito anteriormente, essa ordem não diz respeito a uma forma progressiva de evolução entre eles, mas, cada um à sua forma, são apenas modos de existir.

O primeiro estágio é o estético, cujo modelo kierkegaardiano, é a figura do sedutor como aquele que se entrega a uma vida de prazeres em que a música e a arte são até mais reais do que as próprias contingências do cotidiano, com seus deveres e responsabilidades. O esteta é aquele que rejeita o compromisso, move-se no imediatismo do prazer e do desejo. Em *O Diário do Sedutor (1843)*, é utilizada a figura de *Johannes*, o sedutor, para exemplificar esse modo de vida. Em determinado trecho, afirma o esteta acerca de si:

E então esqueço tudo, não tenho projetos, não faço cálculo algum, lanço a razão pela borda fora, dilato e fortifico o meu coração com profundos suspiros, exercício que me é necessário para não ser constrangido pelo que, na minha conduta, existe de sistemático. Outros serão virtuosos durante o dia e pecadores à noite; eu sou pura dissimulação de dia, e à noite, apenas desejos. Ah! Se ela pudesse penetrar na minha alma — se! (KIERKEGAARD, 1974, p. 182).

No contexto da obra acima, *Johannes* espreita em volta da casa de sua amada, com seu caráter sedutor tenta, a todo custo, seduzi-la, sem, de forma alguma, dar-lhe esperança de um casamento. O sedutor, na obra, aparece como aquele que repudia a constância nos relacionamentos, mais presente na vida ética e religiosa, que lhe parece, tremendamente, entediante por preferir uma vida de prazeres, sem apegar-se a ninguém. Nesse sentido, seu desejo, portanto, é o seu guia e opera sobre ele de forma insaciável, vivendo uma vida destituída de responsabilidade, ele apega-se, apenas, ao superficial e finito, negligenciando sua natureza infinita.

No caso do estágio ético, há uma escolha pela estabilidade. Nesse caso, o indivíduo ético possui domínio de si, controla sua vontade. Assim, sua vida ética, exige-lhe uma transformação de si dentro daquilo que no coletivo, exprime-se como o correto. A figura do marido apresenta-se, como ilustração kierkegaardiana do ético, uma oposição ao sedutor. No casamento, há a constância do relacionamento que se opõe a uma vida movida pelo simples desejo de sedução. Nesse sentido, o ato de escolha marca o estilo de vida ética como aquele que dignifica o ser humano, pois assim conquista sua liberdade ao construir uma identidade. Acerca da visão ética, Gardiner (2001, p. 58) afirma:

O relato do ponto de vista ético parece se concentrar firmemente no indivíduo. A personalidade é o “absoluto”, é “seu próprio fim e objetivo”; ao descrever a emergência e o desenvolvimento do caráter ético, o Juiz trata como básica a noção de “escolher a si mesmo”, sendo que isto está intimamente associado às ideias de autoconhecimento, autoaceitação e autorrealização. O sujeito ético é retratado como aquele que vê a si mesmo como um “objetivo”, uma “missão”. Ao contrário do homem estetizante, continuamente preocupado com o externo, sua atenção dirige-se a sua própria natureza, a sua realidade substancial como ser humano com tais e tais talentos, inclinações e paixões, sendo que estas permanecem sob seu controle. Acredita-se, assim, que o ético pode, cõncia e deliberadamente, assumir a responsabilidade por si mesmo (...). Dessa forma, o juiz faz referência a um “eu ideal” que é “o retrato da imagem segundo a qual ele quer se formar”. Em outras palavras, a vida e o comportamento do indivíduo ético devem ser pensados como se inspirados e direcionados por determinada concepção de si mesmo firmemente fundada numa compreensão realista de suas potencialidades (GARDINER, 2001, p. 58).

Vale ressaltar, aqui, que o estágio ético não se apresenta como uma oposição ao estético, mas uma forma de organizá-lo, dando limites aos seus desenfreados desejos. O “Juiz”, citado no trecho acima, faz referência ao personagem “*Wilhelm*”, presente em *Ou/Ou(1843)*, por excelência ético, como aquele que faz a liberdade triunfar com o cumprimento de seu dever, realizando, através de uma postura ética, o “coletivo”. Dito de

outro modo, ele assume os papéis sociais (casado, funcionário, membro de uma igreja) que o inserem na sociedade, intencionalmente, equilibrada. Aparentemente, o caminho ético parece conduzir, o indivíduo, quase a um papel de perfeição perante a sociedade. E, de fato, esse é o seu objetivo máximo: a realização do indivíduo na “coletividade”, ou seja, sua expressão no social.

Contudo, Kierkegaard chama atenção para o eminente fracasso de optar por seguir exclusivamente tal empreitada, visto que, ao tentar realizá-la, o ser humano negligencia aquilo que compõe o âmbito de sua interioridade: uma forte tendência ao absoluto que acaba se dissolvendo nesse tipo de vida ética “monótona” e sem riscos. Um viver, meramente, ético, encerra-se como um modo de ser apático que não vislumbra a plenitude de uma vida espiritual. Falta-lhe, portanto, o infinito, ou seja, aquilo que o faz transcender sua finitude. Em outras palavras, falta-lhe o viver religioso que realiza a presença da eternidade no tempo, a infinitude em sua finitude. A ética, para Kierkegaard, é o espaço do “coletivo”, ou seja, aquilo que pode ser expressado no social, ao passo que o ato religioso, que tem sua origem através da fé, transcende a razão por constituir-se como um movimento restrito à esfera da interioridade.

Ao propor tais estágios, Kierkegaard não nega a importância dos desejos ou dos valores éticos. No entanto, salienta o anseio humano por alcançar o absoluto a partir de sua finitude. Acerca da comparação dos três estágios, afirma Valls e Ameida (2007, p. 35-36):

O estético representa a queda, o homem que vive o momento e não tem consciência do telos último da existência. O ético caracteriza a autossuficiência do homem que crê poder resolver os problemas e construir seu paraíso na terra, o que o deixa frustrado e impotente. Enfim, no ético-religioso, o indivíduo constata a insuficiência da existência centrada em si mesma e a necessidade do reconhecimento da realidade de Deus como realidade última (VALLS; AMEIDA, 2007, p. 35-36).

A síntese realizada no *eu*, levando em conta um equilíbrio entre os três estágios, ocorre por meio de uma escolha pessoal perante a própria existência. Dessa maneira, percebe-se, a forte relação desses três modos existenciais com o seu conceito de *eu*, considerado, em um termo, em sua finitude e, por outro, “segundo a suprema exigência do seu destino: ser um espírito” (KIERKEGAARD, Soren, 2010, p. 38). A seguir, trabalhar-se-á acerca da natureza dialética, dessa relação, contida no *eu*, e o sentimento derivado do impasse desta que, apesar de levá-lo a incorrer na “doença para morte”, também é um indicador daquilo que ele é, ou seja, um ser existente perante Deus.

### 2.2.1 A dialética do eu e o anseio pelo absoluto

Durante sua trajetória intelectual, Kierkegaard atribuiu notável importância à reflexão acerca da experiência religiosa. Não há como desassociar, em sua obra, o conceito de *eu* de sua relação com o absoluto. O *eu* humano, em busca de sua dimensão infinita, apresenta-se como o cerne da reflexão kierkegaardiana acerca da experiência do sagrado. A partir desse conceito, é possível entender sua dialética, que decorre da necessidade humana de tornar-se a si mesmo. Para compreendê-la, é imprescindível localizar, em “O desespero humano” (1849), suas reflexões acerca da natureza dialética do *eu* como uma referência da relação entre o ser humano e o divino. O percurso adotado, adiante, propõe expor o conceito dialético do *eu* a partir do conflito entre suas duas dimensões, finita e infinita que, se não sintetizadas de forma equilibrada, em sua interioridade, tendo em vista sua consciência de o ser perante Deus, geram a “doença para morte” como produto do conflito provocado por tal impasse.

Isso se deve ao caráter paradoxal da existência humana que terce interpretações diversas acerca do divino, produzidas através da luta de consciência espiritual, que se intensifica na medida que tenta superar suas contradições entre corpo e alma. Ao buscar uma forma de conciliar tais impasses, Kierkegaard refletiu acerca do anseio humano pelo sentido da existência, pelo desejo de entender-se a si mesmo, no mundo e em sua relação com o absoluto. Contudo, ele não pretendeu pensar, aqui, um sentido existencial que abarcasse toda a vida humana, pois isso geraria um conceito abstrato acerca da existência. O intuito do filósofo era compreender a existência como um projeto de realização de sentido que, considera a finitude, sem negligenciar seu caráter espiritual. Essa doença para morte, entendida como um sentimento derivado do desequilíbrio da dialética de um eu sem consciência de Deus, é iminente a própria condição do existir.

Assim como talvez não haja, dizem os médicos, ninguém completamente são, também se poderia dizer, conhecendo bem o homem, que nem um só existe que esteja isento de desespero, que não tenha lá no fundo uma inquietação, uma perturbação, uma desarmonia, um receio de não se sabe o quê de desconhecimento ou que ele nem ousa conhecer, receio de uma eventualidade exterior ou receio de si próprio; tal como os médicos dizem de uma doença, o homem traz em estado latente uma enfermidade, da qual, por lampejos, raramente, um medo inexplicável lhe revela a presença interna (KIERKEGAARD, 2010, p. 37).

Tal enfermidade, segundo Kierkegaard, é o que move o espírito, orientando-o ao reconhecimento de si mesmo: realidade paradoxal do existente que o põe diante da conflituosa relação entre liberdade de escolha e de seu âmbito espiritual. Adoece ou desespera-se,

portanto, em decorrência de tal impasse que surge do conflito, na relação entre o finito e o infinito, na síntese do *eu* humano. Kierkegaard chega afirmar que “o desespero é uma categoria do espírito, suspensa na eternidade, e um pouco de eternidade entra por consequência na sua dialética” (KIERKEGAARD, 2010, p. 40).

Apesar de considerá-lo como indicador da eternidade contida no eu humano, Kierkegaard procura salientar seu verdadeiro significado: “Quero acentuar por uma vez qual a acepção que tem a palavra “desespero”(…), ele é a doença e não o remédio” (KIERKEGAARD, 2010, p. 18). Portanto, é um sentimento que, deve ser, progressivamente combatido, na medida em que o indivíduo aproxima-se da esfera do absoluto. Devido a isso, esse sentimento aparece, na obra referida anteriormente, pelo nome de “doença para a morte”, cuja forma surge em um *eu* destituído de seu equilíbrio existencial. Fortemente influenciado pelo cristianismo, Kierkegaard adota uma leitura cristã, de cunho existencial, desse sentimento que, segundo ele, é a única que o considera de forma consciente, visto que, para o cristão, nem a morte pode ser comparada a tal, muito menos os impasses da vida. Sendo assim, conforme Kierkegaard (2010, p. 20):

Para o cristão, a morte de modo algum é o fim de tudo, e nem sequer um simples episódio perdido na realidade única que é a vida eterna; e ela implica para nós infinitamente mais esperança do que a vida comporta, mesmo transbordante de saúde e de força. Assim, para o cristão, nem sequer a morte é a “doença mortal”, e muito menos todos os sentimentos temporais: desgostos, doenças, miséria, aflição, adversidades, torturas do corpo ou da alma, mágoas e luto. E de tudo isso que coube em sorte aos homens, por muito pesado, por muito duro que lhes seja, pelo menos àqueles que sofrem, a tal ponto que os faça dizer que “a morte não é o pior”, de tudo isso, que se assemelha à doença, mesmo quando não o seja, nada é aos olhos do cristão doença mortal. Tal é a maneira magnânima como o cristianismo ensina ao cristão a pensar sobre todas as coisas deste mundo, a morte incluída. É quase como se lhe fosse necessário orgulhar-se de estar altivamente para além daquilo que correntemente é considerado infelicidade, daquilo que vulgarmente se diz ser o pior dos males... Mas em compensação o cristianismo descobriu uma miséria cuja existência o homem, como homem, ignora; e essa miséria é a doença mortal. (KIERKEGAARD, 2010, p. 20).

Através dessa passagem, é possível notar a proposta kierkegaardiana de uma leitura religiosa da natureza existencial do desespero, atribuindo ao cristianismo a descoberta consciente da discordância presente no *eu*. O “homem natural”, denominação dada por ele ao não cristão, está apenas à margem da consciência da “doença mortal”, apesar de, como ser existente, viver nesse sentimento, porém sem consciência de que vive sob tal:

O homem natural pode enumerar à vontade tudo que é horrível, e tudo esgotar; o cristão ri-se da soma. A diferença que há entre o homem natural e o cristão é semelhante à da criança e do adulto. O que faz tremer a criança nada é para o adulto.

A criança ignora o que seja o horrível, o homem sabe e treme. O defeito da infância está, em primeiro lugar, em não conhecer o horrível, e em seguida, devido a sua ignorância, em tremer pelo que não é para fazer tremer. Assim o homem natural: ele ignora onde de fato jaz o horror, o que todavia não o livra de tremer. Mas é do que não é horrível que ele treme. O cristão é o único que conhece a doença mortal. Dá-lhe o cristianismo uma coragem ignorada pelo homem natural, coragem recebida com o receio de um maior grau de horrível. Certo é que a coragem a todos é dada; e que o receio de um maior perigo nos dá forças para afrontar um menor; e que o infinito temor de um único perigo torna inexistentes todos os outros para nós. Mas a lição horrível do cristão está em ter aprendido a conhecer a “Doença mortal”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 21).

Ao realizar essa leitura do desespero, Kierkegaard traz a tona, no âmbito da experiência religiosa, a gravidade do sentimento para aquele que o vivencia. Contudo, vale salientar que, apesar de ele afirmar a consciência da “doença mortal” como um atributo referente, exclusivamente, ao cristão, é importante destacar que ele compreende o desespero como um sentimento pertencente à condição humana, ou seja, a existência já carrega, em seu âmago, o iminente ato de se desesperar. Todos os indivíduos, portanto, podem incorrer na “doença mortal”, e o cristão é apenas aquele que conhece esse mal como tal. Em suas palavras: “jamais alguém viveu e vive, fora da cristandade, sem desespero, nem ninguém na cristandade se não for verdadeiro cristão; pois que, a menos de o ser integralmente, nele subsiste sempre um grão de desespero” (KIERKEGAARD, 2010, p. 37). Esse sentimento, como “doença para morte”, remete à ideia de agonizar perante a própria existência ao distanciar-se de si mesmo perante o absoluto, na qual a existência não permite esperança, pois aquele que agoniza, em tal sentimento, já encontra-se “mortalmente doente”, justamente pela sua impossibilidade de morrer. É, portanto, um morrer sem estar morto. A morte não significa o fim da vida, mas o morrer da eternidade do *eu*. Assim, Kierkegaard (2010, p. 31) afirma:

Estar mortalmente doente é não poder morrer, mas neste caso a vida não permite esperança, e a desesperança é a impossibilidade da última esperança, a impossibilidade de morrer. Enquanto ela é o supremo risco, tem-se confiança na vida; mas quando se descobre o infinito do outro perigo, tem-se confiança na morte. E quando o perigo cresce a ponto de a morte se tornar esperança, o desespero é o desesperar de nem sequer poder morrer. (KIERKEGAARD, 2010, p. 31).

Essa enfermidade do espírito é divergente daquelas que acometem o corpo, visto que elas o matam e o consomem. Não é esse o caso da doença para morte, que consome, aflige e não mata. É um morrer contínuo transformado em forma de viver que se apodera do *eu* como manifestação de sua própria negação, seja consciente ou inconscientemente. Devido à impotência de destruição da eternidade do *eu*, derivada de sua essência conflitante com sua dimensão finita, o sujeito vive uma ambivalência, no desespero, pois, ao mesmo tempo que

este sentimento encontra-se, potencialmente, em seu *eu*, ele, ao mesmo tempo, é incapaz de destruí-lo.

Sócrates provara a imortalidade da alma pela impotência da doença da alma (pecado) em destruí-la, como a doença destrói o corpo. Pode-se demonstrar identicamente a eternidade do homem pela impotência do desespero em destruir o eu, por esta atroz contradição do desespero. Sem a eternidade em nós próprios não poderíamos desesperar; mas caso ele pudesse destruir o eu, também não haveria desespero. (KIERKEGAARD, 2010, p. 34).

O processo do tornar-se a si mesmo, portanto, deve perpassar pela reflexão acerca desse sentimento, desdobrando-se em três formas no indivíduo: o primeiro, é o estado doentio da inconsciência de ter um *eu*, o segundo caso decorre da consciência de ter um eu mas não o querer ser e, por último, a doença do querer ser si próprio. A dialética do *eu*, presente nesse processo que tem esse sentimento como indicador do conflito, decorrente de sua síntese, correspondente, também, a natureza do próprio sentimento que se torna um ponto dialético entre ser vantajoso ou decorrer de uma imperfeição:

O desespero será uma vantagem ou uma imperfeição? Uma coisa e outra em pura dialética. Se considerarmos sua ideia abstrata, sem pensar num caso determinado, deveríamos julgá-lo uma enorme vantagem. Sofrer um mal desses coloca-nos acima do animal, progresso, que nos distingue muito mais do que o caminhar a pé, sinal de nossa verticalidade infinita ou de nossa espiritualidade sublime. A superioridade do homem sobre o animal, está pois em ser suscetível de desesperar; a do cristão sobre o homem natural, em sê-lo com consciência, assim como a sua bestialidade está em poder curar-se. (KIERKEGAARD, 2010, p. 27).

Como vantagem, esse sentimento remete ao ato do existir humano. A possibilidade de desesperar-se, nesse sentido, constitui um traço concernente ao próprio ato de existir. O ser humano, nesse sentido, é um projeto a realizar-se, ele é suscetível de desesperar justamente porque seu *eu* está na dependência da mediação entre o finito e o infinito, posta por Deus. “No desespero, a discordância não é uma simples discordância, mas a de uma relação que, embora orientada sobre si própria, é estabelecida por outrem; de tal modo que a discordância, existindo em si, se reflete além disso até o infinito na sua relação com o seu autor” (KIERKEGAARD, 2010, p. 27).

A possibilidade de irromper na doença mortal atesta a necessidade humana de buscar sua identidade eterna. Há um afastamento do desespero na medida que o *eu* cria consciência de o ser somente perante o divino. Esse é o mover progressivo de ascensão do *eu* ao divino: a possibilidade de desesperar, no sentido daquele sentimento em potência presente na condição humana, apresenta-se como vantagem, mas o ato de desesperar, ao mesmo tempo que indica

um distanciamento de Deus, atesta, justamente, para a necessidade do *eu* humano pelo divino. No entanto, na medida que o *eu* é suprimido, aumenta-se o desespero. Eis sua natureza dialética que se apresenta, dialeticamente, na interioridade do *eu*, pois o desespero é causa de sua discórdia ao mesmo tempo que indica um possível movimento de anseio pela eternidade. Da discórdia, afirma Kierkegaard, o ser humano não tem como escapar, pois dela seu *eu* é constituído através do impasse entre o orgânico e o espiritual.

A inconsciência do *eu*, nesse sentido, impede sua própria dialética entre a finitude e a infinitude, negando a possibilidade de sua ascensão. Não havendo dialética, o *eu* desespera, em função do seu distanciamento do absoluto. Quando há equilíbrio dialético, o *eu* se torna mediação entre suas duas dimensões. Quanto maior sua autoconsciência, tanto maior é sua realização, pois aumenta sua vontade de ser aquilo que ganha consciência de o ser. A vontade surge, a partir daí, como um elemento motivador desse processo de autoafirmação do *eu*. Dessa maneira, a vontade define a postura deste perante o existir, de modo que serve como medida da intensidade da consciência do próprio *eu*, como na citação a seguir:

A consciência, a consciência interior, é o fator decisivo. Decisivo sempre que se trata do eu. Ela dá a sua medida. Quanto mais consciência houver, tanto mais eu haverá; pois que, quanto mais ela cresce, mas cresce a vontade, e haverá tanto mais eu quanto maior for a vontade. Em um homem sem vontade, o eu é inexistente; mas quanto maior for a vontade, maior será nele a consciência de si próprio. (KIERKEGAARD, 2010, p. 45).

No entanto, tal pretensão, não pode ser realizada, pelo *eu*, sem atentar-se como fruto da síntese dialética de seus dois termos: “O eu é a síntese consciente de infinito e de finito em relação com ela própria, o que não se pode fazer se não contatando com Deus, mas tornar-se si próprio. É tornar-se concreto, coisa irrealizável no finito ou no infinito, visto que o concreto em questão é uma síntese” (KIERKEGAARD, 2010, pág 46). Este processo de busca pela autenticidade do *eu* se dá concomitante ao seu próprio desenvolvimento, de modo que não há como dissociá-los. O *eu*, desse modo, “está em evolução a cada instante da sua existência, visto que o *eu* *κατα δύναμιν* (em potência) não tem existência real” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46).

Como um sentimento resultante do impasse da síntese realizada pelo *eu*, o desespero também deve ser visto, na referida obra, sob o olhar dialético, de modo que não há como defini-lo sem dissociá-lo da dialética, no âmago, de um *eu* que não se reconhece como mediação:

Não se pode dar definição direta (não dialética) de nenhuma forma de desespero, é sempre necessário que uma forma reflita seu contrário. Pode-se descrever sem dialética o estado do desesperado no desespero, tal como fazem os poetas, deixando que ele próprio fale. Mas o desespero só se define pelo seu contrário; e para que tenha valor artístico a expressão deve ter então no colorido como que um reflexo dialético do contrário. (KIERKEGAARD, 2010, p. 46-47).

Na referida obra, Kierkegaard propõe-se explorar diversas formas de desespero e suas consequências no *eu* humano. Nesta dissertação, buscar-se-á forçar em duas personificações do sentimento: o desespero do finito e do infinito, cada qual resultado da negligência do *eu* com uma de suas dimensões. A primeira personificação, diz respeito ao “desespero da infinitude ou de carência do finito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46). Nesse caso, o *eu* desespera-se em decorrência de alienação na infinitude. Conforme Kierkegaard, este caso de desespero:

Deriva da dialética da síntese do eu, na qual um dos fatores não cessa de ser o seu próprio contrário. Não se pode dar definição direta (não dialética) de nenhuma forma de desespero, é sempre necessário que uma forma reflita o seu contrário. Pode-se descrever sem dialética o estado do desesperado no desespero, tal como fazem os poetas, deixando que ele próprio fale. Mas o desespero só se define pelo seu contrário; e para que tenha valor artístico a expressão deve ser então colorido como que um reflexo dialético do contrário (KIERKEGAARD, 2010, p. 46-47).

O desespero de um *eu* cuja pretensão é a imersão total no infinito, corresponde a um desequilíbrio de sua síntese. A imaginação, aparece na obra de Kierkegaard, como o elemento que impulsiona o ser humano à criação de seu reflexo infinito, pois a vida humana real não lhe traz satisfação. O imaginário é, portanto, o espaço no qual se pretende realizar a transcendência do real em direção ao absoluto: “A imaginação é geralmente um agente da infinitização” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47).

O conflito surge de um desequilíbrio no processo imaginativo, visto que “é o imaginário em geral que transporta o homem ao infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o assim de regressar a si próprio” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). Eis o problema, apontado por Kierkegaard, como uma das personificações do desespero. No processo de pretender alcançar, completamente, a infinitude, o *eu* dissolve-se, negando seu âmbito existencial, ou seja, renunciando sua síntese. A perda progressiva de sua finitude, gera um afastamento da vida concreta e, conseqüentemente, a dissolução gradual do *eu*. O imaginário, portanto, pode estar relacionado a esse processo se a postura do *eu* estiver condizente com esse caminho da total infinitização de si mesmo. O sentimento, o

conhecimento e a vontade, nesse processo, transfiguram-se em um afastamento do *eu* perante si mesmo em decorrência da manifestação de forma totalizante do imaginário sobre si:

Uma vez que o sentimento se torna imaginário, o eu evapora-se mais e mais, até não ser ao fim senão uma espécie de sensibilidade impessoal, desumana, doravante sem vínculo em um indivíduo, mas partilhando não sei que existência abstrata, a da ideia de humanidade, por exemplo. Tal como o reumatizante que, dominado pelas suas sensações, de tal modo cai sob o império dos ventos e climas, que o seu corpo instintivamente resente a menor transformação atmosférica etc., assim o homem, com o sentimento absorvido pelo imaginário, cada vez se inclina mais para o infinito, mas sem que se torne cada vez mais ele próprio, pois não deixa de se afastar do seu eu (KIERKEGAARD, 2010, p. 48).

A alienação do *eu* perante si, decorrente deste tipo de personificação do desespero, se dá no surgimento do sentimento como um descompasso decorrente de suas escolhas. Enveredando por este processo, o *eu* “leva então uma existência imaginária, infinitizando-se ou isolando-se no abstrato, sempre privado do seu *eu*, do qual consegue afastar-se ainda mais” (KIERKEGAARD, 2010, pág 49).

Acerca, desse processo, no âmbito do religioso, afirma Kierkegaard, mais adiante:

A orientação para Deus dota o eu de infinito, mas esta infinitização, neste caso, quando o eu for devorado pelo imaginário, apenas conduz o homem a uma embriaguez no vácuo. Poder-se-á achar, deste modo, insuportável a ideia de existir para Deus, não podendo o homem regressar ao seu eu, tornar-se ele próprio. Um tal crente, sendo assim presa do imaginário, diria (para personificá-lo pelas suas próprias palavras): “Compreende-se que uma andorinha possa viver, pois não se sabe que vive para Deus. Mas sermos nós próprios a sabê-lo! E não soçobramos imediatamente na loucura e no nada (KIERKEGAARD, 2010, p. 49).

Neste trecho, Kierkegaard chama atenção, novamente, para a natureza dialética do *eu* que o configura como tal, portanto, além de ser uma identidade que comporta sua finitude, também, anseia pelo divino, pois busca sua infinitização. Contudo, esse processo, em sua visão, não pode desembocar na alienação do *eu* perante si e do mundo. O *eu*, entendido como tal, deve viver sua existência de forma concreta e não se perder, em uma abstração da vida na sua infinitude. O ser humano, segundo Kierkegaard, comporta um *eu* que possui uma dimensão de eternidade, mas, enquanto ser existente, não deve negar sua concretude existencial, para não perder-se em decorrência da tentativa de uma imersão completa na infinitude. O torna-se a si mesmo, em oposição a esse sentimento, perpassa, mais uma vez, a abrangência do *eu* em considerar sua síntese de forma equilibrada a partir da consciência de ser perante o divino.

No segundo caso de personificação do desespero, ocorre o contrário da descrita anteriormente. Kierkegaard denomina este segundo tipo, como “o desespero no finito, ou a carência de infinito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 49). Assim como no primeiro, esse segundo caso, “provém da dialética do *eu*, por causa da sua síntese, um de cujos termos não cessa de ser o seu próprio contrário” (KIERKEGAARD, 2010, p. 49). Se a personificação do desespero citada, anteriormente, decorre da ilimitação discriminada do *eu*, nesse outro caso, a personificação do sentimento ocorre na carência desesperada do *eu* pela infinitude, impossibilitando-o de tornar-se a de si mesmo.

Assim é o desespero finito. Um homem pode, com ele, levar perfeitamente uma vida temporal, humana em aparência, tendo os louvores dos outros, as honras, a estima e todos os bens terrestres. Porque o século, como é costume dizer-se, não se compõe afinal senão de pessoas desta espécie, isto é, devotadas as coisas do mundo, sabendo usar seus talentos, acumulando dinheiro, hábeis em prever etc., o seu nome talvez passe à história, mas terão sido na verdade eles próprios? Não, porque espiritualmente não tiveram eu, um eu pelo qual tudo arriscassem, porque estão absolutamente sem eu perante Deus... por muito egoístas que de resto sejam. (KIERKEGAARD, 2010, p. 52)

Negligenciasse-se, em tal caso, o caráter espiritual do *eu* negando-o perante o absoluto, gerando uma estreiteza, significativa, de sua realidade em decorrência da negação do infinito. O desespero, aqui, é gerado através do apego excessivo do *eu* ao seu âmbito finito, negligenciando a espiritualidade em decorrência das inúmeras distrações da vida.

A reflexão de quase toda a gente prende-se sempre às nossas pequenas diferenças, sem que, naturalmente, se dê conta da nossa única necessidade (porque a espiritualidade está em dar-se conta dela). Por isso nada percebem dessa indigência, dessa estreiteza, que é a perda do eu, perdido não porque se evapora no infinito, mas porque se fecha no finito, e porque em vez de um eu se torna um número, mais um ser humano, mais uma repetição de um zero. Quando se desespera, a estreiteza é uma falta de primitividade, é porque nos despojamos dela, porque, espiritualmente, nos castramos (...). A contemplar as multidões À sua volta, a encher-se com ocupações humanas, a tentar compreender os rumos do mundo, este desesperado esquece-se a si próprio, esquece o seu nome divino, não ousa crer em si próprio e acha demasiado ousado sê-lo e muito mais simples e seguro assemelhar-se aos outros, ser uma imitação servil, um número, confundido no rebanho. Esta forma de desespero passa perfeitamente despercebida. Perdendo assim o eu, um desesperado desta espécie adquire uma aptidão sem fim para ser bem-visto em toda a parte, para se elevar na sociedade. Aqui, nenhuma dificuldade, aqui o eu e a sua infinitização deixaram de ser um entrave; polido como o seixo, o nosso homem gira de um lado para o outro como moeda corrente. Bem longe de o tomarem por um desesperado, é precisamente um homem como a sociedade os quer. (KIERKEGAARD, 2010, p. 50-51).

O desespero da finitude, assim como do infinito, portanto, decorre de um desequilíbrio na dialética do *eu*, produto de seu negligenciamento em relação a sua síntese. Aqui, vale notar,

que o entendimento kierkegaardiano acerca da autenticidade do *eu*, como dito em seu conceito, tem em vista o contato progressivo com sua dimensão espiritual. Para não se perder no desespero do finito, deve realizar, sua síntese, mas sem perder de vista sua vida concreta, ou seja, sua finitude, admitindo-a como constituinte, “porque o eu é uma síntese de finito que delimita e de infinito que ilimita” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). O sujeito consciente e desejoso de realizar seu *eu*, cuja síntese tende a alcançar o equilíbrio, torna-se capaz de sobrepujar essa doença mortal: “eis a fórmula que descreve o estado do *eu*, quando deste se extirpa completamente o desespero orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até ao poder que o criou” (KIERKEGAARD, 2010, p. 27).

É importante notar a forte implicação de se pensar, na obra de Kierkegaard, a autenticidade do *eu*, ao constatar, esse processo, como um percurso que, necessariamente, perpassa pela esfera da espiritualidade. O ser humano, nessa perspectiva, realiza-se como um projeto de seu próprio *eu* em direção ao que lhe é atemporal, absoluto e eterno, sem perder de vista a esfera da vida. O desespero, nesse sentido, cumpre uma função dialética que atesta a dimensão divina do *eu* de modo que, quanto mais consciência e aproximação há do dele perante o divino, menos desespera-se. Do contrário, quanto mais desespero há no *eu*, mais distanciar-se do absoluto: “O desespero condensa-se à proporção da consciência do *eu* (...). O *eu* aumenta com a ideia de Deus, e reciprocamente a ideia de Deus aumenta com o *eu*. Só a consciência de estar perante Deus faz do nosso eu concreto, individual, um eu infinito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 105).

A dimensão espiritual, surge-lhe como uma significação transcendente de sua própria existência que se realiza, apenas, em decorrência do movimento paradoxal da fé. Neste trabalho, entende-se que a categoria da Repetição, em seu sentido existencial, no pensamento de Kierkegaard, opera como uma abertura do *eu* à experiência espiritual com o absoluto que, realiza-se, apenas através da fé, como um movimento transcendental, do *eu*, à mera esfera da realidade finita. Esse e outros conceitos, trabalhar-se-ão, com mais afinco, nos capítulos subsequentes.

### 3 A CATEGORIA DA REPETIÇÃO

É notável, no decorrer da história da filosofia contemporânea, certa recorrência das reflexões acerca do problema filosófico da repetição. Ainda que seja possível destacar, sob variadas abordagens, o conceito em algumas obras de pensadores da importância de Nietzsche, Freud, Heidegger e Deleuze, sua primeira menção, como uma categoria filosófica, é localizada em uma obra, do filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard, intitulada com o mesmo nome. “A Repetição”, cuja publicação, sob pseudônimo de *Constantin Constantius*, foi realizada no ano de 1843, concomitante às impressões/publicações de “Temor e Tremor” e “Três Discursos Edificantes”, e ocupa no quadro da produção intelectual kierkegaardiana, um relevante papel para o entendimento geral de sua obra. Em suas próprias palavras, a categoria da repetição é tida por ele como sua “categoria preferida, a repetição, por meio do qual se adentra a eternidade andando para frente” (KIERKEGAARD, 2017, p. 95)<sup>2</sup>.

Acerca das publicações mencionadas no ano de 1843, é importante destacar, segundo aponta José Miranda Justo, tradutor da única versão portuguesa de “A Repetição”, na belíssima introdução da edição, a possível intenção de Kierkegaard em propor uma leitura, dessa obra, que a considere sem perder de vista sua relação direta com os demais títulos publicados na mesma época, possibilitando uma maior compreensão do lugar de *A Repetição* no corpo estrutural da obra do filósofo.

No dia 16 de Outubro de 1843, Copenhaga viu surgir três volumes da feitura de Soren Kierkegaard: os Três Discursos Edificantes, assinados pelo próprio, Temor e Tremor, com a assinatura de um tal Johannes de silêncio, e A Repetição, com o nome de autor de Constantin Constantius. É portanto liminarmente evidente que Kierkegaard pretendia que a relação entre os três volumes fosse, não decerto imediatamente captada na sua substância pelo público, porque em Kierkegaard nada se destina a ser captado apressadamente, mas, pelo menos, construída pelo leitor a partir dos dados escrituralmente objetivos que os textos fornecem (JUSTO, 2009a, p. 9).

É importante ressaltar, tratando-se do intuito desta pesquisa, a leitura sugestiva da repetição, proposta neste trabalho, como uma categoria existencial que promove, através da escolha do indivíduo concreto, a abertura de sua interioridade através do movimento paradoxal da fé, levando em conta a relação da obra, *A Repetição*, dentro do conjunto do trabalho kierkegaardiano, com *Tremor e temor*, cuja publicação, como dito anteriormente, deu-se na mesma época. Posto isso, antes de adentrarmos no conceito propriamente dito, que,

---

<sup>2</sup> Citação retirada da nota de rodapé 214 da referida obra.

como será visto mais adiante, que comporta uma série de implicações dependendo da postura do indivíduo perante a categoria, faz-se necessária uma exposição, de caráter imprescindível, do sobre o tipo da abordagem proposta por Kierkegaard no livro, para uma melhor compreensão do papel desta categoria na leitura sugerida por este trabalho.

Na obra *A Repetição*, cujo subtítulo a indica como “Um ensaio em psicologia experimental”, Kierkegaard apresenta a categoria a partir da discussão de pontos de vista distintos que, no decorrer da narrativa, são expostos, não apenas enquanto discursos, mas através da personificação do conceito na situação psicológica dos três principais personagens citados no enredo da obra, fazendo jus ao subtítulo escolhido por ele para tratar do conceito que, no desenrolar do texto, assume movimentos distintos em relação a cada um dos personagens. O *Constantin Constantius*, o jovem amante e, já no final do livro, Jó da narrativa bíblica, são os três personagens que Kierkegaard escolhe para desenvolver sua narrativa psicológica de caráter “experimental”, relativa ao problema da repetição. Acerca do sentido de tal expressão, comenta o tradutor José Miranda Justo:

Como é fácil de entender, a designação de “psicologia experimental” não indica uma disciplina científica e respectiva metodologia cujo surgimento é bastante tardio. A expressão “*experimenterende Psychologi*”, poderia porventura ser traduzida por “psicologia experimentante”, se desse modo fosse possível dar a ver o caráter não disciplinar do empreendimento kierkegaardiano. “Psicologia”, neste contexto, tem um sentido marcadamente etimológico: designa aquela parte da indagação filosófica que lida diretamente com todo o conjunto de categorias que dizem respeito à “alma” e às respectivas manifestações ou modos de existência e de atividade. Neste sentido, poderia ser posta em analogia com a “psicologia racional” dos tradicionais tratados de Filosofia; simplesmente sucede que o adjetivo “experimental” que qualifica esta “psicologia” indica precisamente uma orientação divergente da sistematicidade da “psicologia racional”. O caráter “experimental” desta indagação reside na estratégia posta em prática para circunscrever a categoria de “repetição” e caracterizar o seu significado: uma estratégia, sem dúvida, ficcional em torno da figura do jovem amigo do narrador, mas que no seu desenvolvimento procura precisamente “experimentar” várias incidências conjecturais da psicologia da personagem e das ocorrências da “repetição” que lhe surgem associadas, fazendo-o de um modo que busca a constituição de sentidos possíveis para a narrativa e, conseqüentemente, para a categoria da “repetição”. Nesta perspectiva, pode dizer-se que o termo “experimental” aproxima muito da interpretação da ideia de experimentalismo que se encontra na segunda metade do século XX no âmbito das artes, designadamente na poesia, nas artes plásticas e na música. (cf. nota do tradutor n. 1. KIERKEGAARD, 2009a, p. 28).

A exposição kierkegaardiana, no decorrer do livro, demonstra, portanto, uma pretensão de natureza psicológica em sua abordagem acerca da categoria da repetição. Progressivamente, esse processo vai se desenvolvendo através da relação dos personagens.

A narrativa do livro se desenrola através das reflexões realizadas por *Constantin Constantius*. José Miranda Justo destacou a relação desse pseudônimo escolhido por Kierkegaard, com o subtítulo da obra, afirmando que ele “sugere a possibilidade de uma alusão aos estóicos, mas talvez sobretudo uma ‘constância’ na experimentalidade vivencial e dialógica de que fala o subtítulo do texto” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 28)<sup>3</sup>. No livro, após *Constantius* repetir uma viagem a Berlim, buscou tentar averiguar a possibilidade da existência da repetição, com a esperança de recuperar um pouco do contentamento experimentado na primeira viagem, tarefa que acaba por lhe frustrar devido à experiência, na segunda viagem, ser bastante desagradável em relação a anterior, marcada por boas lembranças.

Concomitante a isso, *Constantius* propõe-se a ajudar um jovem amigo que se apaixonou por uma moça. Esse interlocutor é outro personagem fundamental da narrativa, cujos impasses emocionais o fazem encerrar um infeliz noivado com sua amada devido à condição que está preso: uma idealização de sua noiva, que não o deixa seguir com o desenvolvimento natural do relacionamento, pois vive preso a essa ideia. Por fim, há o resgate, por parte deste jovem amigo, da figura de Jó como exemplo de alguém que suportou o mais forte sofrimento, mas que, depois da provação, conquistou a *repetição* em plenitude. Cada um desses personagens, no livro, revelam um tipo de repetição, apresentadas por Kierkegaard com o intuito de figurar o que ele entendia como um autêntico movimento da existência realizado por uma genuína fé, presente apenas na figura de Jó.

O que se pode facilmente notar, desses três casos citados, é uma conexão entre eles em torno de uma tendência, subjacente da necessidade de experimentar, novamente, uma situação que já foi vivenciada anteriormente. A questão tratada, no decorrer da narrativa do livro, gira em torno do problema da possibilidade de reviver tal situação de acordo com a história de cada um dos personagens que possuem meandros existenciais diferentes e, simbolizam, na narrativa kierkegaardiana, versões diferentes da forma de lidar com o problema da repetição. Nos três casos mencionados, essa “nova categoria” anunciada por Kierkegaard (2009a, p. 50), através de *Constantin Constantius*, cumpre, em perspectivas distintas, formas de viver esse movimento temporal.

Como gênero literário, o livro pode ser descrito como um romance psicológico, construído em torno da relação entre *Constantin Constantius*, narrador da história e também

---

<sup>3</sup> cf. nota do tradutor nº 2 da referida obra.

pseudônimo de Kierkegaard, e seu jovem amigo, envolvido em uma história de amor, cujo nome não é mencionado em nenhuma parte da narrativa. Apenas no final do livro é elencado pelo jovem amante, a figura de Jó que surge para dar encerramento a obra. A narrativa segue, primeiramente, em prosa contínua e, aproximando-se do final, começa a se desdobrar em uma série de correspondências trocadas entre *Constantius* e seu jovem amigo. Devido a isso, a categoria da repetição não é apresentada dentro dos moldes de um tratado filosófico sistemático. Por isso, é preciso levar em conta trechos fundamentais do livro, para não perder de vista um complexo quadro conceitual da repetição que está atrelado à narrativa.

Já no início do século passado, Walter Lowrie (1938, p. 630), importante tradutor estadunidense das obras de Kierkegaard, apontava o problema da repetição, como um dos conceitos mais difíceis, daqueles encontrados na obra do filósofo de Copenhaga, mas também o mais importante e fecundo problema a ser debatido no seu pensamento. Lowrie apontou que, essa dificuldade, talvez, esteja relacionada à maneira como Kierkegaard escolheu para abordar o conceito. É necessário salientar, nesse sentido, que o estilo trabalhado durante toda a narrativa, não trata a repetição, univocadamente, enquanto uma categoria, visto que nenhum dos “experimentos psicológicos” realizados no livro permitem conceituar, definitivamente, a repetição. Isso se deve, talvez, ao tipo de abordagem adotado para a exposição, que produz uma leitura, admitindo certa variabilidade semântica em decorrência de sua proposta de não completar por si só seu círculo de compreensibilidade. Com isso, Kierkegaard pretende que cada um torne-se um agente ativo no desenvolvimento da leitura, produzindo um significado que, na medida que se refere a existência concreta, realiza-se na própria interioridade de cada leitor. É possível afirmar que essa característica permeia toda a obra do filósofo dinamarquês, revelando uma filosofia de cunho existencial que não tem por preocupação conceder conceitos filosoficamente encerrados aos indivíduos, mas convidá-los a pensar a partir de sua própria existência concreta através da leitura de sua obra.

Nas páginas que se seguem, o tema será abordado através de dois caminhos distintos, porém que se completam, para uma melhor aproximação ao conceito da repetição. O primeiro, tem em vista o conteúdo experimental, através da análise das ideias apresentadas dentro do âmbito filosófico. O segundo caminho, refere-se à análise dos exemplos existenciais apresentados no livro, com base na teoria dos estágios existenciais visando classificar os tipos de repetição de acordo com a situação psicológica, analisada por Kierkegaard, de cada personagem.

A abordagem proposta adiante, segue, portanto, a sugestão dada pelo próprio *Constantin Constantius* de descobrir do que se trata a categoria da repetição, se é possível tal processo e qual o seu significado existencial. Nas palavras dele: “tendo-me ocupado durante bastante tempo, pelo menos ocasionalmente, com o problema de saber se uma coisa ganha ou perde-se ao se repetir” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 31). Ao perceber tais processos, a categoria apresentar-se-á de forma mais esclarecida, sendo possível alcançar algumas conclusões a respeito de sua relação com a fé no âmbito da interioridade, relação que será vista com mais afinco no terceiro capítulo.

Assim, *Constantin Constantius*, através das palavras de Kierkegaard, já no início da obra, anuncia o conceito da repetição, como seu principal interesse a ser explorado:

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

Nesse trecho, *Constantius* explicita as perguntas que deseja colocar para tratar no decorrer de todo o livro. Dessa maneira, seu empreendimento, para averiguar a possibilidade de tal experimento, irá mostrar-se através de uma viagem de regresso a Berlim com o intuito de experimentar a possibilidade de uma repetição da experiência agradável que se deu no decorrer da viagem anterior. A mesma viagem foi realizada por Kierkegaard em 1843, quando já havia dado início a composição da obra.

A narrativa da obra começa de forma muito bem-humorada e ilustrativa pelo autor, através da figura de Diógenes de Sínope, fundador da escola cínica, conhecido também como “o Cão”, em oposição aos Eleatas, com o intuito introduzir o conceito através de um debate acerca da ideia de movimento: “Acontecendo que os Eleatas negavam o movimento, Diógenes, como é sabido, avançou na qualidade de opositor; avançou realmente, pois não disse palavra alguma. Antes se limitou a andar algumas vezes para frente e para trás, com o que achava tê-los refutado” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 31). Vale destacar, aqui, dois importantes nomes da escola eleática, para melhor situar a conjuntura desse embate entre Diógenes e os Eleatas: Parmênides e seu discípulo, Zenão, cuja proposta filosófica, de uma forma geral, buscou pôr em causa a validade da experiência sensível. Em suas perspectivas, ideias como movimento e mudança comportam contradição com as questões relacionadas ao pensamento.

Logo a seguir, ele estabelece uma divisão fundamental que serve, ao mesmo tempo, para classificar a categoria da repetição e demarcar sua divergência frente ao conceito de recordação, segundo ele, conhecido desde os gregos, conforme o trecho:

Diga-se o que se quiser sobre isto, a questão desempenhará um papel especialmente importante na filosofia moderna; pois a repetição é uma expressão decisiva para aquilo que era “recordação” entre os gregos. Tal como estes ensinavam que todo conhecer é um recordar, também a nova filosofia ensinará que a vida é toda ela uma repetição (KIERKEGAARD, 2009a, p. 31-32).

É importante destacar que, a referência à categoria empregada por Kierkegaard, é feita a partir do resgate, ao evocar a hilariante disputa entre Diógenes e os Eleatas mencionada na abertura do livro, da ideia de movimento que cumpre, na proposta de *Constantius*, a função de explicar a diferenciação que ele realiza ao preferir destacar o conceito de repetição, daquilo que se era entendido, de forma geral, como movimento. Aponta-se, nesse sentido, a repetição como um tipo de movimento, existencial, que deve ser entendido em uma direção oposta daquele conceito que *Constantius* denominou como recordação.

O surgimento da repetição, enquanto uma categoria, é anunciado em uma direção oposta àquilo que, entre os gregos, era conhecido como “recordação”, para, a partir desse ponto, haver uma clarificação da implicação que possui o direcionamento do movimento realizado por cada uma das categorias mencionadas, como é possível perceber, no seguinte trecho de *Constantius*: “Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direção oposta; pois aquilo que se recorda, foi, repete-se para trás; enquanto a repetição propriamente dita é recordada adiante” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 32). O fato de ambos, recordação e repetição, serem considerados, segundo *Constantius*, o mesmo movimento, só que em direções opostas, revela que é possível caracterizar bem o conceito de repetição ao resgatar o significado da recordação para a filosofia grega. Ao empregar tal diretriz, a conceituação da categoria da *repetição* se dá na medida em que, ao rememorar o significado da recordação, é possível dizer o que a *repetição* é, pois ambos são o mesmo movimento, e o que ela não é, já que é oposta em direção à recordação.

Em relação ao termo “recordação”, Justo esclarece sua origem em uma nota de *A Repetição*: “Trata-se de uma referência à doutrina da anamnese, que surge em Platão como garantia da possibilidade de conhecimento das realidades imutáveis” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 31)<sup>4</sup>. Desse modo, faz-se necessário, aqui, expor de forma breve, o que consiste a

<sup>4</sup> cf. nota de rodapé do tradutor nº 8 da referida obra.

doutrina da anamnese, introduzida por Sócrates no diálogo “Mênon”, escrito por Platão. Este termo “recordação”, proposto na versão portuguesa da referida obra, traduziu de forma precisa o problema levantado a respeito do conhecimento no diálogo platônico. Toda a questão, segundo Jowett (1892, p. 40), parte do seguinte problema: “um homem não pode perguntar sobre o que ele sabe, ou sobre o que ele não sabe; porque, se ele sabe, não precisa inquirir; e se não sabe, ele não pode inquirir; pois ele não conhece o próprio assunto sobre o qual quer inquirir”.

Essa afirmação denota bem a origem do problema do conhecimento na teoria socrática, pois tal raciocínio, assim formulado, parece inibir qualquer possibilidade de aprendizado. Sócrates, no diálogo mencionado, nos convida a refletir sobre esse paradoxo ou, em outras palavras, expõe de que forma é possível, ao ser humano, ter acesso ao conhecimento. A teoria platônica, nesse sentido, é proposta com o intuito de refletir acerca dessa aporia na medida que, o conhecimento e o processo de aprendizagem, passa a ser entendido como “anamnese”, ou seja, uma “recordação” do conhecimento que está contido, já desde sempre, no interior da alma humana.

Inicialmente, o personagem “Mênon”, no diálogo, apresenta à Sócrates as seguintes questões: “a virtude é coisa que se ensine? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira?” (PLATÃO, 2001, p. 19). Prontamente, Sócrates declara-se incapaz de responder tais perguntas, visto que afirmava não saber do que se tratava a virtude.

No prosseguimento da narrativa, é possível perceber que Sócrates prossegue o diálogo afirmando não poder dizer algo acerca daquilo que não se sabe o que é. Logo a seguir, ele pergunta se alguém que não conhecesse Mênon, poderia dizer que ele fosse rico, belo ou nobre ou quaisquer que sejam os atributos. Através dessa argumentação, é possível perceber o delineamento daquilo que veio a tornar-se a teoria platônica das ideias. Aquilo que se pergunta um atributo, como no exemplo acima (se é ensinável ou não), é, justamente o universal, e não um particular. O exemplo, fornecido por Sócrates, sugere que para conhecer, de fato o que é a virtude, deve-se ir diretamente a ela, e não através de um de seus atributos.

No diálogo referido, é possível perceber a abordagem platônica inserida através de dois caminhos: um mítico e o outro filosófico. O primeiro, atrelado às doutrinas órfico-pitagóricas, que compreendiam a alma dentro da perspectiva da imortalidade e do

renascimento contínuo. Isso indicaria que, nas sucessivas vidas que a alma viveu, ela viu e conheceu toda a realidade deste e do mundo inteligível. O processo de conhecimento, portanto, dá-se através de uma extração da verdade já contida na alma que, nesse sentido, sempre esteve em sua posse. Esse é o processo da “recordação” nesse primeiro caminho. Nesse sentido, é possível afirmar que, de certa forma, a concepção de anamnese foi fundada a partir do mito, pois Platão descreve, em algumas passagens, a apreensão intelectual da realidade como algo consequente de algo que se deu anteriormente a uma suposta encarnação das almas em um corpo físico.

No segundo caso, o que antes era apenas um pressuposto mitológico, passa a se tornar conclusivo, na obra, através da interpretação filosófica de um experimento realizado por Sócrates com um escravo interrogando-o acerca de questões relacionadas à geometria. Esse escravo, cuja condição é descrita no livro como a de um “ignorante”, através das interrogações realizadas por Sócrates, torna-se capaz de resolver um complexo problema geométrico. A argumentação platônica segue concluindo que, se antes o escravo não aprendera nada acerca da geometria e ninguém forneceu-lhe a resposta para as questões feitas por Sócrates, então é possível afirmar, a partir da constatação de que ele foi capaz de resolver este problema por si só, que ele extraiu de sua própria alma o conhecimento necessário para responder as questões, ou seja, ele recordou tal conhecimento, trazendo-o a tona de si. Nessa perspectiva, portanto, toda investigação e aprendizado é apenas um processo de recordação daquilo que já se sabe.

A relevância da elucidação do termo grego, para a realização deste trabalho, dá-se devido ao fato de a recordação, no sentido platônico, ser uma forma de conhecimento, através do qual ocorre a descoberta de que a verdade, a respeito de todas as coisas, já está contida na alma. Todo aprender, nesse sentido, é uma forma de recordação que remete a uma instância transcendente que se encontra em uma temporalidade passada, que não é exata no tempo, mas se constitui sempre enquanto anterioridade temporal. A recordação, portanto, é uma forma de recuperar uma verdade que sempre existiu. No caso da repetição, o sentido é de recapturar a existência através de uma abertura para o que há, constantemente, de novo na significação daquilo que se repete.

O ato de repetição, nesse sentido, promove um movimento que requer a reatualização da realidade que está sujeita a tal ato, reconhecendo o âmbito da novidade presente na repetição. Se assim não fosse, a categoria poderia ser confundida com um simples sentimento

de esperança, cuja direção aponta para o futuro, mas sem garantir a repetição daquilo pelo qual se tem esperança. O caráter paradoxal, relacionado à categoria, revela um elemento que, apesar de se repetir, também se apresenta como algo de novo a essa repetição. Nisso consiste sua dialética que, segundo Kierkegaard, “é fácil; porque aquilo que se repete foi, caso contrário não podia repetir-se, mas precisamente o facto de ter sido faz com que a repetição seja algo de novo” (2009a, p. 51), enquanto, na categoria da recordação, há uma idealização estática do passado, entendida como uma suspensão do momento vivido anteriormente, com o intuito de revivê-lo tal qual ocorreu. Nesse último sentido da recordação, o passado se torna uma referência existencial do presente, aprisionando o sujeito em uma experiência que apenas se revive de forma mecânica, bloqueada para a novidade contida no existir.

Há, portanto, uma antinomia direcional pungente entre os dois conceitos. A recordação aponta para uma lembrança que pretende recuperar uma verdade já existente, permanente, ao passo que a repetição se apresenta como um ato em constante abertura, que aponta para uma verdade e que é, continuamente, reconquistada, no sentido de se repetir sem negligenciar a novidade intrínseca ao próprio ato de existir. O “repetível”, portanto, não se apresenta como uma idealidade estática, fixada em uma eternidade que aponta para o passado imprimindo um modelo encerrado de realidade, mas realiza-se como ponto de partida para se abraçar o que há de novo na experiência que está se repetindo. Em outras palavras, enquanto a recordação se apresenta como um movimento que torna a existência estática, pois por direcionar o indivíduo, continuamente, para uma eternidade que se encontra no passado, a repetição exige, desse mesmo indivíduo, uma abertura para a descoberta da constante novidade contida no ato de existir, alterando sua própria existência, ou seja, continuamente, resignificando-a. A distinção de conceitos apresentada, já no início da obra, culmina na formulação daquilo que Kierkegaard caracteriza como “vida”. Aparentemente, esta noção é de simples compreensão se considerada apenas como um conceito isolado. No entanto, ela elenca uma série de outros termos que, só através de sua contextualização no âmbito da repetição, torna-se possível compreender, de forma mais clara, o sentido pretendido por Kierkegaard, para trabalhá-la.

Torna-se necessário, elencar novamente, através da figura de *Constantius*, a relação que ele estabelece da vida com a repetição dentro da discussão acerca da diferença entre a recordação e desta categoria em questão: “Tal como estes (os gregos) ensinavam que todo conhecer é um recordar, também a nova filosofia ensinará que a vida é toda ela uma repetição” (2009a, p. 31-32). Conforme aponta nesse trecho, seu entendimento acerca do conceito de vida, em relação com a categoria da repetição, põe-se em divergência à noção de

recordação grega. Nas palavras de Justo, acerca da teoria grega: “a unidade do mundo das ideias é colocada em antecipação reguladora face à respectiva realização na multiplicidade do viver humano; mas, por outro lado, indica a possibilidade da investigação da unidade das ideias a partir da multiplicidade da experiência” (JUSTO, 2009a, p. 18). O processo de recordação, no sentido apontado por Platão, pode ser caracterizado como um lento percurso de conferir uma idealidade à multiplicidade característica da experiência humana mais imediata. Conforme Justo, “a anamnese tem um papel redutor da multiplicidade e, obviamente, também um papel hermenêutico já que exerce a função de interpretar os dados imediatos da consciência pela construção de horizonte, digamos, retrospectivo de sentido” (2009a, p. 18).

Ao inverter o sentido do movimento, da recordação para repetição, *Constantius* fornece uma nova categoria que possui um direcionamento oposto ao da noção grega. Essa inversão, pode ser compreendida como uma transição do estrito plano do entendimento para um manifestadamente diferente deste, o relativo à vida. Contudo, é preciso salientar que, nessa diferenciação de conceitos, “não estamos perante uma mera inversão, mas sim em face de uma verdadeira transposição para um diferente gênero” (MIRANDA JUSTO, José, 2009a, p. 19). O significado dessa substituição do estrito entendimento pelo conceito de vida, revela-se, marcadamente, no decorrer da obra do filósofo devido à natureza de sua própria abordagem, conforme Justo (2009, p. 19):

Nem Kierkegaard, nem nenhum de seus pseudônimos estão interessados numa reflexão que separe da experiência de vida a atividade cognitiva para a examinarem numa qualquer autonomia, ainda que relativa. Não há em Kierkegaard algo a que pudéssemos chamar o problema do conhecimento. E, como é óbvio, este posicionamento decorre logicamente da atitude geral que Kierkegaard tem perante o “sistema”: a organização sistemática do edifício filosófico com os seus compartimentos especializados, ainda que comunicantes entre si, está longe de constituir aqui o objetivo da filosofia. Para Kierkegaard, centrar a reflexão filosófica no problema do conhecimento teria como consequência um efeito de alienação: a filosofia instituir-se-ia toda ela como disciplina acadêmica à margem daquilo que efetivamente importa, a “salvação”, ou seja, em termos voluntariamente mais laicos, que na verdade não repugnam o pensamento kierkegaardiano, a detecção ou construção de um sentido para a vida dos homens. É por isso que a “vida” (e não o “conhecimento”) que surge aqui como integral “repetição”(JUSTO, 2009, p. 19).

Após a compreensão da vida como um conceito que fornece um âmbito fundamental para pôr o processo promovido pela repetição em andamento, faz-se necessário elencar, novamente, a cláusula: “a vida toda ela é uma repetição” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 19) para compreender o sentido daquilo que Kierkegaard almeja expressar. Em suas próprias palavras:

A repetição é o pão de cada dia que abençoadamente satisfaz. Se um indivíduo circum-navegou a existência, tornar-se-á evidente se tem coragem para entender que a vida é uma repetição e desejo suficiente para se regozijar. Aquele que não circum-navegou a vida antes de começar a viver nunca chegará a viver; aquele que a circum-navegou, e porém ficou satisfeito, tinha uma fraca constituição; aquele que escolheu a repetição, esse vive. (KIERKGAARD, 2009a, p. 33).

O intrincado conceito de vida se apresenta, acima, enquanto experiência da multiplicidade do existir dentro de uma temporalidade. Carrega, portanto, o desprendimento constante com aquilo que a bloqueia de alguma forma, a sua própria dinâmica é a de apresentar uma contínua novidade no ato de existir. A repetição projeta-se através desse movimento, que aponta sempre para uma abertura diante daquilo que emerge como novidade, interruptamente, no tempo que progride, constantemente, em direção ao futuro.

Se a recordação, por um lado, aponta para a lembrança do passado, ou seja, algo que indica a sua presença em um tempo anterior que já se foi e, devido a isso, encontra-se estático, pois possui uma natureza, encerrada em sua possibilidade de ser algo além do que já foi. Por outro lado, a repetição, como um movimento oposto a temporalidade da recordação, assume um direcionamento para um tempo futuro que está para ser construído, cuja característica fundamental é a novidade de como apresenta-se em uma temporalidade que sempre está voltada para o acontecer futuro e, devido a isso, é pura possibilidade a ser construída.

Em *O Conceito de Angústia (1844)*, assinada pelo pseudônimo *Vigilius Haufniensis*, é possível localizar uma esclarecedora exposição acerca dos dois tipos de direcionamento da temporalidade das categorias mencionadas, a partir da discussão kierkegaardiana do instante: em oposição à noção de passagem, contida na filosofia hegeliana, Kierkegaard elenca o conceito de instante platônico, com o intuito de esclarecer a natureza deste. Em uma nota de rodapé, na referida obra, ele afirma: “O instante equivale ao não ente na determinação do tempo” (KIERKEGAARD, 2017, p. 88)<sup>5</sup>. Para compreender melhor essa passagem, é necessário esclarecer a relação entre tempo e eternidade, através do conceito kierkegaardiano do *eu* humano, já tratado no capítulo anterior. Ele afirma que, o ser humano, é:

Uma síntese de alma e corpo, mas também é uma síntese do temporal e do eterno. [...] Na primeira (relação), alma e corpo eram os dois momentos da síntese, e o espírito, o terceiro, porém de tal modo que só se podia falar em síntese quando se concebia o espírito. A segunda síntese tem apenas dois momentos: o temporal e o eterno. Onde se acha aqui o terceiro?, não havendo terceiro, não há a rigor nenhuma síntese, pois uma síntese, que é uma contradição, não se pode completar como síntese sem um terceiro; pois, o fato de a síntese ser uma contradição, enuncia afinal

<sup>5</sup> Citação retirada da nota de rodapé nº 199 da referida obra.

justamente que não há síntese. O que é, então, o temporal? (KIERKEGAARD, 2017, p. 90-91).

Para responder essa questão, Kierkegaard questiona a ideia de tempo como mera sucessão infinita através da determinação do passado, presente e futuro, pois segundo ele:

Ela apenas surge em virtude da relação do tempo com a eternidade, e pela reflexão da eternidade nele. Se, com efeito, se pudesse encontrar uma base de apoio na sucessão infinita do tempo, ou seja, um presente que servisse de divisor, essa divisão seria inteiramente correta. Mas justamente porque todo e qualquer momento, assim como o é a soma dos momentos, é processo (um desfilar), então nenhum momento é um presente e, neste sentido, não há no tempo nenhum presente, nem um passado, em um futuro. Se acreditarmos que somos capazes de sustentar essa divisão, isto ocorre porque espacializamos um momento, mas com isso paralisamos a sucessão infinita, isto ocorre porque introduzimos a representação, fizemos do tempo algo para a representação, em vez de o pensarmos. Contudo, mesmo assim não nos comportamos corretamente, porque, mesmo para a imaginação, a sucessão infinita do tempo é um presente infinitamente vazio (KIERKEGAARD, 2017, p. 91).

Importa aqui notar que, segundo ele, “tempo e espaço são inteiramente idênticos para o pensamento abstrato e se tornam tais para a representação” (2017, p. 91). O presente, nesse sentido, só é um conceito do tempo se for entendido “como algo infinitamente vazio de conteúdo, o que, por sua vez, corresponde ao desaparecer infinito” (KIERKEGAARD, 2017, p. 91). Se assim não for, ele se torna novamente algo em função das determinações: passado e futuro. Contudo,

O eterno, pelo contrário, é o presente. Pensado, o eterno é o presente como sucessão abolida (o tempo era a sucessão que passa). Para a representação ele é uma progressão, porém progressão que não do lugar, porque o eterno para a imaginação é o presente infinitamente pleno de conteúdo. No eterno, por sua vez, não se encontra separação do passado e do futuro, porque o presente é posto como sucessão abolida (KIERKEGAARD, 2017, p. 92).

Kierkegaard defende que uma existência tal que se encontre apenas no tempo, de acordo com o sentido expresso acima, não pode possuir, portanto, nenhum presente. É, justamente, o instante que se apresenta como “a abstração do eterno que, se quisermos tomar como presente, é uma paródia dele” (KIERKEGAARD, 2017, p. 92). Portanto, “o presente é o eterno ou, mais corretamente, o eterno é o presente, e o presente é o pleno. [...] O eterno significa igualmente o presente, que não possui nenhum passado e nenhum futuro, e esta é a perfeição do eterno” (KIERKEGAARD, 2017, p. 92).

A intenção do filósofo, ao discorrer acerca do instante a partir da discussão do presente, é, justamente, esclarecer que, dentro da temporalidade, o presente perde-se nas determinações abstratas entre o passado e futuro e, desse modo, o instante não pode ser equiparado a um presente entendido a partir da mera determinação temporal:

Se se quiser usar o instante para com ele definir o tempo, e fazer o instante designar a exclusão puramente abstrata do passado e do futuro e, como tal, o presente, então o instante não será exatamente o presente, pois o intermediário entre o passado e o futuro, pensado de maneira puramente abstrata, simplesmente não é nada. Mas assim se vê que o instante não constitui uma mera determinação do tempo, dado que a determinação do tempo é apenas que ele passa (e se vai), razão por que o tempo, se há de ser definido por qualquer das determinações que se manifestam no tempo, é o tempo passado. 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, 2017, p. 92).

O instante, apresenta-se como um conceito que dá sentido para aquilo que é indeterminado (presente) numa mera temporalidade, pois é ele que introduz a eternidade nesse indeterminado, plenificando-o de sentido: “O instante não é, propriamente, um átomo do tempo, mas um átomo da eternidade. É o primeiro reflexo da eternidade no tempo, sua primeira tentativa de, poderíamos dizer, fazer parar o tempo” (KIERKEGAARD, 2017, p. 94). Em outras palavras, é tornar “algo” aquilo que antes era um “nada” decorrente da passagem contínua do tempo. Após haver apresentado o conceito de instante, Kierkegaard apresenta o seu entendimento do que seja, de fato, a temporalidade a partir daquele: “O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de temporalidade, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. Só agora adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro” (KIERKEGAARD, 2017, p. 94).

Esclarecido o sentido de temporalidade kierkegaardiano, torna-se possível situar a recordação e a repetição, no âmbito deste debate. Em relação ao conceito de instante, Kierkegaard estabelece uma diferenciação precisa entre os gregos e a visão cristã que, segundo ele, deu sentido a esse conceito. Se, por um lado, em suas palavras “só a partir do cristianismo dá para compreender [...] temporalidade e o instante, exatamente porque apenas com o cristianismo a eternidade se torna essencial”(KIERKEGAARD, 2017, p. 89), por outro lado, “o mundo grego não compreendia o instante, pois, ainda que chegasse a entender o átomo de eternidade, não chegava a entender que este equivale ao instante; não definia como avançando, mas como o que recuava, porque, para o mundo grego, o átomo de eternidade era

essencialmente a eternidade, e assim não se fazia verdadeiramente justiça nem ao tempo nem à eternidade”(KIERKEGAARD, 2017, p. 94).

É perceptível, no trecho acima, a referência ao conceito de recordação, quando se afirma a eternidade como algo posto numa temporalidade passada. Do contrário, considerada-se a temporalidade a partir do conceito de instante, as determinações temporais (passado, presente e futuro), como dito anteriormente, plenificam-se de significado perante a eternidade e o futuro:

Num certo sentido, significa mais do que o presente e o passado; pois o futuro num certo sentido é o todo, do qual o passado é uma parte, e o futuro pode, num certo sentido, significar o todo. Isso resulta de o eterno primeiramente significar o futuro, ou de que o futuro seja o incógnito no qual o eterno, como incomensurável com o tempo, quer mesmo assim salvaguardar seu relacionamento com o tempo” (KIERKEGAARD, 2017, p. 95).

No instante, portanto, o sentido de eternidade, necessariamente, deve estar relacionado ao futuro. Do contrário,

Os gregos não tinham num sentido mais profundo o conceito do eterno, não tinham tão pouco o do futuro. [...] Se de algum modo a vida grega devesse designar alguma determinação do tempo, seria a de passado; contudo, o tempo passado não definido em sua relação com o presente e o futuro, porém em sua determinação geral de tempo: com ir passando. Aqui o recordar platônico mostra sua significação. O eterno dos gregos situa-se lá trás, como um passado em que só se entra recuando. (KIERKEGAARD, 2017, p. 95).

É exatamente neste último termo “recuando” que Kierkegaard, adiciona a seguinte nota de rodapé: “Considere-se aqui mais uma vez minha categoria preferida, a repetição, por meio do qual se adentra a eternidade andando para frente” (KIERKEGAARD, 2017, p. 95).<sup>6</sup>. Há, portanto, uma oposição de direcionamento entre o modo como os gregos viam a eternidade, no sentido apontado para o passado, presentificado pela recordação, e o da categoria da repetição que, conforme Kierkegaard, realiza, de fato, o sentido do instante, como aquele momento que não é apenas um nada destituído de sentido, mas plenifica-se ao ser tocado pela eternidade futura e, desse modo, pelo todo temporal, pois, sendo futuro, engloba o presente e o passado.

O instante, nesse sentido, é crucial para o modo que irá ser lida a temporalidade:

---

<sup>6</sup> Citação retirada da nota de rodapé nº 214 da referida obra.

Em geral, pode-se ao definir os conceitos de passado, futuro e eterno, atentar para o modo como o instante foi definido. Não havendo o instante, o eterno aparece lá atrás como passado. É como se eu pusesse um homem a percorrer um caminho, porém não mostrasse um só passo, e de repente o caminho aparecesse atrás dele já percorrido. Se o instante for posto, mas como mero discrimen “divisão”, então o futuro é o eterno. Se o instante é posto, então é o eterno, então é o eterno, mas, é também o futuro, que retorna como passado. [...] O conceito ao redor do qual tudo gira no cristianismo, aquele que torna novas todas as coisas, é o de plenitude dos tempos, mas a plenitude do tempo é o instante como eterno, e, contudo, este eterno é também o futuro e o passado. (KIERKEGAARD, 2017, p. 96).

Eis a direção da temporalidade da repetição em oposição direcional à noção grega. Trata-se do mesmo movimento, pois aponta para a eternidade, só que em temporalidades opostas. De um lado, o instante põe-se na repetição, pois esta toma o significado pleno da eternidade, do outro lado, a recordação é um contínuo apontar para o passado e, desse modo, encerra-se em um tempo que já se foi. A temporalidade da repetição nesse sentido, continuamente, abre a possibilidade de escolha individual, visto que “o possível corresponde perfeitamente ao porvir” (KIERKEGAARD, 2017, p. 97), pois aponta para o futuro. O instante apresenta-se, portanto, como este momento em que a possibilidade é característica marcante daquele que vive a repetição, pois se plenifica de sentido. É por isso que, em *Migalhas filosóficas (1844)*, Kierkegaard denominou esse instante como “instante religioso”, este que é abertura para a constante novidade do existir.

Exposto o conceito kierkegaardiano de temporalidade, vale, nesse momento, ponderar aquilo que o filósofo dinamarquês compreendia por movimento. Ainda em *O Conceito de Angústia*, encontra-se em sua parte inicial, um notável trecho referente a possibilidade de movimento na lógica e, conseqüentemente, do próprio conceito de movimento. Através do pseudônimo de *Vigilius Haufniensis*, ele dirige-se, criticamente, à filosofia hegeliana que, segundo ele, se equivoca em determinados pontos ao fundamentar sua perspectiva das abordagens pertencentes a lógica:

Assim, quando se intitula a última sessão da Lógica: “a Realidade”, obtém-se com isso a vantagem de parecer que, já na Lógica, atingiu-se o que há de mais alto ou, se preferirmos, o mais baixo. A perda, porém, salta aos olhos; pois nem a Lógica nem a realidade são bem-servidas com isso. A realidade não sai ganhando, pois a contingência, que é um elemento essencialmente copertencente à realidade, a Lógica jamais poderá deixar infiltrar-se. Nem a Lógica fica bem-servida com isso; pois, se ela pensou a realidade efetiva, então acolheu em si algo que ela não pode assimilar, e chegou a antecipar o que ela deve tão somente predispor. O castigo é evidente: que toda e qualquer reflexão sobre o que é a realidade efetiva fica dificultada, sim; talvez, por algum tempo, impossibilitada, porque, por assim dizer, a palavra precisará de algum tempo para refletir bem sobre si mesma, tempo para esquecer o erro. (KIERKEGAARD, 2017, p. 12).

No trecho acima, Kierkegaard expõe uma postura crítica à Hegel, cuja pretensão, segundo ele, foi tentar enveredar por uma abordagem lógica que tivesse como seu conceito final, a realidade. É importante denotar, antes de adentrar o conceito propriamente dito, que o intuito da abordagem, a seguir, não é expor o conceito de movimento nos dois filósofos, mas focar apenas na noção kierkegaardiana, de modo que, se houver necessidade de tratar do conceito em Hegel, o objetivo é meramente para uma melhor compreensão daquilo que é entendido como movimento no pensamento de Kierkegaard.

Pois bem, segundo ele, o que torna impossível essa relação equivalente entre lógica e realidade é o que ele vai chamar de paradoxo. No sentido kierkegaardiano, uma lógica que pretenda abarcar a totalidade do real através de um sistema filosófico, não é capaz de admitir as instâncias paradoxais da existência concreta e, portanto, desconsidera-a como algo condizente ao próprio ato de existir. Se, por um lado, Kierkegaard compreende o paradoxo como algo pertencente a natureza da real, por outro lado, Hegel pretendeu construir uma determinada lógica na qual tudo ocorre, na realidade, de forma necessária e é a relação entre lógica e o real que determina a natureza da realidade.

O movimento, como algo característico da lógica hegeliana, é apresentado, segundo Kierkegaard, com a intenção de criar uma abordagem totalizante do entendimento lógico sobre a realidade. Acerca dessa pretensão, no pensamento de Hegel, Kierkegaard afirma:

Se alguém se desse ao trabalho de apreender e recolher na Lógica hegeliana (tal como ela é em si mesma e com os melhoramentos da escola de escola) todos os diabinhos e duendes fictícios que, como aprendizes apressados, auxiliam no avanço do movimento lógico, uma época posterior ficaria talvez estupefata ao descobrir que o que então será tido por chistes caducos desempenha noutros tempos um grande papel na Lógica, não a título de notas explicativas marginais ou observações espirituosas, mas como elementos diretores do movimento, tornando a Lógica de Hegel um prodígio e dando ao pensamento lógico pés para andar, embora ninguém se apercebesse disso, pois a admiração lançava uma espécie de manto sobre vagonete, como na ópera o boneco Lulu entra correndo sem que se veja o mecanismo. O movimento na Lógica, tal é o grande mérito de Hegel. (KIERKEGAARD, 2017, p. 15).

Kierkegaard questiona, duramente, esta noção de movimento adotada por Hegel. Dessa forma, a abordagem de Kierkegaard desloca-se em um caminho divergente, assumindo a postura kantiana, presente na *Crítica da Razão Pura* (1781), de que não é possível, na lógica, se falar em movimento visto que, como dito no trecho destacado acima, “a Lógica é, e todo movimento Lógico apenas é”. Nessa perspectiva, não pode haver nenhum catalisador que proporcione o interno movimento das proposições contidas na lógica pois, todo movimento “é

uma transcendência, que não pode encontrar lugar na Lógica”. Isso implica dizer que, se na lógica pretender-se realizar movimentos, ela se dissolverá em algo distinto daquilo que é ao tentar superar seus próprios limites, que indicam a impossibilidade de realização de qualquer movimento, como podemos observar na citação a seguir:

Na Lógica, nenhum movimento deverá vir a ser; porque a Lógica é, e todo o Lógico apenas é, e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde existência e realidade aparecem. Quando a Lógica se aprofunda então na concreção das categorias, tudo permanece sempre idêntico ao que já era desde o início. Qualquer movimento, se por um instante se quiser usar essa expressão, é um movimento imanente, o que num sentido mais profundo não é nenhum movimento, do que é possível convencer-se facilmente quando se considera que o próprio conceito de movimento é uma transcendência, que não pode encontrar lugar na Lógica (KIERKEGAARD, p. 14-15).

Kierkegaard defende que a noção de movimento só pode haver no âmbito da existência, e não no pensamento abstrato ou especulativo. Movimento, em sua perspectiva, condiz apenas ao âmbito da transcendência. Vale aqui, com o intuito de esclarecer melhor este conceito, destacar um trecho da obra *Migalhas Filosóficas (1844)*, onde na qual Kierkegaard tratou a respeito da distinção entre o necessário e a existência:

Pode o necessário vir à existência? Vir à existência é uma modificação, mas o necessário simplesmente não pode modificar-se, já que está sempre em relação consigo mesmo. [...] Tudo o que vem à existência demonstra, precisamente por meio do vir à existência, que não é necessário: porque a única coisa que não pode vir à existência é o necessário, uma vez que o necessário é. [...] A necessidade mantém-se inteiramente por si mesma: não há rigorosamente nada que venha à existência com necessidade, tão pouco quanto a necessidade vem à existência, ou quanto algo se torna o necessário pelo facto de vir à existência. [...] Todo o vir à existência acontece pela liberdade e não por necessidade. (KIERKEGAARD, 2012, p. 130-132).

O necessário, entendido como aquilo que condiz com a natureza da lógica, não pode relacionar-se com a ideia de movimento, pois, se assim o fosse, ultrapassaria seus limites conceituais, tornando-se algo distinto de sua própria essência. O movimento, no sentido kierkegaardiano, ou seja, enquanto transcendentalidade, apenas pode ser considerado quando refere-se ao âmbito da existência: espaço destinado, constantemente, ao vir a ser, em outras palavras, a possibilidade de tornar-se. Na concepção apresentada, a lógica configura-se como o lugar, por excelência, do necessário, na medida que o necessário apenas é, enquanto a existência é o constante devir, pois o *eu* singular é pura possibilidade e não apenas é, como no caso da lógica.

O movimento, assim sendo, é entendido como um processo suscitado, apenas, em decorrência de uma transcendência existencial, que é consequência da ultrapassagem dos limites impostos pelas proposições lógicas, sendo, portanto, este movimento, uma realização que apenas pode ser efetivada no âmbito da existência concreta. Não há, em vista disso, na postura filosófica de Kierkegaard acerca da lógica, uma equivalência, desta, com a realidade. Em seu pensamento, a lógica não é capaz de abarcar toda a realidade, visto que a própria natureza do real contém um âmbito paradoxal que limita o alcance do entendimento lógico. A existência, como concretude, insere-se nesse paradoxo e, portanto, é abstrusa à lógica.

No trecho citado anteriormente, Kierkegaard apontou Hegel como aquele que pretendeu atribuir movimento as proposições lógicas. Em oposição a essa noção, ele defendeu que, se há algum movimento lógico, este, não pode ser concebido como um movimento de fato, mas apenas um processo que ocorre na imanência da própria lógica. Em outras palavras, se há algum catalisador hegeliano de movimento na lógica, ele representa apenas a imanência do movimento e não um movimento de fato, entendido por Kierkegaard como transcendentalidade. A lógica hegeliana, desse modo, não é transcendental, como deveria ser se ela fosse capaz de incorporar toda a realidade em seu caráter especulativo e paradoxal, mas imanente. O movimento hegeliano permanece apenas dentro do âmbito da lógica, pois é incapaz de transcendê-la, ou seja, um tal movimento desta natureza, não transcende os limites do sistema lógico, mas apenas suscita um movimento imanente dentro do próprio sistema.

Dito isso, ficam mais claras as palavras de *Constantius* acerca da relação entre movimento e transcendência ao discorrer acerca do problema do jovem amigo:

Tem razão em não buscar clarificação nem na filosofia grega nem na filosofia moderna; pois que os gregos fazem o movimento inverso, e nesta matéria um grego escolheria recordar, sem que a sua consciência o angustiasse; a filosofia moderna não faz movimento nenhum, em geral faz apenas muito alarido, faz revelação, e se por acaso faz algum movimento, este permanece sempre na imanência, ao passo que a repetição é e permanecerá transcendência. (KIERKEGAARD, 2009, p. 91).

Tanto a repetição quanto a recordação, apresentam-se como um movimento de caráter distinto daquele pretendido pela lógica hegeliana. Em vez de permanecer no âmbito da própria lógica, o movimento apenas se dá enquanto transcendentalidade, realiza um processo de ultrapassagem do sistema lógico hegeliano. O autêntico movimento, portanto, apontado por Kierkegaard, não é aquele imanente, defendido por Hegel, em torno da lógica, mas o que insere-se no âmago da transcendentalidade expresso, existencialmente, através das duas categorias mencionadas acima.

Vale lembrar, adiante, um trecho já destacado no início deste capítulo: “Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direção oposta; pois aquilo que se recorda, foi, repete-se para trás; enquanto a repetição propriamente dita recordada para adiante” (KIERKEGAARD, 2009, p. 32). Portanto, trata-se do mesmo movimento, mas o direcionamento muda radicalmente a leitura existencial que é possível ter entre as duas categorias. A seguir, através das personagens de *A Repetição*, esclarecer-se-á melhor tais noções.

### 3.1 ANÁLISE DA CATEGORIA DA REPETIÇÃO A PARTIR DOS PERSONAGENS DE “A REPETIÇÃO”

Já no início da narrativa, *Constantin Constantius* explicitou suas intenções acerca da repetição. Como dito em um trecho da obra citado anteriormente, ele decidiu constatar a possibilidade de tal movimento temporal. Inicialmente, ele diferenciou a recordação da repetição atribuindo, a ambas, uma importância significativa da visão existencial que é suscitada de acordo com a escolha entre as duas posturas existenciais conforme ele explicita: “se não dispõe nem da categoria da recordação nem da repetição, a vida dissolve-se toda ela num ruído vazio sem sentido.” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 51). Aqui, explicita-se duas formas existenciais de enxergar a realidade, que podem ser adotadas de acordo com as escolhas de cada indivíduo.

No caso de *Constantius*, portador de uma percepção bastante ligada ao momento presente e, portanto, destituída da noção de instante, por viver em uma temporalidade que se porta como um “nada” contínuo, é possível perceber o quanto ele está inserido no modo estético de existência. Já no início de sua narrativa, ele revela pretender rejeitar a visão obtida pelo conceito grego de recordação e tem a intenção de adotar a “nova categoria”, referente a repetição, como perspectiva existencial, pois sua visão estética não permite que a recordação seja algo viável em seu caso, dado que ele considera que, o processo gerado através da recordação, requer um determinado evento existencial de capital importância em um momento já passado, gerando uma separação temporal entre o sujeito e seu ideal existencial localizado em algum momento do passado.

Nessa perspectiva, a postura do indivíduo, cuja lembrança passada dá sentido à vida, sempre possuirá um ideal, remetente ao passado, que se apresenta como uma perda, pois encontra-se em um tempo já ocorrido. Desse modo, está sempre ausente ao sujeito e

impossível de ser resgatado no momento presente, temporalidade marcante na visão de *Constantius*, tendo em vista sua postura marcadamente estética. Além disto, como mostrado anteriormente, a recordação remete a uma forma de experimentação do mundo que, no âmbito existencial, não admite a conciliação deste tipo de experiência condizente com própria vida, pois a recordação vive a constante perda de algo que permanece em um passado e, portanto, não realiza a abertura da existência para aquilo que há de novo no próprio ato de existir.

Devido a isso, *Constantius* busca, na repetição, uma significação que é fornecida no contexto da própria vida, rejeitando a recordação para realizar tal processo: “sim, se não houvesse a repetição, o que seria a vida? Quem poderia desejar ser uma ardósia na qual o tempo inscrevesse a cada instante um novo texto, ou ser um memorial de coisas passadas?” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 33). Ao optar pela repetição, seu intuito era buscar uma reatualização do momento passado e não apenas o resgate da experiência vivida, como tal, no passado. No processo da repetição, a vivência necessita de uma reconfiguração para significar o tempo presente, que se transforma em instante e, portanto, passa a fornecer um significado que se apresente como algo de novo para o momento vivido. Em suas palavras: “aquilo que se repete foi, caso contrário não podia repetir-se, mas precisamente o facto de ter sido faz com que a repetição seja algo novo” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 51).

Pretendendo seguir essa postura, *Constantius* planeja uma segunda viagem à Berlim com o intuito de realizar uma “investigação [...] para pôr à prova a possibilidade e o significado da repetição” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 53), oferecido pela viagem anterior. Para realizar tal experiência, ele mantém em mente uma conexão significativa com a imagem idealizada de sua primeira viagem à cidade alemã. Essa experiência se mantém em torno de sua visão acerca da repetição. Dessa maneira, em vez de conservar o ideal da experiência no passado como algo que já foi realizado e encerrado, *Constantius* pretende, através do retorno à Berlim, testar se é possível projetá-lo no futuro novamente, com o intuito de vivenciar a tal experiência da repetição a partir do momento em que ele retornará a cidade, ao reviver tudo aquilo que viver na primeira viagem.

Nesse ponto, o objetivo, aqui, é compreender de que forma *Constantius* pretende alcançar a repetição e de qual tipo de categoria, Kierkegaard, pretende tratar através do seu caso. Assim, sua motivação, na segunda ida a Berlim, de confirmar o significado existencial resultante da repetição fez com que ele buscasse reviver todas as experiências ligadas à primeira viagem. Em função disso, *Constantius* optou por propiciar, novamente, todos os

elementos que fizeram de sua viagem anterior, uma experiência tão agradável: escolheu o mesmo apartamento, visitou o mesmo café, compareceu ao mesmo teatro para assistir novamente a uma peça que havia visto na vez passada que esteve no local. Tudo isso com o intuito de testar a possibilidade da experiência da repetição. No entanto, sua segunda experiência, ao se alojar novamente, em “um dos mais agradáveis apartamentos de Berlim” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 54) não se mostra, como é possível notar no decorrer de sua narrativa, de forma atraente como o era na estadia passada.

Nessa segunda viagem, *Constantius* passou a se incomodar com determinados detalhes que tornaram a experiência bastante desagradável. Além do apartamento, o café também não foi atraente como da vez passada, de modo que, aquele local que antes parecia tão hospitaleiro, agora passou a se tornar um tanto monótono até chegar ao ponto de desagradá-lo. Assim, também se sucedeu com a experiência de retorno ao teatro e a apreciação da peça exposta, que não geraram as mesmas alegrias e satisfações estéticas. Com isso, ele chegou à seguinte conclusão em relação à tentativa de experimentação da categoria:

a única coisa que se repetiu foi a impossibilidade de uma repetição [...] fiquei tão irritado, tão aborrecido com a repetição, que decidi voltar para casa. A minha descoberta não era significativa, e contudo era curiosa; pois havia descoberto que simplesmente não existe repetição e tinha me convencido disso à custa de o ver repetido de todas as maneiras possíveis (KIERKEGAARD, 2009a, p. 75-76).

Além disso, ao retornar à sua casa, *Constantius* constata que, seu mordomo, em sua ausência, resolveu limpá-la tirando todos os objetos do lugar gerando ainda mais distanciamento da vivência experienciada por ele na situação anterior. Todo o fracasso da tentativa de alcançar a categoria almejada se reflete, a certa altura da narrativa, com suas seguintes palavras: “compreendi que não há repetição, e a minha anterior concepção de vida triunfara” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 77). Anteriormente, falou-se, neste trabalho, a respeito do conceito de vida estético de *Constantius*. Em relação a essa perspectiva aplicada à própria existência, já tratada no capítulo anterior, é possível notar, no trecho a seguir, sua perspectiva estética da existência:

Porque estou completamente convencido de que, se não tivesse viajado na intenção de me certificar sobre a repetição, ter-me-ia divertido muito, precisamente nas mesmas circunstâncias. Ah, não poder eu manter-me no âmbito do comum, precisar de ter princípios, não poder andar vestido como as outras pessoas, ter de usar botas rígidas! Não estarão todos, tanto os oradores religiosos como os seculares, tanto os poetas como os prosadores, tanto os navegadores os cangalheiros, tantos os heróis como os covardes, não estarão todos eles de acordo que a vida é uma torrente. Como pode arranjar-se uma tão louca ideia e, coisa que é ainda mais louca, querer fazer dela um princípio. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 79-80).

É perceptível que, o fracasso de *Constantius*, ao tentar realizar esse empreendimento, foi gerado em decorrência do seu distanciamento dos elementos existenciais concretos que constituem a vida. Dito de outro modo, ele não se abriu aos elementos que reatualizam, constantemente, o processo da vida concreta. Ao invés disso, tentou uma intencional abordagem experimental, através de uma visão teoricamente fundada na projeção existencial dos efeitos pretendidos. Essa busca, em torno de pretensos princípios existenciais, através da mentalização constante da repetição, o fez perceber que sua proposta tornou-se inútil em decorrência do seu fracasso. Isso se deve a natureza da própria existência que, na filosofia kierkegaardiana, não é regida por princípio algum. Sua conclusão acerca da categoria, portanto, segue o entendimento de que, se a repetição for possível, ou ela não pode ser captada, ou surge de uma forma bastante surpreendente e inesperada, dentro do curso natural da vida cotidiana.

Apesar de seu interesse e entusiasmo inicial, ao discutir a repetição, ele passa, após sua conclusão acerca da categoria, a enfrentar uma decepção notável em decorrência da frustração de não a ter alcançado. Isso sucede de sua tentativa de compreensão objetiva do conceito. *Constantius* empenha-se em teorizar a repetição a partir de acontecimentos externos a si, enquanto o sucesso da vivência depende, principalmente, de um movimento autêntico na interioridade. *Constantius*, nesse sentido, não é capaz de viver a repetição, mas apenas teorizá-la. Sua abordagem salienta isso, ao admitir uma hipótese de que a categoria pode ser empiricamente confirmada. Ao perceber o fracasso de sua empreitada, *Constantius* não vê grande problema em não ser capaz de realizar a repetição, visto que sua perspectiva da categoria, ao realizar o retorno a Berlim, é uma paródia bastante precisa de como ela tornou-se vazia de significado, indicando que ele procurou realizar a repetição, através de um caminho equivocado em relação ao legítimo significado da categoria.

É preciso salientar, no entanto, que o fracasso do experimento em Berlim não foi causado, propriamente, pela viagem em si. Apesar de, como mencionado anteriormente, *Constantius*, ao retornar a cidade alemã, ter tido uma experiência bastante desagradável com todos aqueles elementos que, na primeira viagem, lhe causavam bem-estar, impossibilitando-o de, na perspectiva dele, realizar a repetição. Assim, não foram estes elementos externos que lhe ocasionaram tal fracasso, mas sim o paradoxo que envolvia sua interioridade, permitindo-o, apenas, a reprodução de um passado idealizado. Esse paradoxo surge de sua posição acerca do conceito de recordação, visto que essa noção acabou por sobrepor sua tentativa de gerar o

movimento realizado pela repetição, ou seja, *Constantius* sabia teorizar as duas categorias, mas acabou por confundi-las na hora de as pôr em prática. Em outras palavras, é possível afirmar que, o desejo de realizar a repetição por *Constantius* era legítimo. Contudo, a abordagem escolhida, por ele, acabou por deslocá-lo ao movimento contrário daquele que ele almejava alcançar, acabando por reproduzir apenas a recordação. É possível observar esse processo, conforme em suas próprias palavras:

O meu aposento tinha-se-me tornado incômodo precisamente porque se tratava de uma repetição invertida; o meu pensamento era infrutífero, a minha perturbada imaginação constantemente conjurava à presença do tantalizado desejo recordações de como da última vez se apresentavam os pensamentos, e essa erva daninha da recordação sufocava cada pensamento à nascença. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 74-75).

O efeito gerado, por essa falha tentativa de reviver os eventos do passado, não se mostra eficaz, pois, tais eventos, não são atualizados por uma revivência que foi concentrada em torno da memória da experiência passada, como uma meta pessoal previamente estabelecida. Após vivenciar o retorno a Berlim, *Constantius* percebe sua incapacidade de superar os efeitos da recordação e alcançar, assim, a repetição. Torna-se notável, neste ponto da narrativa, a fixação de *Constantius* em sua imagem idealizada do passado e sua pretensão de reproduzi-la, tal como foi vivida, na direção de uma temporalidade já encerrada anteriormente. Dito de outro modo, ele pretendia alcançar a repetição, mas acabou por apenas viver uma recordação na viagem à Berlim.

O efeito gerado, em decorrência dessa conclusão, nega qualquer possibilidade de repetição, haja vista que *Constantius* apenas tenta “reencenar” os momentos vivenciados na primeira viagem à Berlim. Ele repetiu, apenas, as situações exteriores para tentar alcançar uma categoria que, dada sua natureza, é estritamente relacionada a interioridade. Nesse sentido, seus sentimentos não poderiam ser submetidos a uma repetição sem a experimentação da novidade inerente ao processo realizado pela categoria, pois, esta mesma novidade, não surge em decorrência da diversificação dos objetos exteriores ao indivíduo, mas das transformações que se dão na interioridade, decorrentes da abertura promovida pelo movimento da repetição.

Ao proceder dessa forma, *Constantius* acabou por negligenciar um movimento condizente à sua interioridade, seu *eu*. Ele se torna o exemplo, na obra kierkegaardiana, de alguém que, equivocadamente, opta por se aproximar experimentalmente da repetição a partir de uma visão direcionada para a exterioridade. O problema é colocado, aqui, no sentido de

uma confusão gerada em decorrência de colocar a possibilidade da repetição, expressa externamente, como se a categoria, fosse possível ocorrer fora do indivíduo, quando, na verdade, ela é produto apenas da interioridade do sujeito.

Algumas observações tornam-se necessárias para compreender as razões, que aqui foram expostas, pelas quais *Constantius* falhou em sua tentativa de alcançar a repetição, como mostra a narrativa da obra em questão. Um primeiro apontamento a ser colocado é que o sucesso de uma repetição não consiste em validar um determinado método teórico-universal para alcançá-la mecanicamente, talvez seja importante esclarecer o uso desse termo “mecânico” que parece apontar para alguns modos de colocar em ação uma repetição.

Um primeiro modo, é possível observar quando *Constantius* aproxima-se da repetição munido de um olhar experimental, motivado por uma mera curiosidade, relacionada ao sentimento estético, em vez de desejar uma transformação real de sua interioridade. Nesse ponto, é notável a visão kierkegaardiana de que, a existência humana, não pode ser determinada pela compreensão especulativa referente ao campo do entendimento. A repetição, como uma categoria existencial, também deve permanecer de fora desta abordagem especulativa.

Dito isso, outro o segundo modo, refere-se, justamente, ao fato de *Constantius*, ao pretender realizar a repetição, dirigir sua atenção para elementos bastante externos à sua existência, negligenciando sua própria subjetividade. Ele coloca-se à parte da existência como um simples observador, ou seja, não se considera enquanto ser existente.

O terceiro modo, e talvez o mais importante que ensejou o fracasso de *Constantius*, diz respeito ao questionamento que pode ser colocado da seguinte forma: é a repetição um processo desencadeado pela volição do indivíduo? Essa questão refere-se, diretamente, à indagação acerca do sucesso da repetição depender, ou não, da escolha individual. No momento, devido a questões que iram ser trabalhadas mais adiante, limitamo-nos a firmar negativamente a questão colocada no caso de *Constantius*, e afirmar que, a repetição pretendida por ele, como um projeto iniciado por vontade própria, cujo sucesso depende de sua própria vontade e desdobrado ao longo de alguns passos pré-estabelecidos, é impossível, pois é pretendida apenas como um efeito de expectativas, diferentemente do caso de Jó, que será visto mais adiante.

Após constatar seu fracasso, *Constantius* encerra sua experimentação finalizando-o com uma insatisfação perante a vida. Em decorrência de sua atitude, deliberadamente estética, nessa mesma constatação, reconhece a impossibilidade de realizar a repetição, ele aceita o seu fracasso por perceber que, sua tentativa frustrada, foi o passo existencial mais abrangente, dentro das suas possibilidades, que ele poderia alcançar. Através do fracasso de *Constantius*, Kierkegaard abre a possibilidade de trabalhar outras formas de repetição: a do jovem amante e a de Jó. Em relação à presença da figura da personagem do jovem, nas páginas de *A Repetição*, é possível localizar três momentos, progressivamente desenvolvidos no decorrer de toda a narrativa da obra. São eles: a relação confessional de uma amizade estabelecida com *Constantius*, a colocação de sua própria existência perante o exemplo de Jó e, já no final da obra, uma redescoberta de seu *eu* como uma forma de expressão da repetição. A seguir, serão tratados esses três momentos de forma mais detalhada.

Como dito no começo deste capítulo, a primeira parte da obra *A Repetição*, é marcada pelas análises de *Constantius* acerca da figura de seu jovem amigo, de modo que, este, aparece de forma bastante secundária nesta parte da obra. Só a partir da segunda parte, através de cartas endereçadas a *Constantius*, ele passa a expressar-se diretamente ao leitor. Inicialmente, é possível ir se familiarizando com os impasses do jovem amante através das observações de *Constantius* que, imerso em uma melancolia romântica, encontra-se sob direta influência dos conselhos deste. Logo no início da obra, é possível perceber a clara predisposição do jovem à melancolia, característica marcante do esteticismo kierkegaardiano, sob a forma de imobilidade existencial.

Essa melancolia, marcada por um duplo caráter, determina sua preocupação de, por um lado, se alegrar com o amor que sente pela sua amada e, por outro lado, com o temor de perdê-la. Nesse ponto, é possível observar, mais uma vez, o embate entre as categorias de recordação e repetição como conceitos marcantes do impasse vivenciado pelo jovem. Através das descrições e análises de *Constantius*, na primeira parte do texto, é possível perceber que o jovem experimenta seu amor, através da visão do conceito de recordação, de forma infeliz por temer a perda do sentimento amoroso, gerando impossibilidade, de sua parte, de acreditar na repetição. Em relação ao estado emocional do jovem, *Constantius* afirmou:

Ele estava profunda e sinceramente apaixonado, isso era claro, e contudo, logo num dos primeiros dias, estava em condições de se recordar do seu amor. No fundo, já havia chegado ao fim daquela relação. Ao começar, havia dado um passo tão terrível que saltara por cima da vida. [...] Que estranha dialética! Deseja ardentemente a rapariga, tem de se violentar a si mesmo para não andar todo o dia de volta dela, e contudo no primeiro momento tornou-se um velho no que respeita a toda relação.

No fundo de tudo isto tinha de haver um equívoco. Há muito tempo que nada me comovera tão fortemente como esta cena. Que ia ficar triste, era óbvio, que a rapariga ia também ficar triste, não era menos óbvio, embora não fosse possível prever de que forma isso iria acontecer. Algo, porém, é certo: se alguém é capaz de falar sobre o amor da recordação, é ele. A recordação tem a grande vantagem de começar com a perda; por isso é mais segura já que nada tem a perder. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 37)

Mais adiante, ele prossegue com sua análise:

Porém, aqui estou eu a contar longamente aquilo que ficou mencionado, para mostrar que o amor da recordação torna precisamente um indivíduo infeliz. O meu jovem amigo não entendia a repetição, não acreditava nela e não queria com força. O que havia de pesado no seu destino era o facto de realmente amar a rapariga, mas para amá-la realmente precisaria primeiro de ser libertado da confusão poética em que tinha entrado. [...] Tivesse aquele jovem acreditado na repetição, que coisas não poderia ter acontecido com ele? Que interioridade não teria alcançado na vida? (KIERKEGAARD, 2009a, p. 46-47).

*Constantius* lamenta que, seu jovem amigo, não possa experimentar o amor, concretamente, pela moça, por causa de sua tendência a idealizá-lo. Como dito anteriormente, é possível notar, essa idealização, como um movimento suscitado pela recordação ao suspender um momento passado com a intenção de estabelecê-lo como uma referência existencial no presente. Na visão de *Constantius*, a situação de seu jovem amigo se encaixa, perfeitamente, nesse modelo da recordação. Ao idealizar o seu amor, o jovem vive o dilema de não poder desfrutá-lo por estar preso a uma situação vivenciada em um tempo passado.

Nesse ponto, é necessário esclarecer, mais uma vez, a diferença crucial que Kierkegaard, ao criar os dois personagens, estabelece da visão e experiência, de cada um, acerca da repetição. Enquanto *Constantius*, decepcionou-se com o seu empreendimento que levava em conta apenas critérios externos com o intuito de vivenciar uma repetição. No caso do jovem, seu sofrimento em decorrência de sua vivência do amor como uma recordação, o levou a buscar uma redescoberta, do seu eu interior, com o intuito de resolver sua situação problemática. O fato dele se apaixonar de forma idealizada, não possibilitou a materialização da relação com a moça. *Constantius*, em certa altura da narrativa, analisa o caráter do jovem descrevendo-o como alguém cuja natureza melancólica tende a transformar seu amor em tal idealização poética. Devido a isso, o jovem descobre uma ausência em si mesmo, o vazio que, para seu desespero, não pode ser preenchido por não haver a presença real de sua amante. O trecho a seguir, da análise de *Constantius*, atesta para o caráter melancólico do jovem:

Que ele era melancólico, sabia-o eu já, mas que um amor pudesse exercer sobre ele tal efeito! E contudo, quão consequente não é qualquer estado de alma, mesmo

extremo, quando está presente de maneira normal. Muito frequentemente as pessoas insistem em que um melancólico devia apaixonar-se e então a melancolia desapareceria completamente. Ora, se se trata realmente de um melancólico, como haveria de ser possível que a sua alma não se ocupasse melancolicamente daquilo que para ele se tornou a mais importante de todas as coisas (KIERKEGAARD, 2009a, p. 37).

Mais adiante, *Constantius* explicita a consequência de tal postura melancólica do jovem perante sua amada:

Despertou nele uma produtividade poética numa escala que eu nunca considerara possível. Agora era-me fácil entender tudo. A jovem rapariga não era a sua amada, constituía, sim, o motivo ocasional que nele despertava o poético e que fazia dele poeta. Por isso só era capaz de a amar a ela, nunca podia esquecê-la, nunca amaria uma outra, e contudo mais não podia do que continuamente a desejar com ardor. Ela havia-se infiltrado em todo o seu ser; a lembrança dela estava sempre fresca nele. Ela fora muito para ele, tinha feito dele poeta. [...] À medida que o tempo ia passando, a situação dele ia-se tornando mais e mais torturante. O seu humor sombrio ganhou cada vez maior predomínio. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 38-39).

O jovem enfrentava um dilema desencadeado pela não correspondência dos efeitos gerados em decorrência de sua paixão pela moça, devido às expectativas que ele nutria antes de vivenciar tal experiência. Dilema esse, que requeria uma decisão por parte dele, diante de uma situação que evidenciava um conflito ético: por um lado, ele se sentia responsável pela moça, para quem ele confessou seu amor, por outro lado, ele sentia a responsabilidade sobre si mesmo, que o movia para uma existência solitária, por não ser capaz de concretizar esse amor, devido a sua natureza melancólica. Nesse sentido, a moça tomou uma importância enorme para ele, mas não por causa dela mesma e sim através do efeito que ela produzia no jovem, como aponta *Constantius*, “a rapariga tem uma importância enorme, ele nunca poderá esquecê-la, porém ela não tem importância por si mesma mas sim por via da relação com ele” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 90).

Angustiado com tais questões, o jovem voltou suas esperanças aos conselhos de *Constantius*, elegendo-o como seu confessor. É possível perguntar, após haver estabelecido contato com os eventos envolvendo a relação dos dois, se as conclusões de *Constantius* podem ser consideradas como definição do jovem, visto que, seu próprio experimento da repetição em Berlim, fracassou. Como dito anteriormente, *Constantius* foi capaz de teorizar conceitualmente a categoria, mas não conseguiu apreender esse movimento existencialmente. Após essa relação dos dois, estabelecida em torno dos impasses do jovem, *Constantius* cesurou seu amigo por não compreender a repetição, no entanto, isso não indicou a

incapacidade deste jovem amante de experienciar a repetição. Se *Constantius* considerou a repetição um movimento transcendental e inacessível, é possível perceber, através do exemplo do jovem, que essa seria a solução de seu próprio dilema amoroso.

A categoria da repetição, nos exemplos dos personagens citados, passa da incapacidade de experienciar tal movimento, presente na figura de *Constantius*, para a necessidade de vivenciá-la mesmo sem o entendimento completo, presente no personagem do jovem através do seu resgate da figura de Jó. Essa transformação, inicia-se, a partir do momento que, o mesmo, recusa o plano orquestrado por *Constantius* para libertá-lo da aflição de seu amor. Nos modos existenciais, propostos por Kierkegaard, é possível afirmar que o jovem encontrava-se sob a dimensão do ético, pois se sentia responsabilizado perante si e a jovem amada. Dimensão esta que *Constantius* não era capaz de compreender, visto que queria utilizar de sua experiência que, logo depois, ia mostrar-se falha para resolver a aflição de seu amigo. Para isso, formulou um plano em que o jovem poderia romper com seu noivado, fugindo da sua amada, saindo da relação sem maiores problemas. No entanto, o jovem, por se mostrar dentro do âmbito da ética, não sentia confortável com essa ideia, por entender que geraria desonestidade para consigo e sua amada. Nas palavras de *Constantius*, em relação ao jovem:

É uma sorte que ele venha buscar esclarecimento junto de mim; porque desisti da minha teoria, estou à deriva. Também para mim a repetição é demasiado transcendente. Sou capaz de me circum-navegar, mas não sou capaz de elevar-me acima de mim mesmo; esse Arquimedes, não consigo descobrir. O meu amigo, felizmente, não procura pois clarificação em nenhum filósofo famoso, nem junto de nenhum *professor publicus ordinarius*; vira-se para um pensador não profissional que me tempos idos teve a glória do mundo, mas que depois se retirou da vida, por outras palavras, buscou refúgio em Jó. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 91-92).

Após esse ponto da narrativa, o jovem põe fim a inicial relação com *Constantius*, embarcando para Estocolmo para, só depois, reaparecer, através de escrita própria expressando-se, na obra, por meio de cartas endereçadas a *Constantius*. É possível perceber as consequências, na narrativa da obra, desse distanciamento do jovem de seu conselheiro como uma transformação, de sua própria consciência apaixonada, traduzida como uma passagem gradual da idealidade à realidade ou da filosofia à existência. Essa transformação, como dito anteriormente, representa, no conjunto da obra *A Repetição*, o movimento da própria categoria em questão em uma direção contrária ao da recordação já presente na passagem inicial através da disputa entre Diógenes e os Eleatas. Em comparação com a experiência de *Constantius*, é possível afirmar que, enquanto este buscava a repetição e apenas continuou na recordação, o

jovem vivia o sofrimento da lembrança idealizada e, com isso, projetava uma salvação futura no que viria a ser um movimento da repetição, através de uma reconquista de seu estado anterior ao tormento amoroso.

Com o intuito de buscar alívio para sua angústia, o jovem se aproxima do exemplo de Jó para conseguir realizar o movimento da repetição. Prontamente, ele embarca em uma viagem a Estocolmo, para distanciar-se da moça amada e da influência, duvidosa, de *Constantius* sobre seus atos. É possível notar, através das transformações geradas no interior do jovem com esses eventos, a intenção, de Kierkegaard, de explicitar as consequências do distanciamento, daquele, de abordagem teórica, que se mostrou falha na experimentação pretendida por *Constantius*. Nesse momento da narrativa, iniciam-se as cartas escritas pelo jovem, em correspondência com *Constantius*, e é possível perceber, diretamente sua postura, diante de sua própria escrita e não mais da de *Constantius*.

Neste momento, o jovem percebe a influência, de certa forma danosa, por parte de *Constantius*, exercida no momento de proximidade entre os dois. No entanto, o jovem não deixa de exprimir uma certa atração em relação a personalidade ambígua de *Constantius*, como é possível notar em suas palavras dirigidas a ele:

Você prende-me a si com um poder estranho. Falar consigo tem algo de indescritivelmente apaziguador e benfazejo; pois que é como se se falasse consigo mesmo ou com uma ideia. Depois de uma pessoa se exprimir e encontrar consolo nessa purga, ao olhar de súbito para a sua expressão impassível e ao pensar que é um ser humano que temos a nossa frente, um homem extremamente inteligente com quem se esteve a falar, fica-se assustado. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 93).

Apesar da referência feita, pelo jovem, à personalidade de *Constantius*, como portadora de uma denotação ambígua, é possível perceber, no decorrer da narrativa do livro, que ele não foge dessa natureza de ambiguidade, pois oscilou entre a influência de *Constantius* e o exemplo existencial de Jó. Portanto, uma personagem, cujo caráter, não estava ainda definido e se desenvolvia progressivamente, transformando-se devido às suas próprias decisões, meditações e experiências acerca das possibilidades de seu existir.

É com o intuito de amenizar o sofrimento gerado por seu impasse que o jovem busca, em Jó, um exemplo existencial de alguém que vivenciou um sofrimento de grande intensidade. O intuito de Kierkegaard, ao elencar a figura de Jó, em certa altura da narrativa, mostrou-se como uma forma de exemplificar uma repetição bem-sucedida, pois, apesar de Jó, no relato bíblico, perder tudo o que tinha, ele, após um tempo, consegue recuperar tudo em dobro. O

jovem elege Jó como seu “herói”, admitindo que, este, serviria de exemplo para o sofrimento gerado pela perda de sua amante. Nesse sentido, em suas palavras:

“Não possuí o mundo, não tive sete filhos e filhas, mas também pode tudo ter perdido aquele que pouco possuía, também pode por assim dizer perder filhos e filhas aquele que perdeu a amada, e também foi por assim dizer castigado com feridas malignas aquele que perdeu a honra e o orgulho juntamente com a força e o sentido da vida” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 105).

O sofrimento, portanto, surge como o sentimento de aproximação do jovem da figura de Jó, ao mesmo tempo que o distancia de *Constantius*. Isso se deve ao fato de, como dito anteriormente, a experiência vivida por *Constantius*, em relação à repetição, serviu apenas para um mero experimento desperto por uma curiosidade, enquanto, no caso do jovem, trata-se de uma real necessidade em decorrência de seu sofrimento, envolvendo um maior nível de interiorização semelhante ao processo vivenciado por Jó. Nesse sentido, se, por um lado, a reflexão oferecida, ao jovem, por *Constantius* limita sua compreensão gerando ainda mais sofrimento pela incapacidade de adentrar seus problemas existenciais concretos, por outro lado, Jó oferece a lenta paciência que permite, ao jovem, a compreensão do desenrolar progressivo do processo, evitando a reflexão desinteressada sobre sua situação.

Até o momento, foram apresentadas duas maneiras personificadas através de dois personagens do modo de entender a repetição. No caso de *Constantius*, há uma pretensão objetiva de formular um conceito, uma ideia. Sua compreensão é observacional, discursiva e estabelece-se apenas no campo da teoria. Ele é movido, apenas, por curiosidade experimental. No caso do jovem, entendido aqui a partir da desvinculação da influência de *Constantius*, desenvolve um tipo subjetivo de compreensão, na medida que suas ações são determinadas pelo envolvimento pessoal e intensidade afetiva, decorrentes de sua própria condição existencial.

Há, portanto, diferente de mera curiosidade, uma necessidade, por parte do jovem, de cessar o sofrimento e a turbulência interna gerada pela sua situação emocional. Dessa maneira, sua intenção não é apenas entender a repetição através de um experimento que permita compreendê-la, mas vivenciar a repetição e, tendo paciência para uma compreensão simultânea da vivência que, o próprio processo de repetição, pode oferecer, ou seja, aprender a repetição a partir da própria necessidade existencial. A repetição, nesse sentido, é colocada como uma categoria existencial e não apenas um conceito derivado de mera curiosidade

filosófica. É, devido a isso, que o exemplo de Jó despertou no jovem uma empatia que não houve em sua relação com *Constantius*:

Se eu não tivesse Jó! É impossível descrever e caracterizar em todos os seus cambiantes o significado que ele tem para mim e a diversidade desse significado. Não o leio como se lê outro livro, ou seja, com os olhos, antes ponho por assim dizer o seu livro no meu coração e leio-o com os olhos do coração, numa clarividência, entendendo cada passagem das mais variadas maneiras [...]. Cada palavras dele é alimento e roupa e remédio para a minha miserável alma. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 113).

Como dito anteriormente, *Constantius*, após retornar de sua segunda viagem à Berlim, chegou a conclusão de que, a repetição, é um conceito demasiado transcendental para ele. Devido a isso, chega a conclusão de que não é capaz de alcançar a repetição, dado que vive uma existência fechada, em decorrência dos limites estabelecidos pelo seu próprio eu. Assim, seu modo teórico-especulativo de encarar a existência, torna-o incapaz de realizar uma abertura para a novidade intrínseca do movimento promovido pela repetição. Esse não é o caso do jovem, uma vez que ele toma, por exemplo, o caminho de Jó como objetivo existencial de realização da repetição como abertura de sua interioridade.

A história de Jó, na Bíblia, está localizada no antigo testamento, em um livro que leva o seu nome. Numa breve leitura, é possível perceber, claramente, cinco partes que, em conjunto, expressam todo o arcabouço simbólico da narrativa. O livro, em seu início, descrever a situação próspera de Jó: sua riqueza, filhos e filhas. Logo em seguida, a narrativa passa a descrever uma conversa em que Deus questiona a Satanás a sua opinião acerca da integridade Jó. Prontamente, ele responde que Jó é íntegro devido, apenas, à benção divina sobre sua vida, de modo que, se Deus tirasse dele tudo que tinha, Jó esbravearia maldições contra Deus. É então que Deus concede permissão para que Satanás tome tudo aquilo que havia concedido a Jó, menos sua vida. Após concretizado o ato, chegou-se um mensageiro a Jó e lhe deu a terrível notícia: “Ao ouvir isso, Jó levantou-se, rasgou o manto e rapou a cabeça. Então prostrou-se, rosto em terra, em adoração, e disse: Sai no do ventre da minha mãe, e nu partirei. O Senhor o deu, o Senhor o levou; louvado seja o nome do Senhor” (Jó 1;20). Esse conjunto de acontecimentos compõem o prólogo do livro.

Em seguida, aproximam-se de Jó, três de seus amigos para lhes consolar: Elifaz, Bildade e Zofar. Após a tentativa de consolo, chegaram à conclusão que, se Jó estava vivendo uma terrível situação, era devido à punição divina pelo seu pecado, pois Deus não poderia fazer mal a um inocente. Aconselharam, então, que Jó se arrependesse de seus pecados e

buscasse misericórdia divina. No entanto, Jó era destituído de qualquer culpa perante Deus e o tinha consciência como tal. Após esta segunda parte dos diálogos com seus amigos, iniciam-se os três monólogos: o poema sapiencial e o discurso de Jó sobre o contraste de sua sorte passada com sua situação de desgraça, reafirmando sua inocência perante Deus. Essa terceira parte, finaliza-se com o discurso de Eliú, até então não mencionado. Na quarta parte, é possível encontrar dois discursos de Deus: o primeiro através da forma de redemoinho, no qual suas palavras não explicam a provação de Jó e, muito menos, defendem a justiça divina, não esclarecem o protesto da inocência de Jó. E, por último, o prólogo encerra o livro com o reconhecimento divino da integridade de Jó, concedendo-o, de volta, riqueza, família e saúde.

A referência kierkegaardiana a essa narrativa bíblica, em *A Repetição*, cumpre o objetivo de explicitar o que ele compreendia como sendo uma legítima repetição, pois Jó viveu uma situação, cuja experiência é impossível de ser explicada em termos especulativos. A provação, como um conceito cuja natureza transcende o entendimento, de acordo com o jovem, é o que abre a possibilidade de análise da figura de Jó: “Como se explica, então, a posição de Jó? A explicação é esta: tudo aquilo é uma provação” (KIERKEGAARD, 2009a, pág 119). Ora, “essa categoria, provação, não é estética, ética ou dogmática; é inteiramente transcendente” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 120).

A provação também não é categoria ética, pois, tomando o exemplo de Jó, ele não foi submetido ao sofrimento por alguma punição divina. Todas as explicações racionais, como é possível perceber na narrativa bíblica, não são capazes de explicar o seu estado de desgraça e, desse modo, ele era destituído de qualquer culpa perante Deus. Nas palavras do jovem, acerca da situação de Jó: “Para ele, qualquer explicação humana é um mal sucedido [...] sabe-se inocente e puro no mais íntimo de seu coração” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 117). A categoria da provação, nesse sentido, adquire uma conotação estritamente pessoal, ou seja, ligada ao âmbito da interioridade do indivíduo. O jovem apreende esse sentido da provação ao aproximar-se da figura de Jó, por compreender que, a categoria mencionada, remete a uma experiência da interioridade, que situa Jó em um relacionamento direto com a divindade e, tal relação, não comporta a possibilidade de qualquer explicação, seja ela de abordagem ética, dogmática ou teórica.

Ao analisar o exemplo de Jó, o jovem percebe a possibilidade de uma repetição, em função da necessidade de uma abertura da interioridade em decorrência da circunstância paradoxal que afligia Jó: “Quando toda a humana certeza e probabilidade pensável se tornou

impossibilidade. Pouco a pouco, Jó perde tudo; desse modo, a esperança desaparece-lhe gradualmente à medida que a realidade, longe de se temperar, lhe levanta pretensões cada vez mais duras” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 124). Após esse ponto, *Constantius* e seu jovem amigo se separam. No caso do jovem, abre-se um processo de interiorização devido à tentativa falha de recuperar sua amante pelo caminho proposto por *Constantius*, que o levou apenas a intensificar a idealização que fazia com que ele não superasse o sofrimento gerado por sua situação amorosa. O que vem, após a percepção do jovem desse equívoco, é a busca da experiência espiritual que, tomando Jó como exemplo, supera os limites de toda compreensão humana.

Inicialmente, o jovem acreditava que a motivação para ele se tornar um bom marido poderia advir de uma repetição bem-sucedida: “Espero uma tempestade e pela repetição [...] Que consequência trará esta tempestade? Tornar-me-á apto a ser esposo. Destruirá por inteiro a minha personalidade; estou pronto. Tornar-me-á praticamente irreconhecível perante mim mesmo” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 125). Nesse ponto, há, por parte do jovem, o enfrentamento de um dilema ético que perturba-lhe o emocional. Dá para perceber que, nessa altura da narrativa ele se enquadra, perfeitamente, no modo ético de existência, mas a repetição exige-lhe mais. A “tempestade” aparece como figura metafórica daquilo que poderia tornar a repetição possível, ou seja, um evento turbulento que realizaria uma transformação que passaria a orientar sua existência posterior. No caso de Jó, o jovem identifica essa “tempestade”, como uma realidade existencial, desencadeado pela provação, que o possibilita de realização da repetição.

Devido à ambiguidade de sua personalidade, muitas vezes, ao longo de suas cartas, não é possível ter total clareza sobre aquilo que o jovem deseja submeter ao processo de repetição, seja a reatualização da relação com a moça amada ou o seu esquecimento, para libertar-se do impasse. É então que uma situação abre a possibilidade, para o jovem, da resolução de seu impasse ético, ou seja, o de escolher o casamento ou a si mesmo. A “tempestade” do jovem é figurada pela notícia de que a moça irá se casar em breve com outro rapaz, possibilitando-o o retorno ao seu eu interior, promovido por um processo de autodescoberta. Esta notícia, traz-lhe a oportunidade de experimentar a repetição de uma forma diferente daquela que, através de *Constantius*, virou objeto de sua expectativa: “Ela casou; com quem, não sei; pois que ao lê-lo nos anúncios fiquei como que abalado por um golpe e deixei cair o jornal, e desde então não tive paciência para verificar em pormenor. Voltei a ser eu mesmo; eis que tenho uma repetição; entendo tudo e a existência surge-me

agora mais bela do que alguma vez. A coisa veio de fato como uma tempestade” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 131).

A repetição, diferente do que acreditava *Constantius*, no caso do jovem, decorre de um processo que não pode ser alcançado através de uma mera intencionalidade experimental, mas é algo que ocorre no âmbito da própria interioridade. Acerca da notícia inesperada, o jovem afirma: “Não haverá então repetição? Não recebi tudo a dobrar? Não me recebi a mim mesmo de volta e precisamente de tal maneira que fui obrigado a sentir duplamente o significado desse fato?” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 132). Ao se libertar do impasse, o jovem, em sua interioridade, recupera-se novamente, aceitando o fato de que a moça, após o casamento, havia se tornado apenas um impulso para a sua redescoberta: “Sou de novo eu mesmo; a maquinaria foi posta em movimento [...]. Se bem que o movimento só aconteça na própria interioridade; lá onde a cada instante se arrisca a vida, onde cada instante se perde a vida e se volta a ganhá-la” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 132). A postura, adotada pelo jovem após esse acontecimento, portanto, redefiniu o movimento de sua existência, recuperando o significado desta, ao promover sua libertação do passado e a ressignificação do momento presente.

Ao contrário de *Constantius*, o jovem, inspirado em Jó, consegue realizar uma repetição. Isso se deve a diferença de perspectiva adotada por cada um dos personagens. Enquanto *Constantius*, no caso do seu experimento da tentativa de uma em Berlim, aborda a existência através de realidade externa, o jovem, destituído de pretensões experimentais, realiza a repetição através de sua interioridade. Ao contrário de uma lembrança, que remete ao passado e encontra-se encerrada, a repetição é um movimento constante de autotransformação. Há, portanto, uma distinção exemplificativa de dois tipos existenciais nos dois personagens. *Constantius* é o filósofo, cujo movimento, aponta para o passado, devido à sua atitude cética que o leva a crer na impossibilidade da repetição. Já no caso do jovem, há uma representação do amante, ou seja, aquele que é animado pela paixão e redescobre a si mesmo por causa da crise ética gerada por sua história de amor infeliz.

Diante de tais posturas adotadas pelos personagens, é possível perceber uma distinção de abordagens que os levam a encarar a repetição de duas maneiras diferentes. No entanto, é perceptível que, os mesmos fatores que causam o fracasso da repetição no caso de *Constantius*, acarretam o sucesso desta, na situação do jovem, são eles: a visão específica acerca do conhecimento, do amor, da lembrança, da própria repetição e da existência. Essas

visões são consequentes de seus limites de compreensão de suas vidas que são traçados pelos seus próprios egos.

*Constantius*, após frustrar-se com a experiência da repetição, apenas valida a sua visão anterior da vida no âmbito de um sentimento de intensificação de seu contentamento para com a monotonia e uniformidade de sua própria existência. No caso do jovem, a história de amor vivida por ele produz a satisfação de recuperar-se, como resultado de uma espécie de repetição adaptada às suas capacidades. Os limites alcançados pelos dois no espaço da repetição, portanto, tornam-se evidências para a validação de suas perspectivas de vida anteriores. Cada um a sua maneira, adquirem uma maior consciência de suas próprias existências em decorrência de suas experiências vividas. É possível perceber, através desses dois exemplos vivenciados pelos personagens, a intenção de Kierkegaard de enfatizar a importância de uma certa consistência existencial, isto é, a maneira como entendemos a existência, seus princípios, devem, na perspectiva kierkegaardiana, corresponder a uma aproximação da forma como experimentamos a própria vida. Dito de outro modo, o pensamento especulativo, ao distanciar-se da vida, torna o indivíduo alienado de sua própria existência. Essa perspectiva, no caso dos dois personagens, é o que os separa na forma como encaram a própria vida.

Apesar da possibilidade de constatar, em certos trechos de *A Repetição*, o exemplo de Jó como alguém, cujo mérito é atribuído na obra, por vivenciar uma repetição autêntica, Kierkegaard, ao analisar tal caso, distingue a figura de Jó dos demais personagens, realizando um aprofundamento das reflexões acerca da categoria trabalhada. Ao aproximar-se do final da obra, é possível perceber que, em sua acepção mais genuína, a repetição, além de ser uma categoria transcendental, ela se torna uma metáfora bastante fidedigna do movimento religioso, em virtude de sua abertura para o caráter paradoxal da eternidade, implicada na existência.

Em *O Conceito de Angústia*, obra já mencionada anteriormente, é possível constatar, em uma nota de rodapé escrita por Kierkegaard, sob o pseudônimo de *Virgilius Haufniensis*, uma distinção que, o autor, faz entre a repetição no mundo natural, considerada como um movimento necessário condizente com a própria realidade, e aquela que diz respeito ao âmbito espiritual e, portanto, ligada à possibilidade do existir que se encontra restrita à interioridade do sujeito existente. Em relação a essa segunda acepção do conceito, *Haufniensis* afirma que ele surge em decorrência da manifestação, na subjetividade, do

fenômeno religioso e que ela representa, portanto, uma categoria transcendental ligada à religiosidade, ou seja, um movimento em virtude de seu caráter paradoxal. Nessa nota, que seguirá abaixo, o *Haufniensis*, inclusive, menciona *Constantin Constantius* como aquele que esclareceu o conceito, apesar de reconhecer a dificuldade:

Com referência a essa categoria, pode-se comparar A Repetição de Constantin Constantius (Copenhaga, 1843). Verdade se diga que esse é um livro engraçado; como, aliás, o desejou o autor; mas este é o primeiro, que eu saiba, a haver captado com energia “a repetição” e a tê-la descoberto no vigor expressivo que tem o seu conceito para explicar a relação entre o ético (pagão) e o essencialmente cristão (*det christlige*), ao indicar o ápice invisível e esse *discrimen rerum* (ponto crítico) em que ciência se bate contra ciência até que a nova ciência apareça. O que ele descobriu, porém, voltou a escondê-lo, disfarçando o conceito sob os gracejos da representação correspondente (...). No entanto, ele nos indicou de maneira bastante precisa a questão toda, à p. 34: “A repetição constitui o interesse da metafísica, e também aquele interesse no qual a metafísica encalha; a repetição é a senha/solução em qualquer concepção ética; a repetição é a *condition sine qua non* de todo e qualquer problema dogmático”. A primeira frase contém uma alusão à sentença de que a Metafísica é desinteressada, como Kant o dizia do estético. Tão logo aparece interesse, a Metafísica se esquiva. Por isso a palavra interesse está grifada. Na realidade efetiva todo interesse da subjetividade vem à tona, e então a Metafísica encalha. Se a repetição não é posta, a Ética transformasse num poder que obriga e é por isso, provavelmente, que ele diz que a repetição é a senha/solução na concepção ética. Quando a repetição não é posta, a Dogmática nem pode existir; pois na fé começa a repetição, e a fé é o órgão para os problemas dogmáticos. Na esfera da natureza, a repetição está em sua inabalável necessidade. Na esfera do espírito, a tarefa não consiste em se extrair da repetição uma mudança, e procurar sentir-se mais ou menos bem sob a repetição, como se o espírito estivesse numa relação apenas exterior com as repetições do espírito (segundo as quais o bem e o mal alternariam como verão e inverno), mas a tarefa consiste em converter a repetição em algo de interior, na tarefa própria da liberdade, no seu supremo interesse, se ela verdadeiramente pode, enquanto tudo à volta se modifica, realizar a repetição. Aqui desespera o espírito finito. Foi o que *Constantin Constantius* indicou retraindo-se ele mesmo, e deixando a repetição irromper no jovem em virtude do religioso. Por isso, *Constantin* diz várias vezes que a repetição é uma categoria religiosa, transcendente demais para ele, o movimento por força do absurdo, e se lê na página 142 que a eternidade é a verdadeira repetição. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 20)<sup>7</sup>.

Como aponta a nota acima, em que um dos pseudônimos de Kierkegaard discorre sobre o pensamento do outro pseudônimo, há, na abordagem adotada para construir a narrativa de *A Repetição*, algo que não se mostra em seu sentido explícito devido à própria natureza da categoria trabalhada em questão.

No entanto, é possível perceber, nas referências a Jó presentes na obra *A Repetição*, as características referidas acima, contidas na nota de rodapé de *O Conceito de Angústia*. A leitura adotada nesta dissertação segue o entendimento de que a versão kierkegaardiana da análise da narrativa bíblica de Jó em relação com os casos dos outros personagens da obra,

<sup>7</sup> Citação retirada da nota de rodapé n° 35 da referida obra.

encoraja-nos a afirmar que, na figura de Jó, está presente a expressão final daquilo que Kierkegaard pensou ser a repetição em sua forma genuína, ou seja, como expressividade transcendental ou, mais especificamente, religiosa. Essa pretensa abordagem, toma como base o percurso construtivo do conceito que Kierkegaard realiza durante toda a obra ao formular a repetição. Dito de outro modo, a cada página lida é possível perceber uma contínua construção do conceito até desembocar no exemplo, da narrativa bíblica, de Jó como uma expressão máxima daquilo que, na perspectiva kierkegaardiana, pode ser entendido como a categoria da repetição.

Para isso, faz-se necessário analisar que elementos, da narrativa de Jó, Kierkegaard utilizará para transmitir aquilo que ele entendia por uma genuína repetição. Uma primeira observação acerca da figura de Jó, diz respeito à forma que ele reagiu no momento de sua provação. Jó expressou, para aqueles que viram seu pesar, que, primeiro, Deus foi misericordioso, dando tudo aquilo que ele perdeu para encontrar-se na situação presente. Assim, é possível notar que, o ponto de partida de Jó se dá através da gratidão e não da perda perante Deus. Em sua perspectiva, para algo ser tirado, tem que, antes, ser dado. Por isso, antes de lamentar sua perda, Jó expressa a gratidão que sente em relação ao divino.

Nessa visão, é possível encontrar o início, no caso de Jó, de um movimento da repetição. No seu exemplo, a possibilidade de uma repetição manifesta-se, primeiro, em decorrência de sua postura perante algo que ele tem consciência de que pode ser perdido e, em seu caso, de fato, foi. A consciência da possibilidade da perda e sua postura perante ela, portanto, é o que gera, na interioridade de Jó, a possibilidade de uma repetição, pois, de forma alguma ele se prende ao passado. Seja qual for a situação (no caso do jovem, por exemplo, a mulher amada), ao início de uma repetição tem que se dar em decorrência de algo que pode ser perdido. Jó reconhece, de forma muito precisa, a possibilidade da perda ao assumir a postura de gratidão perante o divino sabendo que, aquilo que ele recebeu, já desde o início, estava sujeito a ser perdido. O jovem, em certo trecho de uma de suas cartas, faz menção a esse sentimento de Jó: “Jó! Jó! Oh! Jó! Não terás dito na realidade nada a não ser estas palavras: o Senhor o deu e o Senhor o tomou, bem-dito seja o nome do senhor?” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 103).

A distinção que põe Jó em uma situação divergente dos dois outros personagens, é, portanto, sua postura inicial perante a perda, em seu caso, o sentimento de gratidão perante Deus. A abordagem de *Constantius* busca tornar, a repetição, produto de um processo de

análise teórica que se dirige para a exterioridade (viagem à Berlim). Já no caso do jovem, de forma acidental (casamento da amada com outro rapaz), atinge a repetição em seu âmbito interior. No entanto, é possível notar que, nenhum dos dois personagens mencionados, reagem ao movimento repetição como Jó o fez desde o princípio.

Em Jó, a necessidade da repetição, como uma resposta fundamental para seu problema, decorre de uma circunstância limite de sua existência. Dessa maneira, sua situação exige uma reação deliberada e responsável perante a provação divina que, em termos explicativos, pode ser comparada àquela que viveu Abraão, em termos de justificação ética e racional. A gratidão é apresentada, no final da narrativa de *A Repetição*, como essa reação necessária, por parte de Jó, para a possibilidade de realização de uma autêntica repetição. Em outras palavras, através da gratidão, Jó toma uma postura perante aquilo que é objeto de sua perda, destituída de qualquer explicação racional, entendendo, o que foi perdido, como algo que, apesar de ser concedido por Deus, desde já carrega consigo a novidade constante, decorrente do próprio processo do existir, e, portanto, da própria vida. O reconhecimento, perante tal objeto, depreende Jó, tanto da aflição da perda como da lembrança de o haver perdido.

O movimento da repetição, no caso de Jó, supera a lembrança idealizada da recordação que o causaria sofrimento por tentar, através de uma memória atormentadora da perda, conceder um caráter explicativo para sua situação. Esse não é o caso de Jó:

Para ele, qualquer explicação humana é apenas um mal-entendido; para ele, em relação a Deus, todo mal de que padece é apenas um sofisma que de facto lhe não é dado resolver, mas ele confia que Deus pode resolver.[...] Declara que está em bom entendimento com o Senhor, sabe-se inocente e puro no mais íntimo do seu coração, sabendo ao mesmo tempo tudo isto justamente com o Senhor, e contudo a existência, toda ela, parece contradi-lo. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 117).

Ao contrário de Jó, *Constantius* e seu jovem amigo, passaram por esse processo de aflição em decorrência de uma idealização do passado, promovida pela recordação. No caso do primeiro personagem, a experiência frustrante da tentativa de realizar uma repetição, pautada na lembrança, ao visitar Berlim pela segunda vez e, em relação ao segundo personagem, a idealização da amada, e o medo da perdê-la, faz com que o jovem não possa vivenciar o seu amor, por se manter dentro de um estado melancólico que só encontra solução, após a notícia do casamento da moça com outro rapaz para, só então, restabelecer seu eu perdido, dentro de uma abertura da novidade, em decorrência da situação. Ao tomar uma postura de gratidão, Jó afasta-se dessas duas concepções, iniciando seu processo de vivenciar seu evento infeliz pela postura requerida no processo de repetição. Ao destacar o conceito de

provação, Kierkegaard, possivelmente, intentou distinguir Jó, daquilo que figura o discurso humano como algo racional, ordinário, justificável perante os sentimentos de perda, representados através dos dois outros personagens.

No caso de Jó, portanto, não está presente a noção de culpa (explicável no âmbito da ética), como um sentimento que daria sentido ao seu sofrimento. É através de um ato de fé, que ele aceita a provação divina, em sua natureza paradoxal, com a mesma atitude, que havia tomado, de demonstração de sua gratidão perante aquilo que perdeu. Dito de outro modo, não há espaço para a produção da culpa em sua interioridade, visto que ele “sabe-se inocente e puro no mais íntimo do seu coração” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 117) perante Deus. Ele decide suportar sua provação, em um ato de fé. Ao fazer isso, reconhece sua relação, íntima, com o divino, que diz respeito ao âmbito da religiosidade.

Ao pensar a categoria da repetição, através do exemplo de Jó, como produto de um movimento de abertura que se desenvolve no âmbito da interioridade, Kierkegaard elencou uma série de outros temas que, se tratados dentro do conjunto de sua obra, podem esclarecer uma série de dúvidas que parecem surgir após uma leitura desprevenida da obra “A Repetição”. No próximo capítulo, pretende-se aproximar a repetição do tema kierkegaardiano do paradoxo, relativo a fé, presente em *Temor e Tremor*, com o intuito de esclarecer a relação da categoria com o âmbito da fé, conceito fundamental no conjunto do trabalho de Kierkegaard.

## 4 O MOVIMENTO PARADOXAL DA FÉ

É notável o lugar de importância que ocupa Abraão na tradição cristã. O próprio Jesus, ao proclamar sua identidade como não divergente de Deus, afirmou: “antes de Abraão ter existido já Eu Sou” (João 8:58, BÍBLIA, 2017). Esse enunciado aponta para o profeta bíblico como aquele que, simbolicamente, deu início a fé. Através desse mito bíblico, Kierkegaard buscou exemplificar aquilo que ele entendia por fé e, juntamente ligada a esta, a noção de paradoxo, fundamentais, em sua perspectiva, para discorrer acerca da espiritualidade humana.

Em 1943, através da obra denominada *Temor e Tremor*, o filósofo dinamarquês, sob pseudônimo de *Johannes de Silentio*, publicou um dos estudos mais eloquentes acerca da narrativa abraâmica. A referência do título, presentes em várias passagens bíblicas, possivelmente serviu para o autor dar ênfase àquilo que ele se propôs na obra: o tornar-se indivíduo singular em oposição a uma existência imersa na coletividade que perde o sentido daquilo que lhe é próprio. Nessa obra, Kierkegaard reconta e analisa um evento descrito no livro “Gênesis”, precisamente no capítulo 22, versículo 2, em que o personagem Abraão encontra-se diante de uma situação limítrofe: Deus o ordenou dar-lhe em sacrifício, seu único filho, Isaac. A partir de tal narrativa, o pensador dinamarquês nos fornece uma profunda reflexão acerca da existência humana justamente em relação àqueles momentos cruciais onde o indivíduo é colocado diante de uma escolha existencial radical, que o confronta com a realidade paradoxal da religiosidade.

No caso específico trabalhado por Kierkegaard, o salto da fé assume esse papel como único recurso plausível a ser executado. Na obra referida, ele analisa os possíveis desdobramentos filosóficos decorrentes desse salto, introduzindo a noção de paradoxo e sua relação direta com o movimento da fé. Não há como tratar um sem mencionar o outro e é de notável relevância, para entendimento dos dois conceitos presentes no pensamento kierkegaardiano, empreender uma análise conjunta de ambos para, posteriormente, localizá-los no âmbito da discussão filosófica acerca da categoria da repetição. Esse foi o percurso adotado para a abordagem desse terceiro capítulo.

### 4.1 O CONCEITO DE FÉ

Inicialmente, como dito acima, é cabível dar continuidade a exposição acerca de *Tremor e Temor*, visto que a obra concentra-se em compreender, a partir do mito abraâmico, o

conceito central deste capítulo, descrevendo-o da seguinte maneira: “a paixão suprema no homem é a fé” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 188). Através desse enunciado, presente no final da obra, é possível perceber a crença no divino, no pensamento kierkegaardiano, como a mais poderosa possibilidade do espírito humano, a mais arrojada, no que diz respeito à origem de toda a vida espiritual.

Toda a análise da obra parte da tentativa de compreensão do sentimento de angústia que assolou Abraão no momento que recebeu o desígnio de Deus para dar em sacrifício seu único filho: ‘Então disse Deus: “Tome seu filho, seu único filho, Isaque, a quem você ama, e vá para a região de Moriá. Sacrifique-o ali como holocausto num dos montes que lhe indicarei”’ (Gênesis 22:2, BÍBLIA, 1992). Diante dele, nesse momento, apresentava-se a opção de dar cabo a sua tarefa ou recusar-se a cumprir a ordem divina. Ele escolheu seguir a tarefa determinada por Deus e, devido a isso, ficou comumente conhecido como “pai da fé”.

Tal título concedido a ele, deve-se pelo fato de ter vivenciado, em sua silenciosa angústia, uma grande provação de forma corajosa e determinada que não poderia ser superada sem a fé que possuía. Foi tomando-a, como exemplo, que Kierkegaard buscou demonstrar o significado da crença no divino e, conseqüentemente, da experiência religiosa humana. Já no prefácio da obra referida é possível localizar sua crítica direcionada a tendenciosas filosofias que pretendem englobar, em seus sistemas, os assuntos ligados à fé.

Não só no mundo dos negócios, mas também no das ideias, promove o nosso tempo uma verdadeira liquidação. Tudo se adquire por um preço tão irrisório, que nos resta perguntar se haverá alguém que acabe por fazer uma oferta. Qualquer marcador especulativo que conscienciosamente aponte o assinalável percurso da filosofia mais recente, qualquer professor livre, assistente, estudante, alguém que esteja por dentro ou por fora da filosofia, ninguém pára para duvidar de tudo, antes avança. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 49).

Vale destacar, aqui, para melhor compreender esta crítica de Kierkegaard, dirigida ao pensamento de sua época, as palavras da tradutora portuguesa de *Temor e Tremor*, em uma nota de rodapé, ao esclarecer o que ele queria dizer em relação ao termo “avança”, tanto em relação à oposição que travou contra a filosofia hegeliana e seus representantes como em relação ao conceito da fé:

A expressão “gaa videre”, “ir mais longe”, “avançar” ou “seguir em frente”, foi inicialmente utilizada por Hans Lassen Martensen (1808-1884) para sublinhar quer a necessidade de ultrapassar a dúvida metódica cartesiana, quer o modo como os filósofos dinamarqueses de matriz hegeliana ultrapassavam várias propostas da filosofia hegeliana. [...] Encontra-se em Postscriptum Conclusivo, Não-científico, às Migalhas Filosóficas, de 1846, o aprofundamento da crítica kierkegaardiana à

ultrapassagem da fé como imediaticidade. Não obstante, em *Temor e Tremor*, tornar-se fundamental para a compreensão da fé de Abraão a ideia de que a fé é de natureza imediata, ou seja, não tem de ser determinada ou justificada. (cf. nota de rodapé da tradutora n. 6, 2009b, p. 49).

Como dito acima, a fé apresenta-se no pensamento kierkegaardiano, como algo que não pode ser englobado no âmbito de um sistema filosófico. Do contrário, o conceito perde completamente sua essência, transformando-se em algo totalmente divergente daquilo que é. Para resguardá-lo, Kierkegaard recorre a um questionamento perante as propostas sistemáticas da filosofia, opondo-se a esses pretensos “avanços” de um pensamento que busque uma explicação totalizante da realidade, principalmente tratando-se do conceito de fé que, como dito acima, perde seu sentido dentro de um sistema conceitual, tendência filosófica de seu tempo.

No nosso tempo ninguém fica parado na fé, antes avança. Perguntar para onde se dirigem seria porventura uma temeridade; inversamente; é um claro sinal de boas maneiras e de boa educação que eu parta do princípio de que todos têm fé, pois caso contrário seria estranho dizer: avançar. Nesses dias antigos tudo era diferente, a fé era uma tarefa para a vida inteira, pois aceitava-se que a capacidade de acreditar não se adquiria nem em dias, nem em semanas. Quando o experimentado ancião se aproximava do fim, tendo combatido o bom combate e guardado a fé, o seu coração mantinha a juventude necessária para não ter esquecido essa angústia e esse estremecimento que disciplinaram o jovem, angústia e sofrimento que sem dúvida dominara já quando adulto, mas que homem algum ultrapassa todavia por inteiro, a menos que houvesse de conseguir avançar tão cedo quanto possível. O ponto alcançado por essas veneráveis figuras é o ponto de onde todos no nosso tempo partem para avançar. (KIERKEGAARD, 2009b, p 51).

É possível notar o conceito kierkegaardiano de fé como algo derivado de uma intensa batalha existencial travada no âmbito da interioridade de cada indivíduo. O “bom combate”, portanto, citado por Kierkegaard acima, expressa a dificuldade de vivenciar, de fato, o que ele compreendia por uma genuína fé. Nesse sentido, é possível localizar o filósofo dinamarquês como aquele que se pôs o papel de arauto da verdadeira fé, na medida que intentava resgatar, tomando como exemplo Abraão, sua natureza paradoxal voltada para as realidades transcendentais que comportam a espiritualidade humana. Portanto, sua narrativa, apresenta-se como o maior exemplo disponível para pensar a realidade da fé, visto que é capaz de expressar, com precisão, a natureza absurda do conceito que se reflete na própria história abraâmica, provocando espanto para quem, segundo ele, aprofunda-se na análise dela. Kierkegaard descreve esse sentimento, em uma parte inicial da obra denominada “Disposição”, através da figura de um certo homem que se depara com a história de Abraão, tirando-lhe a tranquilidade, na medida que passa a refletir sobre ele.

Quanto mais velho ficava, tanto mais o pensamento regressava a essa história, tanto maior e mais forte era o seu entusiasmo e, contudo, era cada vez menos capaz de entender a história. Por fim, esqueceu tudo o resto por conta dela; a sua alma tinha um só desejo, o de ver Abraão, e um único anseio, ter sido testemunha daquele acontecimento. A sua ânsia não era a de ver as belas terras do Oriente, nem a de ver a opulência material da terra prometida, nem esse casal temente a Deus cuja velhice Ele abençoara, nem a figura veneranda do patriarca ancião, nem a juventude vigorosa que Deus concedera a Isaac, nada teria a opor, se isto mesmo houvesse ocorrido em uma charneca árida. Desejava ardentemente acompanhar os três dias de viagem quando Abraão, no jumento, tinha pela frente o seu penar e a seu lado Isaac. O seu desejo era ter estado presente na hora em que Abraão levantara os olhos e ao longe avistara o monte Moriá, a hora em que fez regressar os jumentos e se encaminhou sozinho para a montanha com Isaac; pois que não era da artificiosa tessitura da fantasia que se ocupava, mas do frêmito do pensamento. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 56).

#### 4.1.1 O desespero, a fé e o pecado

Não é a toa que a história cause tal impressão, visto que exprime, fundamentalmente, o absurdo que se reflete em todos os atos relacionados à fé de Abraão. Essa é a leitura que Kierkegaard realiza da narrativa bíblica ao formular seu conceito de fé, como um acontecimento relacionado, estritamente, à interioridade humana e direcionado para o absoluto. Vale lembrar, a título de compreender melhor o conceito, aquilo que foi dito no primeiro capítulo dessa dissertação: o conceito kierkegaardiano do *eu* que exprime o ser humano como alguém dotado de uma consciência dialética composta de uma relação entre finitude e infinitude. Em *Temor e Tremor*, em uma das partes iniciais da obra já é possível perceber tal noção, ainda em construção, visto que foi escrita muito antes de *O Desespero Humano*:

Se no homem não houvesse uma consciência eterna, se na origem de tudo encontrasse apenas uma força bravia e lêveda que ao contorcer-se em escura paixão tudo criasse, o que fosse grande e o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria então a vida a não ser o desespero? Se as coisas assim acontecessem, se nenhum elo sagrado houvesse para ligar a humanidade, se uma geração se erguesse após a anterior como as folhas da floresta, se uma geração sucedesse a anterior como o canto das aves na floresta, se uma geração percorresse o mundo como um barco percorre o mar, como o vento percorre o deserto, um ato impensado e infrutífero; se um eterno esquecimento sempre faminto espregueia a sua presa, e força nenhuma houvesse com poder necessário para dele arrancar, quão vazia e incontrolável seria a vida! (KIERKEGAARD, Soren, 2009b, p. 65)

Nesse trecho, percebe-se a dimensão sagrada atribuída por Kierkegaard, ao ser humano. A singularidade, como espaço, por excelência, da vivência do sagrado, encontra oposição na coletividade que relativiza as existências individuais, tornando-as meros elementos inseridos no anonimato das gerações humanas. Vale destacar, aqui, o sentido do

desespero, já presente em *Temor e Tremor*, como um sentimento derivado do distanciamento do indivíduo perante o divino. Como já visto no primeiro capítulo, Kierkegaard atribui a esse sentimento a constatação, em cada ser humano, de uma falta de suas instâncias sagradas de modo que o considera, dialeticamente, uma vantagem humana, pois expressa a eternidade característica do humano, mas também uma imperfeição, visto que deriva de um distanciamento, por parte do indivíduo, de sua natureza eterna. Devido a essas características, é possível afirmar que o desespero, como uma falta do infinito, alerta o indivíduo para sua necessidade em relação ao sagrado.

O desespero será uma vantagem ou uma imperfeição? Uma coisa e outra em pura dialética. Se considerarmos sua ideia abstrata, sem pensar num caso determinado, deveríamos julgá-lo uma enorme vantagem. Sofrer um mal destes coloca-nos acima do animal, progresso que nos distingue muito mais do que o caminhar em pé, sinal da nossa verticalidade infinita ou da nossa espiritualidade sublime. A superioridade do homem sobre o animal, está pois em ser suscetível de desesperar. (KIERKEGAARD, 2010, p. 27)

A fé, como um direcionamento humano voltado para Deus, é trabalhada nesta obra tardia em estreita relação com o desespero, na medida que é afirmada como uma parte fundamental do ser si mesmo, não qualquer um ou meramente si, mas aquele que o é perante Deus. Em determinada parte da obra, quando Kierkegaard tratar-se-á do *eu* consciente de estar perante o divino, ele apresenta seu conceito de fé: “crer é: sendo nós próprios e querendo sê-lo, mergulhar em Deus através da sua própria transparência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 107-108). Se a fé, no sentido apresentado acima, é entendida como um direcionamento para o divino, o pecado, como o contrário da fé, corresponde a tudo aquilo que gera afastamento de Deus e, nesse ponto, é importante esclarecer, antes de seguir com a exposição, qual a relação desses dois conceitos com o tema do desespero com o intuito de evitar possíveis equívocos.

Conforme Kierkegaard aponta: “demasiadas vezes esquece que o contrário do pecado de modo algum é a virtude. Esse é antes um ponto de vista pagão, que se contenta com uma medida puramente humana, ignorando o que é o pecado e que ele está sempre perante Deus. Não, o contrário do pecado é a fé; como diz a Epístola aos Romanos (14,23): “Tudo o que não provém da fé é pecado.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 108). Pensando a partir de sua natureza dialética, o sentimento de desespero, possui, como dito anteriormente, uma dupla caracterização oriunda da própria estrutura do *eu* humano. Se, por um lado, a possibilidade de desesperar apresenta-se como vantagem para o ser humano, pois implica a constatação daquilo que há de eterno no ser humano, por outro lado, desesperar de fato significa um distanciamento de Deus e apresenta-se como pecaminosidade, ou perdição. Há, portanto, uma

relação dialética entre o possível e o real que é estabelecida a partir do próprio conceito desse sentimento.

Assim, há uma infinita vantagem em poder desesperar, e, contudo, o desespero não só é a pior das misérias, como a nossa perdição. Habitualmente, a relação do possível com o real apresenta-se de outro modo, porque, se é uma vantagem, por exemplo, poder-se ser o que se deseja, maior ainda é sê-lo, isto é: a passagem do possível ao real é um progresso, uma ascensão. Com o desespero, pelo contrário, há uma queda do virtual ao real, e a margem infinita do virtual sobre o real dá a medida da queda. Não desesperar é pois elevar-se. Mas a nossa definição é ainda equívoca. A negação, aqui, não se assemelha a não ser manco, não ser cego etc. Pois que, se o não desesperar-se equivale à absurda ausência de desespero, o progresso, nesse caso, será o desespero. Não estar desesperado deve significar a destruição da possibilidade de o estar: para que um homem não o esteja verdadeiramente, é preciso que a cada instante aniquile em si a sua possibilidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 28).

Este intrincado trecho explicita a noção de queda humana, relacionada ao desesperar e, portanto, consequência de um distanciamento do divino em decorrência do pecado. Contudo, a constatação da possibilidade de desesperar, seguida do percurso da fé, só ocorre na consciência do indivíduo que possui ciência de ser um *eu* que está perante Deus. Esse grau de consciência, em relação ao absoluto, é o que o direciona a adentrar no espaço da fé, pois sabe que, do contrário, desesperaria.

Tratar dessa relação entre os dois conceitos implica adentrar no entendimento kierkegaardiano do indivíduo e sua relação com o divino que, como dito anteriormente, se revela como necessidade decorrente do seu *eu* constituído, também, da eternidade e, devido a isso, necessita do sagrado. A extirpação do desespero decorre, portanto, desse processo do tornar-se a si mesmo após adquirir a consciência de o ser, somente, perante Deus: “Eis a fórmula que descreve o estado do *eu*, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou” (2010, p. 27).

A fé e o pecado, portanto, devem ser compreendidos em total oposição. Kierkegaard faz uma diferenciação, nesse sentido, bastante rigorosa entre a visão pagã (grega) e a cristã da natureza dessa relação. Se, por um lado, e, nesse caso, ele cita especificamente Sócrates como exemplo máximo da visão pagã, os gregos compreendiam o pecado dentro de uma perspectiva ética, o cristianismo, por outro lado, apresenta uma visão que transcende o discurso lógico. Assim, ele afirma: “Precisamente, o conceito que estabelece uma radical diferença de natureza entre o cristianismo e o paganismo, é o pecado, a doutrina do pecado; assim o

cristianismo crê, muito logicamente, que nem o pagão nem o homem natural sabem o que seja o pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 116).

O desespero, como antítese da fé, representando a queda do pecado, só pode ser combatido, portanto, na aproximação do indivíduo de Deus. Não há, desse modo, nenhum recurso além da fé, para remediar o desespero. Só através dela, é possível distanciar-se da queda do pecado: “O desespero condensa-se à proporção da consciência do *eu*; mas o *eu* condensa-se à proporção da sua medida, e, quanto esta medida é Deus, infinitamente. O *eu* aumenta com a ideia de Deus, e reciprocamente a ideia de Deus faz do nosso *eu* concreto, individual, um *eu* infinito; e é esse *eu* infinito que então peca perante Deus” (KIERKEGAARD, 2010, p. 105).

#### 4.1.2 A fé de abraão

A partir das noções apresentadas acima, é possível perceber o lugar de importância do indivíduo na obra de Kierkegaard no que diz respeito à experiência com Deus, pois apenas no âmbito da interioridade, ou seja, de sua individualidade, pode-se conceber a consciência perante o divino. Isso significa que, no sentido aqui adotado, cada indivíduo, para Deus, jamais o é em relação à coletividade que faz parte, mas é único em sua relação com o absoluto. É possível localizar, na obra *O Conceito de Angústia (1844)*, uma breve reflexão acerca dessa relação, que pode ser mencionada como respaldo, também, para exemplificar o objetivo de Kierkegaard ao utilizar o exemplo de Abraão para escrever sobre a experiência da fé.

Na obra citada, ele utiliza o exemplo de Adão para realizar tal empreitada que, no sentido aqui proposto, também pode ser tomada como base para análise da narrativa abraâmica, inserindo-a no debate kierkegaardiano acerca do indivíduo perante Deus. Nesse caso, a discussão tanto sobre Adão, como Abraão, referindo-se à espiritualidade humana como um todo, encontra respaldo na ideia de que cada indivíduo o representa e todo o gênero humano. Aqui, faz-se necessária uma observação de que o indivíduo não é o gênero humano propriamente dito, mas apenas está inserido individualmente nele: “O essencial da existência humana; que o homem o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano” (KIERKEGAARD, 2017, p. 30).

Cada sujeito, portanto, não é o próprio gênero humano, mas apenas está inserido nele de modo que é ele mesmo e, ao mesmo tempo, o próprio gênero. Tanto o é, segundo aponta

Kierkegaard em uma nota de rodapé da referida obra, que “se um indivíduo pudesse desertar inteiramente do gênero humano, sua baixa haveria de definir simultaneamente o gênero de outro modo” (2017, p. 30)<sup>8</sup>. Eis seu pretexto ao buscar, no exemplo de Abraão, uma referência para formular seu conceito de fé, no intuito de pensar acerca da espiritualidade humana como um todo, sem negligenciar a figura central dessa vivência: o indivíduo que experimenta, em sua interioridade, cada qual a sua maneira, a experiência do sagrado. Kierkegaard, através da narrativa abraâmica, defendeu fortemente essa ideia. Para ele, a figura de Abraão, representou a legítima experiência da fé.

Pela fé, partiu Abraão da terra dos seus pais e tornou-se estrangeiro na terra prometida. Deixou uma coisa para trás, levou outra consigo; deixou para trás o entendimento terreno e levou consigo a fé; caso contrário, nem sequer teria partido, antes teria pensado que tal coisa era de todo irrazoável. [...] Pela fé, recebeu Abraão a promessa de que na sua semente todas as nações da terra haveriam de ser abençoadas. O tempo escoava, a possibilidade permanecia, Abraão tinha fé; o tempo corria, tornava-se irrazoável, Abraão acreditava. [...] Não restam quaisquer cânticos de lamento de Abraão. Não contou os dias melancolicamente à medida que o tempo passava, não lançou olhares de suspeita sobre Sara, não fosse ela envelhecer, não contrariou o movimento do Sol para que Sara não envelhecesse e com ela as expectativas dele, não cantou para Sara uma melancólica cantilena de embalar. Abraão envelheceu, Sara tornou-se alvo de escárnio na terra e, no entanto, ele era o eleito e o herdeiro de Deus na promessa: na sua semente todas as nações da terra haveriam de ser abençoadas. [...] Abraão acreditou e foi fiel a promessa. Se Abraão tivesse vacilado, haveria nesse caso de ter dela abdicado. [...] Não haveria Abraão de ser esquecido, haveria de salvar muitos com seu exemplo, mas não haveria contudo de se ter tornado no pai da fé. [...] Não tivesse Abraão, e Sara teria certamente morrido de aflição e Abraão, mergulhado nesse pesar, não teria entendido o cumprimento da promessa, ter-lhe-ia sorrido como se sorri de um sonho de juventude. Mas Abraão acreditou, por isso era jovem. [...] O prodígio da fé reside no facto de a fé lhes haver conservado o desejo e, nele, a juventude. Abraão acolheu o cumprimento da promessa, acolheu-o como crente, e tudo aconteceu de acordo com a promessa e de acordo com a fé. [...] Houve alegria na casa de Abraão quando Sara ficou noiva no dia das suas bodas de ouro. Mas assim não haveria de continuar; Abraão haveria de ser posto à prova ainda mais uma vez. Lutara contra essa força engenhosa que tudo inventa, contra esse inimigo insone que jamais descansa, contra esse velho que a tudo sobrevive, lutara contra o tempo e conservara a fé. Todo o horror desse combate convergia agora num único momento: “E Deus tentou Abraão e disse-lhe: Toma o teu único filho, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o em holocausto, sobre uma das montanhas, que eu te direi” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 67-70).

Eis o herói da fé kierkegaardiano, diante de sua maior provação, cujas atitudes emanam o que é incompreensível para aquele do qual o entendimento não se deixa adentrar no âmbito daquilo que é inexplicável no existir. Em decorrência disso, sua história, em todos os pormenores, reflete o absurdo da narrativa como um todo:

---

<sup>8</sup> Citação retirada da nota de rodapé nº 67 da referida obra.

Ao assumir o nome de *Johannes de Silentio*, Kierkegaard coloca-se como poeta. Nesse sentido, seu papel não é realizar aquilo que se destina ao herói a realização. Cabe a ele, apenas, admirar, amar e marcar a memória histórica com seu traço de poeta cantando as realizações do seu herói. Todo o discurso *de Silentio* visa, portanto, elogiar seu herói como o “cavaleiro da fé”:

Houve quem fosse grande pela sua força e quem fosse grande pela sua sabedoria, e houve quem fosse grande pela sua esperança e quem fosse grande pelo seu amor; mas Abraão foi maior do que todos, grande pela fortaleza cuja força é fraqueza, grande pela sabedoria cujo segredo é loucura, grande pela esperança cuja forma é insânia, grande pelo amor que é ódio para consigo próprio (KIERKEGAARD, 2009b, p. 67).

No trecho a seguir, é possível perceber o caráter contraditório da figura de Abraão. A intenção de Abraão era obedecer a ordem divina e, por isso, deveria matar seu próprio filho para cumprir seu ato de fé perante Deus.

Era de madrugada, Abraão levantou-se cedo, mandou aparelhar os jumentos, deixou a tenda e levou Isaac consigo; Sara, porém, seguiu-os da janela com o olhar ao longo do vale, até que os perdeu de vista. Montaram em silêncio durante três dias, e nem na manhã do quarto dia disse Abraão palavra alguma; levantou porém os olhos e avistou ao longe o monte Moriá. Mandou regressar os servos e subiu a montanha sozinho com Isaac pela mão. Mas disse Abraão consigo “não quero todavia ocultar de Isaac onde o conduz este caminho”. Parou, colocou a mão sobre a cabeça de Isaac para lhe dar a bênção e Isaac inclinou-se para a receber. O rosto de Abraão era a paternidade, o olhar era doce, as palavras exortadoras. Mas Isaac não era capaz de entender, a sua alma não era capaz de se elevar; abraçou-se aos joelhos de Abraão, lançou-se-lhe aos pés, suplicou-lhe pela juventude, pela sua boa esperança, lembrou-lhe a alegria na casa de Abraão, lembrou-lhe os cuidados e a solidão. Em seguida, Abraão levantou o rapaz, levou-o consigo pela mão e as suas palavras estavam plenas de consolo e de exortação. Mas Isaac não era capaz de o entender. Subiu ao monte Moriá, mas Isaac não o entendeu (KIERKEGAARD, 2009b, p. 58).

Diante de tal quadro, *Johannes de Silentio* admite, como poderia ter feito Isaac, sua incapacidade de compreender a atitude de Abraão que, no decorrer da narrativa bíblica, momento algum hesitou na viagem dos três dias para sacrificar seu filho no monte Moriá. Apesar do notável absurdo que envolvia sua atitude, Abraão teve fé na promessa divina de que Isaac não lhe seria tirado mesmo cumprindo o pedido de Deus, até o último momento:

Abraão acreditava precisamente para esta vida; acreditava que haveria de envelhecer na terra, honrado entre o povo, abençoado entre as gerações vindouras, inolvidável em Isaac, em vida o seu ente mais querido, por ele rodeado de um amor para qual apenas havia uma expressão pobre, cumpria fielmente o seu dever de pai, o de amar o filho como aliás está e se ouve na invocação: o filho que tu amas (KIERKEGAARD, 2009b, p. 72).

Kierkegaard apontou para o possível dilema ético que desembocou na consciência de Abraão ao intentar cumprir a ordem divina. Isaac, fruto da promessa de Deus à Abraão, era seu filho amado e, no entanto, ele deveria ser sacrificado. A angústia abraâmica, nesse sentido, não era a de um assassino, mas daquele que teria que matar seu filho querido. Tinha de haver,

portanto, contradição entre o seu sentimento como pai, por amar Isaac, e seu ato imoral de assassiná-lo, para que ele não se tornasse um assassino. Isso significa que o ato de Abraão exigia o amor para com Isaac. Nesse caso, não havia intenção alguma por parte de Abraão de matar seu filho, nem tão pouco lhe fazer mal. O silêncio de Abraão, durante todo o processo que levaria a morte de seu próprio filho, simbolizava a sua incapacidade de explicar uma ação que se movia apenas no âmbito da fé.

Abraão não podia ser compreendido no âmbito da moral, pois não seria capaz de explicar aquilo que estava prestes a realizar. A moralidade o definiria como assassino perante todos. Do ponto de vista da moralidade, sua ação poderia ser traduzida apenas pelo fato de querer matar Isaac e nada mais. Abraão escolheu silenciar, abraçando o absurdo da fé ao pretender realizar a ordem divina, que não poderia ser compreendida por mais ninguém. Ele agia, portanto, apenas no campo da interioridade ao renunciar o entendimento comum em decorrência de sua fé.

Kierkegaard localizou a ética no campo da idealidade, ou seja, na possibilidade de ser compreendida na coletividade, definindo aquilo que deveria ser seguido, em termos normativos, para que cada um se aproximasse do ideal humano ético. A respeito dela, ele afirma em uma passagem de *O Conceito de Angústia*: “Quanto mais permanece em sua idealidade [...], mas se relaciona com ela ao querer colocar-se como tarefa para cada homem de modo a querer convertê-lo no homem verdadeiro e total, no homem por excelência” (KIERKEGAARD, 2017, p. 21). No âmbito ético, as ações tornam-se compreensíveis ao entendimento, na medida que o discurso se dirige ao coletivo. Na interioridade do *eu*, pelo contrário, encontra-se o âmbito da subjetividade, que nem sempre é capaz exprimir-se em concordância com a idealidade ética, devido à sua natureza singular. É somente nesse espaço, segundo Kierkegaard, que poderá desembocar a fé.

Esta foi a escolha de Abraão: optou por afirmar sua interioridade sobre a idealidade da moral. Nesse sentido, sua atitude não poderia ser compreendida através do entendimento comum. Ele escolheu esse caminho solitário de se tornar o cavaleiro da fé, seu silêncio deve-se ao fato de caminhar no âmbito do absurdo que constitui a natureza da fé e, por isso, não pôde comunicar o sentido daquilo que estaria prestes a realizar. No entanto, apenas no silêncio da fé, em sua relação com o divino, Abraão pôde calar, pois, de outro modo, ele se tornaria um mero assassino.

A fé exige, portanto, o silêncio. O herói da fé deve caminhar, sozinho, em sua jornada. Sua relação se dá apenas de forma absoluta com o absoluto. Ele ultrapassa o âmbito de todo entendimento ao pretender obter o infinito, em sua condição de finitude humana. Não é o

mesmo que ocorre com o herói trágico, que ainda se encontra no âmbito da ética e, com isso, pode não ser capaz de superar a finitude. Um dos exemplos citados por *de Silentio* é o caso de Jefté. Na narrativa bíblica, se vencesse a guerra que travaria em nome de Israel, sacrificaria o primeiro ser que, retornando-o a sua casa, saísse pela porta da entrada. Israel foi salvo, mas quem saiu primeiro pela porta foi sua filha. Jefté deve ter sentido uma enorme dor no que haveria de fazer. Contudo, ele poderia ser compreendido através da manifestação de sua atitude sobre a coletividade. Israel poderia chorar com ele a sua perda, compartilhar a sua dor, pois o fim dele era trágico e voltado para algo maior.

Ao herói trágico, portanto, é exigida a manifestação e não o silêncio. No caso de Abraão, aponta *de Silentio*: “com Abraão, passa-se de maneira diferente. Através do seu ato, excede inteiramente o ético e atingiu um *telos* superior fora dele, em relação ao qual suspendeu o ético” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 118). Ao contrário do herói trágico, a atitude de Abraão:

Não foi para salvar um povo, não foi para salvaguardar a ideia de do Estado (...) não foi para aplacar deuses enfurecidos. Pudessem aqui falar-se de uma divindade em fúria, e tratar-se-ia somente de uma divindade enfurecida contra Abraão, e todo seu acto não estabelecia qualquer relação com o universal, era uma iniciativa puramente privada. Por conseguinte, ao passo que o herói trágico é grande pela sua virtude moral, Abraão é grande por uma virtude puramente pessoal (KIERKEGAARD, 2009b, p. 118).

Johannes *de Silentio*, ao tecer seu elogio a Abraão, admite ser incapaz de realizar tal movimento da fé e, por isso, identifica-se como herói trágico. Ele se insere na categoria kierkegaardiana do ético e se proclama “cavaleiro da resignação”, pois esse é o máximo que poderia vivenciar dessa experiência:

Se eu (na qualidade de herói trágico; pois mais alto não alcanço) tivesse sido convocado para uma viagem régia tão extraordinária como a que conduziu Abraão ao monte Moriá, sei bem o que haveria feito. Não teria sido ignóbil a ponto de ficar em casa, nem me teria quedado a deambular pelo caminho, nem sequer me teria esquecido da faca com o intuito de propiciar um ligeiro atraso; tenho quase a certeza de que teria chegado à hora certa, com tudo em ordem – talvez até tivesse preferido chegar antes da hora, para que tudo pudesse findar depressa. Mas sei, ao mesmo tempo, o que haveria feito além disso. No instante preciso em que montasse o jumento, teria dito para comigo: «Agora tudo está perdido, Deus exige-me Isaac, sacrifico-o e com ele a minha alegria – todavia, Deus é amor e continua para mim a sê-lo; pois na vida terrena nem Deus, nem eu podemos falar um com o outro, nenhuma língua possuímos em comum.». Talvez haja algures na nossa época alguém suficientemente tolo e com suficiente inveja do que é grande para fazer crer para si e para mim que, se eu tivesse na realidade agido dessa forma, teria nesse caso realizado algo ainda maior do que aquilo que Abraão fizera; pois a minha monstruosa resignação seria muito mais ideal e poética do que a pequenez de Abraão. E contudo esta é a maior inverdade, pois a minha monstruosa resignação seria o sucedâneo da fé. Também não conseguiria fazer mais do que o movimento para me encontrar a mim próprio e de novo repousar em mim próprio. Também não teria amado Isaac como Abraão amou. Que eu estava resolvido a fazer o movimento, dito humanamente, podia minha coragem demonstrá-lo; que eu o amava com toda a minha alma era condição prévia sem a qual tudo se transformaria em crime, porém,

eu não amava como Abraão; pois que haveria resistido uma outra vez até no último minuto, sem que por tal motivo chegasse demasiado tarde ao monte Moriá. Além do mais, haveria estragado toda a história com a minha conduta; pois se tivesse reavido Isaac, ter-me-ia visto em apuros. O que para Abraão fora fácil afigurar-se-ia difícil para mim: ter novamente alegria junto de Isaac! (KIERKEGAARD, 2009b, p. 89).

Na mera resignação, *de Silentio* poderia experimentar todos os momentos vividos por Abraão desde a preparação para viagem até o holocausto de Isaac. No entanto, toda essa experiência, seria vivida apenas na tragicidade, visto que lhe falta o salto da fé, que mudaria todo o significado do acontecimento e lhe converteria no cavaleiro da fé. Essa mudança de perspectiva, é fundamental para compreender a complexidade que envolve a completa transfiguração da interpretação sobre a mesma narrativa. Se por um lado, *de Silentio*, titubeando na fé, tentando compreender a ordem divina, pois sabia de fato que mataria seu filho e, portanto, tinha consciência de que causaria sua morte, resignando-se de tal fato, por outro lado, Abraão verdadeiramente amava Isaac, pois se movia no âmbito da fé e, devido a isso, cumpriu o mandamento divino sem hesitação. Sua resignação, ao contrário da vivenciada por *Silento*, era infinita. Ele já havia realizado o salto da fé ao acreditar que Isaac era o filho da promessa, pois recebeu-o uma primeira vez diante de circunstâncias completamente adversas. Pela fé, Abraão pôde recebê-lo novamente com alegria, pois acreditava no absurdo e diante do holocausto, confiava fortemente que Deus cumpriria aquilo que lhe foi prometido desde antes mesmo do nascimento do seu filho. Só dessa forma pôde reavê-lo em plenitude com todo amor paterno que nutria por ele.

E Abraão, que fez ele porém? Não chegou demasiado cedo, nem demasiado tarde. Montou no jumento e seguiu lentamente pela estrada fora. Durante todo o tempo acreditou; acreditou que Deus não iria exigir Isaac, se bem que estivesse disposto a sacrificá-lo quando tal lhe foi imposto. Acreditava por força do absurdo, pois não lhe cabe aqui falar de raciocínio humano, e o absurdo residia aliás no facto de Deus, que lhe exigia Isaac, haver de revogar a imposição no momento seguinte. Subiu ao monte e ainda no instante em que a faca luzia acreditava que Deus não lhe exigiria Isaac. Ficou certamente surpreendido com o desfecho, mas por meio de um movimento duplo aproximara-se da sua posição inicial e por isso recebeu Isaac com maior alegria do que da primeira vez. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 90).

Essa não seria a realidade de *Silento*, ele não poderia receber Isaac novamente com a alegria que teve Abraão ao recebê-lo, pois ao dirigir-se ao holocausto ele saberia que, de fato, o mataria, duvidaria a todo momento de Deus e, devido a isso, não poderia receber seu filho novamente, mesmo que Deus fizesse o mesmo que fez a Abraão, impedindo-o de concluir a tarefa. Os dois, portanto, tentariam realizar o movimento da infinitude, ou seja, resignar-se-iam da promessa, dispor-se-iam a sacrificar Isaac no monte Moriá. No entanto, apenas Abraão, resignando-se do infinito, pôde reavê-lo de novo com alegria, pois *Silento*, ao contrário do

cavaleiro da fé, não seria capaz de ultrapassar o âmbito da finitude e, desse modo, mesmo acabando por não sacrificar Isaac, sentiria as dores da perda pelo fato de um dia haver tentado sacrificá-lo, sua alegria, portanto, estaria perdida, falta-lhe, segundo Kierkegaard, o salto da fé, a abertura de sua existência perante a realidade paradoxal da crença no divino. Apenas assim, segundo ele, é possível se falar numa legítima experiência da repetição, como um vislumbrar do paradoxo da infinitude a partir da finitude humana.

#### 4.1.3 O paradoxo da fé e o instante

Neste tópico, a partir do que já foi visto acima, tratar-se-á, especificamente, de dois conceitos fundamentais para melhor compreender a presente proposta do trabalho: o conceito de fé a partir de sua relação com a noção de instante. Para abordar tal relação, faz-se necessário recorrer a sua obra pseudônima *Migalhas Filosóficas* (1944), assinada por *Johannes Climacus*. De modo geral, a obra trata do problema do paradoxo da fé, relacionando-o ao conceito de verdade eterna e história. O que vale, aqui, ressaltar, é, no entendimento kierkegaardiano, o caráter paradoxal da fé estar profundamente vinculado a uma existência religiosa autêntica que, como dito anteriormente através do exemplo de Abraão, escapa do âmbito lógico, pois refere-se à subjetividade. O jovem *Climacus*, em virtude de sua árdua paixão pelo ato de pensar, vai refletir acerca deste conceito, questionando se tal noção, que foge do alcance do próprio pensamento, pode, de fato, existir e se por acaso existisse, de que instância pertenceria. Esses problemas refletem o empreendimento filosófico kierkegaardiano, cuja tarefa intenta buscar uma forma de conceituar aquilo que é paradoxal ao pensamento.

Kierkegaard trata, essa noção, no âmbito do “desconhecido”, associando-o ao deus que foi, por excelência, o incógnito encarnado, o escândalo de sua época: Jesus Cristo. É necessário afirmar, no entanto, que os nomes “Jesus” e “Cristo” não aparecem na referida obra. Contudo, dada a notável influência do cristianismo no pensamento kierkegaardiano e o desenvolvimento da referida obra, em que os conceitos são desenvolvidos a partir das noções de mestre e discípulo, é possível afirmar essa referência ao nome de Jesus. Segundo Kierkegaard, esse é o paradoxo por excelência, a saber, o deus-homem, cuja existência vai além do âmbito lógico-especulativo. Vale ressaltar, aqui, levando em conta o caráter existencial de seu pensamento, que Kierkegaard, em nenhum momento, empreende qualquer tentativa de provar, seja ontologicamente ou logicamente, seja empiricamente, a existência de

Deus, visto que, segundo ele, tal diligência seria completamente improdutiva no caso referido, por se tratar do paradoxo.

O “desconhecido”, identificado por *Climacus* como deus, possui uma relação positiva com o pensamento, visto que, embora o conceito inexista para o pensamento, sua relação com este é notável, na medida que ele expressa, continuamente, o limiar entre o racional e aquilo que é incógnito ou, precisamente, desconhecido.

O que é então o desconhecido? É a fronteira a que se chega continuamente, e, nessa medida, se se substitui a determinação do movimento pelo repouso, é o diferente, o absolutamente diferente. Mas é o absolutamente diferente para o qual não se tem característica distintiva. Definido como o absolutamente diferente, parece estar a ponto de ser revelado; mas não é assim; porque o entendimento não consegue sequer pensar. (KIERKEGAARD, 2012, p. 97).

Segundo Kierkegaard, a obstinação pela busca da prova ou demonstração da existência de algo, resulta um ocultamento da própria existência deste algo. Em outras palavras, no caso do desconhecido, ao buscar provar a existência deste, sua existência mesma desaparece em decorrência da tentativa de prová-la. Do contrário, quando a prova é abandonada, sua existencialidade vem à tona. Nesse momento, caracterizasse o que Kierkegaard denomina como “salto”, ideia que melhor satisfaz, em sua perspectiva, a noção de apreensão do paradoxo que só pode ser compreendido através da fé. O sentido da existência de Deus, portanto, escapa a qualquer tentativa de abarcá-lo através de alguma prova lógica e só pode ser apreendido através do salto da fé. A qualidade desse salto é caracterizada por uma abertura para uma realidade cujo âmbito remete a um estabelecimento de uma renovação na interioridade do sujeito que perde-se a si mesmo para achar-se perante o conteúdo paradoxal, ou seja, o desconhecido ou, mais precisamente, o divino.

Essa é, portanto, a elucidação máxima do paradoxo perante o pensamento: que a realidade divina é completamente diversa da razão. É, nesse ponto que Kierkegaard elenca a fé como a marcação desse limite entre aquilo que diz respeito ao divino e ao pensamento. Dito de outro modo, o pensamento encontra seu limiar ao se deparar com o paradoxo, sua tentativa frustrada é o que se manifesta através da noção de escândalo, também presente em *O desespero Humano*. Essa noção expressa aquilo que há de mais original no cristianismo, na medida que seu deus ou mestre Jesus, em toda sua figura a expressava, e a expressa, incessantemente. O escândalo é o conflito direto entre o paradoxo e a inteligência e, mais precisamente, se manifesta após o ato da inteligência se colocar em oposição ao paradoxo. Contudo, como aponta Kierkegaard, ele deriva, precisamente, do paradoxo e não do pensamento naquele que se escandaliza.

O escandalizado não fala a linguagem que lhe é própria, fala a partir do que é próprio do paradoxo, tal como aquele que faz uma caricatura não descobre nada por si, antes faz apenas a cópia distorcida de um outro. Quanto mais profundamente a expressão do escândalo se enraíza na paixão (ativa ou passiva), tanto mais se torna evidente tudo quanto o escândalo deve ao paradoxo. O escândalo não é, pois, uma descoberta do entendimento, longe disso; porque, se assim fosse, o entendimento tinha também de ter podido descobrir o paradoxo; não, com o paradoxo o escândalo vem a existência. (KIERKEGAARD, 2012, p. 103-104).

É possível relacionar toda a explanação, acima, acerca do paradoxo em relação ao pensamento, para melhor compreender o paradoxo da fé, que pode ser entendido como uma variação desse outro paradoxo. É importante notar que tanto um quanto o outro, explicitam o caráter limitado da racionalidade perante aquilo que é impensável e que, conseqüentemente, gera tensão no indivíduo existente, pois diz respeito aquilo que lhe é incompreensível. Diante do paradoxo, portanto, ele vive uma enorme tensão, sendo religioso ou não, dado que é uma situação conflitante com o seu entendimento. Se tal indivíduo não opta pelo modo religioso de existência, ele possui as opções de rejeitar ou não reconhecer o paradoxo. Do contrário, e aqui pode-se falar diretamente de Abraão, como o cavaleiro da fé, há um caminho extremamente árduo, escolhido pelo indivíduo para trilhar: sua total sujeição ao paradoxo, que jamais pode ser anulado, visto que é, por excelência, condição principal da vida religiosa:

Não obstante, pode novamente parecer que o paradoxo é tudo o que há de mais fácil e mais cômodo. Tenho contudo de repetir que quem estiver convencido de tal coisa não é cavaleiro da fé, pois a adversidade e a angústia são a única justificação concebível, se bem que tal não possa ser pensado na generalidade; pois que dessa forma o paradoxo é relevado. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 178).

Vale, aqui, retomar o conceito de instante, que reaparece em Migalhas Filosóficas. Durante a narrativa, Kierkegaard traz uma nova forma para abordar o paradoxo: através da temática do instante, considerando-o através do olhar de uma categoria de forte conotação religiosa. Eis a sua definição: “um tal instante é de natureza própria. É certamente breve e é temporal, como o instante o é, fugaz, como o instante o é, transcorrido, como o instante o é no instante seguinte, e contudo é decisivo, e contudo está cheio do eterno. Um tal instante tem de ter, pois, um nome especial, chamemos-lhe: a plenitude do tempo” (KIERKEGAARD, 2012, p. 56-57).

Dito de outro modo, o instante não representa um mero momento no tempo, mas se revela como o conceito que melhor expressa a eternidade inserida na temporalidade. Na perspectiva cristã, ele pode ser entendido como aquele momento decisivo, no qual ocorre a conversão do indivíduo, quando este, ao adquirir consciência do pecado, depara-se com a dicotomia da verdade/não-verdade. No processo de sua conversão, ocorre o salto qualitativo da fé, da não-verdade, a verdade, sendo esta, adquirida no instante. Conforme *Climacus*, este

indivíduo, “na medida que ele era a não-verdade, estava continuamente em vias de afastar-se da verdade; ao receber a condição no instante, o seu percurso tomou a direção contrária, ou seja, ela inverteu o seu caminho. Chamemos a esta transformação uma conversão” (KIERKEGAARD, 2012, p. 57). Esta, se efetivada na temporalidade através do instante, promove o salto paradoxal da fé, convertendo o indivíduo. A partir desse processo, o sujeito toma posse da verdade, ultrapassando sua antiga condição de não-verdade(pecado). O paradoxo, no sentido do instante, consiste em que o indivíduo realiza na temporalidade, uma escolha que diz respeito a sua eternidade. Desse modo, adquire uma consciência eterna a partir de um determinado momento na história. Essa realidade paradoxal, entre tempo e eternidade, que se manifesta na decisão humana de, em sua condição finita, atrelar a eternidade, é o que pode ser caracterizado como instante.

Estatua-se o instante e eis que temos presente o paradoxo; porque, na sua forma mais abreviada, podemos chamar ao paradoxo o instante; é por via do instante que o aprendiz se torna a não-verdade; o homem que se conhecia a si mesmo passa a estar perplexo acerca de si próprio e, em vez de conhecimento de si, adquire consciência do pecado etc.; porque, assim que estatuímos o instante, tudo decorre daí. (KIERKEGAARD, 2012, p. 104).

Acerca do conceito de verdade kierkegaardiano, aqui exposto, vale destacar a notável influência cristã no pensamento de Kierkegaard, pois, seu sentido de verdade busca, na conotação simbólica do Cristo, seu significado conceitual: se Cristo se revela enquanto verdade, ela deve ser compreendida no sentido de uma apropriação do espírito, ou seja, a verdade como uma subjetividade. Nesse sentido, Kierkegaard diverge, radicalmente, da noção socrática de verdade, que se refere a uma verdade teórica, objetiva. Sua perspectiva, oferece uma releitura do conceito que o coloca como uma verdade interior subjetiva. Eis, portanto, o sentido de verdade no processo gradual de conversão que, em Migalhas Filosóficas, é apresentada sob a noção de subjetividade, através da dimensão paradoxal.

Sob o ponto de vista religioso, o instante ocupa, no pensamento kierkegaardiano, a função de expressar o paradoxo da fé. Há, contudo, uma concepção de instante radicalmente diferente desta: a concepção grega de instante, apresentada por Sócrates. Kierkegaard analisa esta noção para diferenciá-la daquela que ele propõe. Na perspectiva socrática, o ser humano nasce ignorante, mas comporta em sua alma a conhecimento da verdade. Nessa visão, na qual o sujeito ainda não tem posse da verdade, estando ainda, portanto, na não-verdade, é possível observar o surgimento da relação discípulo/mestre. Na concepção socrática, o mestre desempenha o papel de auxiliar o indivíduo na apreensão do conhecimento que já está contido nele, passado a fazer com que ele tome posse deste, mediante a prática da anamnese, sendo o mestre qualquer um que já tenha passado por tal exercício.

Kierkegaard propõe uma relação divergente da socrática. Nela, o indivíduo não possui, de nenhuma forma, a verdade e nem o conhecimento do verdadeiro, sendo ele mesmo reflexo da não-verdade. Nessa nova acepção, o ser humano estaria, assim como na acepção grega, em um estado original de não-verdade. Contudo, surge, na relação proposta por Kierkegaard, algo que jamais os gregos poderiam compreender: a noção de pecado, anterior a conversão religiosa. Tal estado, de pecado, caracteriza, nessa nova acepção, a condição do indivíduo como não-verdade. Para sair desse estado e adentrar o âmbito da verdade, torna-se crucial que o mestre represente, aqui, essencialmente, a verdade encarnada.

Nesse sentido, o mestre não pode ser qualquer sábio, ou filósofo, mas aquele que se coloca como um libertador, pois é o único que tem o poder de salvar o ser humano de seu estado de não-verdade. A conversão, nessa perspectiva, apresenta-se como condição, pois “se o aprendiz houver de receber a verdade, então o mestre terá que entregar-lha, e não só, terá de dar-lhe também a condição para que ele entenda” (KIERKEGAARD, 2012, p. 52. Essa condição pode ser compreendida como a fé, fundamental para se viver o modo religioso de existência. Dessa maneira, só através dela, é possível compreender e viver a verdade, pois nela que se dá o início de sua consciência da eternidade e, conseqüentemente, da paradoxal existência religiosa. O instante é crucial para compreender esta passagem, pois é através dele que é possível ressaltar o valor qualitativo da decisão de realizar o salto paradoxal da fé. De Paula (2009, p. 46), ressalta o valor de tal conceito, no ato de conversão:

O paradoxo do cristianismo é que, para aquele que crê, vale mais um dia do que um século. Vale o momento da decisão do indivíduo, ou seja, o instante em que ele em contato com a verdade, que não é mera ocasião - como ocorreria no ensinamento socrático, mas algo que ocorre dentro do tempo e é trazido pelo mestre que possui em si a verdade e a condição para que o discípulo possa compreendê-la (DE PAULA, 2009, p. 46).

Kierkegaard confronta a concepção socrática à cristã. Contudo, é possível notar que não se trata, aqui, de um mero confrontar de ideias, mas seu intuito, além de tentar compreender o problema da apreensão da verdade, também é, através do cristianismo, expor uma nova forma de encarar as relações humanas. No socratismo, há uma postura que não admite a igualdade humana, visto que o filósofo é tido como superior perante os demais. Essa visão estabelece uma hierarquia humana em que uns, devem se submeter a outros. Na concepção cristã, pelo contrário, não pode haver uma desigualdade essencial entre os seres humanos, visto que a verdade se encontra, necessariamente, num deus encarnado, e não em sábios ou filósofos.

Há, aqui, um deslocamento evidente da importância atribuída ao conhecimento intelectual para a fé, pois, enquanto um é restrito a poucos, a outra, não exclui nenhum

indivíduo e os põe em total igualdade. Cabe, portanto, apenas ao indivíduo escolher que postura tomará perante o paradoxo, ou seja, positiva, mediante a postura da fé, ou, negativa, encarando-o como escândalo. Influenciado pelo cristianismo, Kierkegaard o entende como “uma verdade paradoxal no tempo. O paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo. Todavia, tal paradoxo é algo ofensivo para a razão. Por isso o paradoxo é, categoricamente, objeto da fé” (DE PAULA, 2009, p. 68). Eis o sentido daquilo que é inabarcável pela razão, conforme Farago (2009, p. 173):

Se esse “paradoxo” e o entendimento (inteligência) se encontrarem em uma relação recíproca, a sua união se tornará uma paixão feliz: a Fé. Mas se a inteligência nega o paradoxo, julgando-o irracional, o resultado vem a ser uma paixão dolorosa: o “escândalo do paradoxo” é o amor infeliz do entendimento que fracassa por não compreender o paradoxo, porque ele transgredi os princípios elementares da lógica (FARAGO, 2009, p. 173).

#### 4.2 A REPETIÇÃO COMO ABERTURA DA INTERIORIDADE PARA O MOVIMENTO PARADOXAL DA FÉ

Ao deparar-se com a narrativa de Abraão, é possível perceber sua acentuada relação com a categoria da “provação”, já trabalhada no final do segundo capítulo desse trabalho, ao tratar do exemplo de Jó. *Silentio* afirma-a, em uma breve passagem, referindo-se ao acontecimento principal de sua narrativa: “Abraão era o eleito de Deus e era o Senhor que lhe impunha esta provação” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 71). Neste tópico, através do sentido kierkegaardiano do paradoxo da fé, exposto no tópico anterior, partir-se-á desta categoria como chave de interpretação das duas narrativas para se pensar a importância do significado da repetição no âmbito existencial humano. Como tudo que diz respeito ao eterno e atemporal no pensamento kierkegaardiano, “esta categoria, provação, não é estética, ética ou dogmática; [...] é absolutamente transcendente e coloca o homem numa relação puramente pessoal de oposição a Deus, numa relação que o homem não pode dar-se por satisfeito com uma explicação em segunda mão” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 120-121).

Em relação ao exemplo de Jó, como dito no capítulo anterior, há uma situação completamente absurda, tendo em vista as circunstâncias que estava passando. A provação, como uma categoria remetente a eternidade, foi atribuída pelo jovem amante a Jó como uma possível explicação de seu quadro circunstancial: “Como se explica, então, a posição de Jó? A explicação é esta: tudo aquilo é uma provação” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 119). Mais adiante ele afirma que, como uma hipotética ciência, seria muito difícil de ser trabalhada dada sua natureza de cunho existencial, na relação do indivíduo com Deus, tornando a explicação sobre a situação de Jó um tanto quanto complicada de ser realizada:

Esta explicação acarreta uma nova dificuldade que, para mim mesmo, procurei destrinçar da seguinte maneira. É certo que a ciência estuda e explica a existência e a relação do homem com Deus no âmbito da existência. Ora, que ciência está constituída de tal modo que nela haja lugar para uma relação que se define como uma provação, a qual, pensada em termos infinitos, não existe, antes apenas existe para o indivíduo? (KIERKEGAARD, 2009a, p. 119).

O sentido da provação refere-se, portanto, ao âmbito daquilo que é paradoxal no existir. Qualquer tentativa de explicar a situação daquele que se encontra sobre essa situação, segundo Kierkegaard, é incompleta ou deturpa o próprio conceito. No caso de Jó,

é de facto necessário que o acontecimento seja expurgado de relações cósmicas e que receba um batismo religioso e um nome religioso, depois há que comparecer perante a ética para inspeção e então vem a expressão: uma provação. Antes disso é evidente que o indivíduo não existe graças a força do pensamento. Qualquer explicação é possível e o turbilhão de paixão está a solta. Neste particular, só os homens que não têm uma representação ou então que têm uma indigna representação do que seja viver na força do espírito acham ter rapidamente resolvido o assunto; consolam-se com meia hora de leitura, tal como muitos aprendizes de filosofia só têm para apresentar o resultado de um trabalho apressado. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 119-120).

Nesse sentido, para Jó, “qualquer explicação humana é apenas um mal-entendido; para ele, em relação a Deus, todo o mal de que padece é apenas um sofisma que de facto lhe não é dado a resolver, mas ele confia que Deus pode resolver. [...] Declara que está em bom entendimento com o Senhor, sabe-se inocente e puro no mais íntimo de seu coração, sabendo ao mesmo tempo tudo isto juntamente com o Senhor, e contudo a existência, toda ela, contradi-lo.” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 117). Há, na narrativa de Jó, semelhante à de Abraão, uma forte presença do paradoxo, conceito que, como visto anteriormente, tem estreita relação com a fé e, conseqüentemente, é o que caracteriza a relação entre o indivíduo e o divino:

O paradoxo da fé consiste no fato de o singular ser superior ao universal, no fato de o singular [...] determinar a sua relação com o universal através da sua relação com o absoluto, e não a sua relação com o absoluto através de sua relação com o universal. Pode também exprimir-se o paradoxo como sendo um dever absoluto para com Deus; pois nesta relação de dever, o singular, na sua qualidade de singular, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 130).

Como dito no segundo capítulo, o entendimento kierkegaardiano de movimento, distingue-se daquele adotado por Hegel. Para Kierkegaard, só há movimento, de fato, no âmbito existencial. É a partir dessa noção que Kierkegaard pensa o salto paradoxal da fé, como um movimento existencial de abertura da interioridade, cuja natureza é impossível de

ser abarcada pelo pensamento especulativo, pois diz respeito ao caráter singular da experiência religiosa de cada indivíduo.

Estabelece-se, após o salto da fé, a relação do existente com o divino, visto que, a partir desse movimento, abre-lhe o paradoxo do resgate de sua própria interioridade, renovada de sentido: “O paradoxo da fé consiste em haver uma interioridade que é incomensurável em relação ao exterior, mas repare-se bem que não é idêntica a essa primeira interioridade, é antes uma nova interioridade” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 129). É nesse momento que se pode falar em uma legítima repetição. Desse modo, para compreender essa relação, basta observar a natureza de sua dialética para percebê-la: “A dialética da repetição é fácil; porque aquilo que se repete foi, caso contrário não podia repetir-se, mais precisamente o fato de ter sido faz com que a repetição seja algo de novo” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 51). Há, nesse sentido, uma diferenciação da perspectiva adotada pela recordação: “Quando os gregos diziam que todo o conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora existir” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 51).

Se, de um lado, a recordação, do ponto de vista da existência do indivíduo, aponta sua interioridade para o passado, de modo que o fecha constantemente para o novo, por outro lado, a repetição promove uma abertura de sua interioridade para o contínuo sentido de renovação do significado de sua própria interioridade e, deste modo, aponta sua existência para o futuro, ressignificando-a continuamente. Essa abertura se dá concomitante ao salto da fé, no sentido de reconquistar sua existência através de uma ressignificação dela mesma. *Constantius*, como visto no capítulo passado, representa o sujeito, cujo modo de existência se pauta meramente no estético e, devido a isso, não é capaz de compreender a categoria, pois nutriu esperanças de vivenciá-la nas coisas externas e não em sua interioridade. Eis suas palavras ao se referir ao jovem amigo:

O problema que se defronta é nada mais nada menos do que a repetição. Tem razão em não buscar clarificação nem na filosofia grega nem na filosofia moderna; pois que os gregos fazem o movimento inverso, e nesta matéria um grego escolheria recordar, sem que sua consciência o angustiasse; a filosofia moderna não faz movimento nenhum, em geral faz apenas alarido, faz relevação, e se por acaso faz algum movimento, este permanece sempre na imanência, ao passo que a repetição é e permaneceu transcendência. É uma sorte o fato de ele não procurar esclarecimento junto a mim [...]. Também para mim a repetição é demasiado transcendente. Sou capaz de me circum-navegar, mas não sou capaz de elevar-me acima de mim mesmo; esse ponto de Arquimedes, não o consigo descobrir. O meu amigo, felizmente, não procura clarificação em nenhum filósofo famoso, [...] vira-se para um pensador não profissional que em tempos idos teve a glória do mundo,

mas que depois se retirou da vida, por outras palavras, busca refúgio em Jó. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 92).

No caso do jovem, é possível observar algo muito diferente do que se deu na experiência de *Constantius*. Enquanto este buscava a repetição através de meros elementos externos de sua segunda viagem, o jovem pretendia, tomando como exemplo Jó, resolver um conflito presente em sua interioridade. Ao olhar para a figura de Jó, ele queria compreender como alguém que vivenciou tal sofrimento, poderia aguentar a existência como o fez Jó. Inspirado em seu exemplo, ele buscou vivenciar uma repetição que fosse capaz de reaver a sua tranquilidade perdida em razão de seu conflito amoroso. Vale notar, nesses casos expostos por Kierkegaard, sua notável intenção de trabalhar a categoria da repetição como um movimento existencial decorrente, estritamente, do âmbito da interioridade de modo que, já no final da obra, é possível localizar as palavras do jovem acerca da categoria, como um movimento existencial efetivado na “própria interioridade; lá onde a cada instante se arrisca a vida, onde a cada instante se perde a vida e se volta a ganhá-la” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 132).

A repetição, como uma categoria pertencente a interioridade, corresponde, na filosofia kierkegaardiana, aquilo que diz respeito ao âmbito existencial e, portanto, conforme apontou Deleuze (2018, p. 23), marca oposição a toda forma de generalidade, pois aquilo que refere-se a existência se coloca como projeto humano, possibilidade de escolha perante o existir. É possível perceber a natureza da categoria a partir da relação entre *Constantius* e o jovem, já mencionada acima, que representam, cada qual de uma forma, o conceito da repetição, pois, se *Constantius* buscava-a na exterioridade, de forma mecânica, o jovem, pelo contrário, intentava vivenciar a categoria da interioridade. Deleuze aponta para essa diferenciação. Segundo ele, Kierkegaard pretendia

opor a repetição às leis da natureza. Kierkegaard declara que de modo algum ele fala na repetição na natureza, dos ciclos ou das estações, das trocas e das igualdades. Ainda mais: se a repetição diz respeito ao âmago da vontade, é porque tudo muda em torno da vontade, conforme a lei da natureza. Segundo a lei da natureza, a repetição é impossível. Eis porque Kierkegaard condena, com o que chama de repetição estética, todo esforço para obter repetição das leis da natureza. (DELEUZE, 2018, p. 23).

É perceptível, essa relação, a saber, entre repetição e volição, quando se observa a diferença da repetição vivida pelo jovem, daquela efetivada na interioridade de Jó. As duas deram-se na interioridade, é verdade, porém apenas Jó vivenciou, de fato, uma legítima

repetição religiosa, dado que, no caso do jovem, ela se deu por acidente (casamento da moça). Do contrário, Jó optou, conscientemente, pela repetição. O papel da volição humana, portanto, é crucial para melhor compreender o processo de movimentação existencial religiosa que ocorre na repetição, visto que, ao adotar tal abordagem, Kierkegaard buscou fazer “da repetição como tal uma novidade, isto é, uma liberdade e uma tarefa da liberdade” (DELEUZE, 2018, p. 23).

A temática do instante, reaparece no trecho do jovem, e revela-se, aqui, como o momento crucial da escolha do indivíduo, perante seu existir. Como visto no segundo capítulo, o instante possui estreita relação com a categoria repetição, na medida que se refere ao momento exato de penetração da eternidade na temporalidade, ou seja, no instante religioso. Dito de outro modo, o instante é a plenificação significativa, num momento determinado, da interioridade, decorrente do salto paradoxal da fé. Há, portanto, aqui, uma relação entre temporalidade e eternidade, que diz respeito ao próprio conceito do eu kierkegaardiano, como termo positivo de uma síntese entre finito e infinito, eterno e temporal. Esse conceito, a saber, do *eu* humano, aponta para a fé como um processo de tornar-se aquilo que é, ou seja, um eu que, sendo estabelecido em decorrência de outrem (Deus), deve aproximar-se de seu equilíbrio ao tomar consciência de ser, somente, perante o divino. Assim, também, extingue o desespero ou “doença mortal”, através da abertura de sua interioridade para o movimento paradoxal da fé quando “o eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou” (KIERKEGAARD, 2010, p. 27).

Nesse trecho, é possível observar aquilo que foi dito no segundo capítulo a respeito da natureza do movimento referente a categoria da repetição, quando o indivíduo se abre para a dimensão religiosa, “pois na fé começa a repetição” (KIERKEGAARD, 2017, p. 20). Na recordação, Kierkegaard afirma que há o mesmo movimento da repetição, contudo o direcionamento do movimento é determinante para o fechamento ou abertura existencial do indivíduo. Enquanto a recordação aponta continuamente para o passado, ela promove um encerramento da interioridade em uma idealização que se encontra numa temporalidade anterior. Em um sentido oposto aponta o movimento da repetição, para o tempo futuro que é pura possibilidade de acontecer.

Ao optar por esta postura existencial, decorrente da repetição, o indivíduo não se deixa perder em decorrência da constante possibilidade de ressignificação de sua própria existência. Ele abre-se, desse modo, para o novo sem perder-se a se próprio, pois, afirma Kierkegaard, é

indivíduo singular e, na repetição, o salto da fé representa esta abertura de uma resinificação do seu ato de existir. É, devido a isso, que *Constantius* denomina de “movimento religioso” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 92) aquele condizente com o movimento da repetição, pois estando dentro do âmbito do paradoxo, há uma notável necessidade de abertura daquele que realizou o salto da fé.

Em *Temor e Tremor*, Kierkegaard oferece o exemplo de Abraão como aquele que, ao intentar promover o holocausto de seu próprio filho, o fez em função de sua fé e, devido a isso, perdeu e recuperou, através de um novo sentido, aquele que amava. Se restringisse sua existência unicamente a determinação divina de sacrificar Isaac, permaneceria no finito, duvidaria em função da possibilidade de perda do filho. Ao contrário, Abraão movia-se no âmbito paradoxal da fé, cria em função do absurdo, o que lhe permitiu abrir-se para o infinito. Assim, ele pôde receber Isaac novamente com a mesma alegria com que o recebeu da primeira vez, em função dessa abertura, pois confiava, plenamente, na promessa divina. Há, portanto, uma sequência em três acontecimentos: Abraão, em função de circunstâncias absurdas, recebe Isaac através da promessa divina, posteriormente, Deus exige-lhe Isaac em sacrifício, que simboliza, nesse caso, a perda e, por último, Abraão recupera-o em alegria, pois se movia no paradoxo da fé, cria, em função deste, que não assassinaria seu filho amado, mesmo levando-o ao holocausto.

Vale, destacar, aqui, que toda a importância da análise kierkegaardiana da narrativa abraâmica, centraliza-se na interioridade do profeta bíblico, ou seja, naquilo que possivelmente desembocou em seu íntimo quando se deparou diante da provação divina. Isso se deve, em seu caso, a forte presença do conceito de repetição, em função de sua fé conter um duplo movimento de refletir a repetição através da reapropriação com novo olhar e sentido. Possivelmente, devido a isso, a publicação dessa obra ser concomitante a de *A Repetição* que possui Jó como exemplo máximo da categoria, através das cartas do jovem amante:

O segredo de Jó, a força vital, o nervo, a ideia, é que de tudo, tem razão. [...] Para ele, qualquer explicação humana é apenas um mal-entendido; para ele, em relação a Deus, todo o mal de que padece é apenas um sofisma que de fato lhe não é dado resolver, mas que ele confia que Deus pode resolver. Contra ele foi feito uso do que possa ser *argumentum ad hominem*, mas ele mantém corajosamente a sua convicção. Declara que está em bom entendimento com o Senhor, sabe-se inocente e puro no mais íntimo do seu coração, sabendo ao mesmo tempo tudo isto juntamente com o Senhor, e contudo, a existência, toda ela, contradi-lo. Ai reside a grandeza de Jó, no fato de nele a paixão da liberdade não sufocar nem se pacificar em uma falsa expressão. Em condições semelhantes, esta paixão é muitas vezes asfixiada no indivíduo quando a pusilanimidade e uma angústia medíocre o levam a crer que sofre por causa dos seus pecados em circunstâncias em que não de todo esse caso. À alma desse faltou a perseverança para levar por diante um pensamento quando o

mundo se obstinava em pensar de modo contrário. Quando um indivíduo acha que uma infelicidade lhe advém por causa dos seus pecados, a coisa pode ser bela e verdadeira e humilde, mas pode também resultar do fato de o indivíduo encarar Deus de modo obscuro, como um tirano, algo que o indivíduo exprime sem sentido ao colocar em simultânea Deus sob determinações éticas. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 117-118).

Assim como Abraão, Jó permaneceu firme em sua fé, adentrando a esfera do paradoxo, pois sabia-se inocente perante o divino, mesmo vivenciando sua terrível provação. Cabe, através de seu exemplo, destacar o caráter restritamente interior de sua experiência. Jó era um servo querido por Deus e tinha consciência de o ser. Prontamente, ele vivencia uma situação de grande perda daquilo que possuía, mas sabia-se destituído de culpa perante o divino, pois movia-se em função do paradoxo da fé. Assim, ele pôde reaver tudo aquilo que havia perdido em plenitude de significado. No caso de Jó, também não há explicação possível para dar sentido ao seu sofrimento, além de que vivenciaria uma repetição. Dessa maneira, seu exemplo, passa a se constituir como mote da narrativa da obra a partir do versículo “O Senhor me deu, o Senhor me tomou. Louvado seja o nome do Senhor” (Jó 29:12). Assim como Johannes de *Silentio* fez em relação a Abraão, o jovem amante tecerá elogios a Jó:

“A grandeza de Jó não reside sequer em ter dito: o Senhor o deu e o Senhor tomou, bendito seja o nome do Senhor; algo que na verdade disse a princípio e que não repetiu mais tarde. A importância de Jó reside antes em as disputas de fronteiras a respeito da fé terem sido travadas dentro de si próprio, em nos ser aqui apresentada a monstruosa sublevação das forças selvagens e belicosas da paixão” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 120).

Tal como Abraão, portanto, Jó não poderia encontrar no coletivo repouso, compreensão ou legitimação para aquilo que estava vivendo. Devido a isto ele representa, na obra, aquele que vivenciou uma legítima repetição:

Há portanto uma repetição. Quando se deu? Na verdade, é coisa que não é fácil de dizer em nenhuma língua humana. Quando se deu para Jó? Quando toda a humana certeza e probabilidade pensável se tornou impossibilidade. Pouco a pouco Jó perde tudo; desse modo, a esperança desaparece-lhe gradualmente à medida que a realidade, longe de se temperar, lhe levanta pretensões cada vez mais duras. Do ponto de vista da imediaticidade, tudo está perdido. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 124).

Dito de outro modo, não existe explicação possível para tal situação que seja compreendida pela coletividade. Através da fé, assim como Abraão, Jó supera toda a provação na tranquila esperança em função de sua confiança plena no divino e, justamente, essa postura, fez com que os dois pudessem reaver sua existência novamente, plena de sentido.

Através das duas narrativas, Kierkegaard busca pensar, no âmbito da existência, a experiência equivalente ao salto da fé que implica abertura da interioridade, ou seja, da esfera do eu humano, para o movimento paradoxal da fé. A repetição caracteriza essa movimentação existencial da interioridade finita do indivíduo, abrindo-lhe para uma dimensão infinita, íntegra de sentido. Ela funciona, portanto, como um movimento de reapropriação da própria existência, a qual, após o salto paradoxal da fé, o indivíduo perde-se, em função do absurdo, para reconquistar-se, novamente, pleno de significação espiritual.

## 5 CONCLUSÃO

É de difícil assimilação a ideia de uma conclusão acerca da obra de Kierkegaard, devido a uma série de motivos expostos no decorrer deste trabalho. As dificuldades de interpretação de seu pensamento são variadas, principalmente se tratando da categoria da repetição, tema central desta pesquisa. O caráter da principal obra, que visa trabalhar a categoria, muitas vezes, se mostra um tanto quanto metafórica. No entanto, se compreendemos seu intuito, que percorre, de certa forma, todo o pensamento kierkegaardiano, veremos que a dificuldade refere-se, justamente, à consequência de uma filosofia que busca travar diálogo com a própria existência e, portanto, insiste em pensar aquilo que diz respeito, no caso de Kierkegaard, ao âmbito paradoxal do próprio existir.

A categoria da repetição insere-se, igualmente, nesse contexto. Adolfo Casais Monteiro, tradutor de *O desespero humano*, a salientou como “uma das mais fecundas, mas também uma das mais difíceis ideias de Kierkegaard” (MONTEIRO, 2010, p. 15). Além disso, para realização desta pesquisa, foi perceptível a dificuldade para encontrar bibliografia disponível que trabalhasse, em minúcias, a repetição. No entanto, uma leitura detalhada de suas principais obras, revelaram chaves de interpretação cruciais para uma melhor compreensão de sua proposta, ao pensar a categoria. Aqui, referimo-nos, principalmente, as obras *A Repetição* e *Temor e Tremor* que, não à toa, foram publicadas, concomitantemente, no mesmo ano. Através delas, Kierkegaard expôs os exemplos de Abraão e Jó, como casos metafóricos de uma legítima vivência da categoria que, não serviu apenas para analisar seus casos, mas os colocou como exemplos carregados de significado para pensar a existência humana, principalmente, no que diz respeito à experiência religiosa.

A pesquisa proposta nesta dissertação, buscou assimilar, o quanto foi possível, do significado que Kierkegaard intentou expressar através da repetição nas duas narrativas bíblicas, tendo em vista a temática da fé como abertura da interioridade para uma dimensão inabarcável pela especulação filosófica, pois, como visto, diz respeito a uma experiência existencial que põe o indivíduo perante o divino. Nesse momento, o *eu* mergulha em uma dimensão paradoxal do existir, dado que não é capaz de compreender a natureza dessa experiência. A repetição apresenta-se, nesse processo, como um movimento de reconquista da própria existência a partir do salto da fé que se apresenta através de uma intrincada relação de perdas e ganhos: o *eu* perde-se em função do absurdo, mas recebe-se novamente após o movimento em uma existência plena de significado.

A categoria de provação, nesse momento, refere-se ao sentido dessa perda, visto que “é absolutamente transcendente e coloca o homem numa relação puramente pessoal de oposição a Deus, numa relação tal que o homem não pode dar-se por satisfeito com uma explicação em segunda mão”(KIERKEGAARD, 2009a, p. 121). Ao escolher o salto, o indivíduo vivencia uma repetição na medida que, após a perda de si em decorrência de sua abertura para o paradoxo, reconquista-se novamente, mas já não é mais aquele que era, visto ter realizado, em sua interioridade, o movimento paradoxal da fé. Eis a dialética da repetição, na qual “aquilo que se repete foi, caso contrário não podia repetir-se, mais precisamente o fato de ter sido faz com que a repetição seja algo de novo”(KIERKEGAARD, 2009a, p. 51).

A temática do instante, assume, nesse contexto, o momento no qual a eternidade, paradoxalmente, encontra a temporalidade, cujo sentido transmuta-se de um contínuo nada passageiro para um momento pleno de significação existencial. Eis o que consiste a temporalidade característica da repetição, em que o *eu*, vivendo sua finitude, mas portando consciência da necessidade de sua infinitude, salta no abismo desconhecido da fé para, só assim, encontrar equilíbrio em si mesmo, em sua paradoxal dicotomia interior.

O significado de movimento, em referência a categoria referida, toma aqui, um caráter puramente transcendental, pois adentra uma dimensão que escapa aos limites impostos pela razão, visto que se refere a algo que só é possível no âmbito da existência. A postura diante desse movimento provoca uma mudança radical na interioridade, dependendo de que direcionamento será adotado pelo indivíduo para vivenciá-lo: ou bloqueará sua existência numa recordação que aponta para o passado ou promoverá uma abertura em sua interioridade, apontando-a para o futuro, através de uma reconquista de si mesmo a partir de uma renovada significação existencial. Eis como opera, por conseguinte, nas palavras do jovem amante, o movimento da repetição, decorrente, estritamente, da “própria interioridade; lá onde a cada instante se arrisca a vida, onde a cada instante se perde a vida e se volta a ganhá-la”(KIERKEGAARD, 2009a, p. 132).

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. M. de. VALLS, A. L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BÍBLIA, A. T. Gênesis. In: **BÍBLIA**: Novo e Velho Testamento. Trad. de João Ferreira de Almeida. Imprensa Bíblica Brasileira, 1992.
- BÍBLIA, N. T. J. In: **BÍBLIA**: Novo Testamento – Os Quatro Evangelhos. Tradução de Frederico Lourenço. Editora Companhia das Letras, 2017.
- CAPUTO, J. **How to Read Kierkegaard**. Granta Books, 2007.
- CARLISLE, C. 2005a. “**Kierkegaard’s Repetition**: The Possibility of Motion.” *British Journal for the History of Philosophy*, 2005.
- CLAIR, A. **Kierkegaard**: penser le singulier. Paris: Editions du Cerf, 1993.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2018.
- DE PAULA, M. G. **Indivíduo e Comunidade na filosofia de Kierkegaard**. Editora Paulus, 2009.
- FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. 2<sup>a</sup>. Ed. Trad. de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GARDINER, P. **Kierkegaard**. Edições Loyola, 2001.
- GILES, T. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1975.
- GREEN, R. **The Hidden Debt**. State University of New York, Press, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Editora Vozes. 1992.
- JOWETT, B. trans. 1892. **The Dialogues of Plato**. London: Humprey Milord, Oxford University, Press, 1892.
- JUSTO, M. Introdução. In: KIERKEGAARD, S. **A Repetição**. Editora Relógio D’agua, 2009a.
- KIERKEGAARD, S. **A Repetição**. Editora Relógio D’agua, 2009a.
- \_\_\_\_\_. Diário de um sedutor. In: **Coleção Os Pensadores**. Trad. de Carlos Grifo. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Migalhas Filosóficas**. Relógio D’agua, 2012.
- \_\_\_\_\_. **O Conceito de Angústia**. Editora Vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_. **O desespero humano**. Editora Unesp, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor**. Edições 70, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Temor e tremor**. Editora Relógio D’água, 2009b.
- LE BLANC, C. **Kierkegaard**. Editora estação liberdade, 2003.

LOWRIE, W. **Kierkegaard**. London and New York: Oxford University Press, 1938.

MONTEIRO, A. Introdução do tradutor. *In*: KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. Editora Unesp, 2010.

PLATÃO. **Menôn**. Edições Loyola, 2001.

STEWART, J. **Soren Kierkegaard**: subjetividade, ironia e a crise da modernidade. Editora Vozes, 2017.

REGINA, U. **Kierkegaard**. Editora ideias e letras, 2017.

RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. Edições Loyola, 1992.

VALLS, A. **Kierkegaard**. Zahar Editora, 2007.