

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC-SP**

**Marcos da Silva e Silva**

**O sofrimento: uma abordagem kierkegaardiana**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**SÃO PAULO**

**2010**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**Programa de Estudos Pós-Graduação em Filosofia**

**Marcos da Silva e Silva**

**O sofrimento: uma abordagem kierkegaardiana**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação da Profª. Drª. Silvia Saviano Sampaio.

**SÃO PAULO**

**2010**

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

## RECONHECIMENTO

*À Silvia Saviano Sampaio, a modesta narradora que segue em teus triunfos.*

*Uma bailarina do saber que se curva sob a ignorância.*

*Quando te ergues na leveza da tua graça; leva junto teus ouvintes.*

*Nas tuas falas, que repousa em instantes, não se esconde à humildade de um Mestre.*

*Quando estás cansada de falar, ainda há sabedoria.*

*Debaixo, sabe conduzir o saber ao mais alto.*

*Tu, minha Professora.*

## DEDICATÓRIA

*À minha Família que, apesar da distância, se fez presente em todos os “saltos” da minha vida.*

*Às minhas irmãs, sempre afetivas em preocupações, e que não me permitiram descanso na busca do que é perfeito.*

*Ao meu pai, Manuel Ramos da Silva, que mesmo sem saber, está sempre presente em minha vida.*

*Aquela que se tornou o “melhor dos meus assuntos”, que cruzou minha vida no trajeto inverso, mas que sabe quais são os passos pra andarmos juntos, à minha Aline Larroza Nery.*

*À minha amada Mãe, Eliete da Silva e Silva, que não mediu os sacrifícios da vida para me ver feliz, e que na humildade de sua existência, sempre me deu motivos pra que eu não desistisse dos meus sonhos.*

## **AGRADECIMENTOS**

*À Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, que abriu suas portas nos acolhendo e nos fornecendo a qualidade de seu ensino para a elaboração dessa dissertação.*

*À Coordenação da CAPS, que me concedeu bolsa de estudos, sem a qual não seria possível concluir este estudo.*

*Aos mestres desta Instituição, Dulce Mara Critelli e Salma Tannus Muchail, que no início desta pesquisa contribuíram de forma brilhante e inesquecível para nosso conhecimento e desenvolvimento acadêmico.*

*Ao Professor Edélcio Gonçalves de Souza, que acreditou que seria possível a conclusão deste trabalho.*

*Ao meu querido professor Ênio Brito, que esteve sempre e fraterno em conselhos edificantes.*

*“Todos nós necessitamos sofrer certo número de preocupações, de pena e misérias, da , mesma maneira que um barco tem necessidade de lastro para conservar seu equilíbrio” (SCHOUPEHHAUER)*

## RESUMO

A dissertação tem por tema o conceito de *Pathos* na filosofia de Kierkegaard. Ressalta a importância da paixão (*pathos*) pelo Absoluto relacionado ao sofrimento (*pathos*) nos diferentes modos de existência: estético, ético e religioso. O sofrimento, vivido em profundidade, é entendido pelo dinamarquês como condição necessária para que o homem se torne um “indivíduo” e possa, assim, relacionar-se ao “Inteiramente Outro”.

Palavras-chave: Kierkegaard, Existência, *Pathos*.

## RÉSUMÉ

La dissertation a par Sujet le concept de *Pathos* dans la philosophie de Kierkegaard. Nous rejaillirons l'importance de la passion (pathos) par l'Absolu rapportée à la souffrance (*pathos*) dans les différentes manières d'existence – esthétique morale et religieuses. La souffrance, vive dans profondeur est comprise par le Danois mange de la condition nécessaire pour que l'homme se devienne une Personne et puisse, ainsi, se rapporter au «Entièrement D'autre».

Palavras-chave: Kierkegaard, Existence, Pathos.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1: KIERKEGAARD EM SUA PRÓPRIA EXISTÊNCIA</b> .....	17
1.1 O CONTEXTO HISTÓRICO .....	20
1.2 CONTEXTO FILOSÓFICO .....	23
<b>CAPÍTULO 2: O SOFRIMENTO (<i>PATHOS</i>) ENQUANTO CONDIÇÃO PARA A EXISTÊNCIA</b> .....	27
2.1 O <i>PATHOS</i> DO SOFRIMENTO NOS ESTÁDIOS DA EXISTÊNCIA .....	31
2.2 O ESTÉTICO .....	33
<b>2.2.1 O interestádio: a ironia</b> .....	35
2.3 O ÉTICO .....	36
<b>2.3.1 O interestádio: humor</b> .....	38
2.4 O RELIGIOSO: O SOFRIMENTO RELIGIOSO NO LIMITE DAS RELIGIOSIDADES “A” E “B” .....	39
2.5 SOFRIMENTO É MELANCOLIA? .....	43
<b>2.5.1 Os opostos polares: a dimensão do “eu” constituída no sofrimento</b> .....	47
2.6 O SOFRIMENTO E A RELAÇÃO ENTRE O FINITO E O INFINITO .....	48
2.7 O SALTO QUALITATIVO DO RELIGIOSO POR MEIO DA FÉ.....	49
<b>CAPÍTULO 3: O SOFRIMENTO: PAIXÃO PELO PARADOXO DO ABSOLUTO</b> ....	52
3.1 O SOFRIMENTO SILENCIOSO COMO PARADOXO DA COMUNICAÇÃO INDIRETA: O SILÊNCIO DE ABRAÃO, SINÔNIMO PARADOXAL DA FÉ.....	54
3.2 SILÊNCIO: SOLIDÃO INTERIOR NÃO-HERMÉTICA .....	57
<b>3.2.1 O hermetismo: desespero demoníaco</b> .....	60

<b>CAPÍTULO 4: O SOFRIMENTO E O TRÁGICO</b> .....	64
4.1 O TRÁGICO MODERNO .....	66
4.2 O TRÁGICO ANTIGO .....	71
4.3 O SOFRIMENTO NA ANTÍGONA DE SOFÓCLES .....	73
<b>CAPÍTULO 5: A ANGÚSTIA ENGENDRA SOFRIMENTO</b> .....	76
5.1 COM O PECADO SURGE O SOFRIMENTO.....	78
5.2 O CAVALHEIRO DA RESIGNAÇÃO: UMA SÍNTESE DA ACEITAÇÃO ESPIRITUAL DO SOFRIMENTO .....	83
<b>5.2.1 O cavaleiro da fé: o paradoxo da existência sofrida</b> .....	88
<b>5.2.2 O sofrimento edifica</b> .....	91
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	94
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	97

## INTRODUÇÃO

Buscaremos, nesta dissertação, a partir da leitura de Kierkegaard, desenvolver e aprofundar o tema do sofrimento indispensável ao processo de autoconstituição do homem. Nosso objeto de estudo tem uma extrema relevância para o entendimento da filosofia do pensador dinamarquês, assinalando sua originalidade frente à filosofia especulativa determinante, em seu tempo.

O filósofo, teólogo e escritor dinamarquês Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855) parece, muitas vezes, querer dizer que desenvolveu suas reflexões a partir de sua própria experiência, na fragilidade de seu sofrimento, o que pode ser dito por ele, mas, que de forma alguma, pode limitar suas obras.

“Caminhei assim na vida, iniciando em todos os prazeres possíveis, sem nunca fruir realmente; esforçava-me antes por fazer crer que tinha gozo, no que encontrava prazer a opor à dor da melancolia”.<sup>1</sup>

Pode-se dizer, também, que Kierkegaard descreve a intimidade paradoxal da fé cristã. O sofrimento de Cristo, “servo sofredor”, é o modelo de existência, mas não na sua totalidade. A figura do servo não estaria ligada somente ao passado, e nem somente ao presente.

Ele seria o mediador da salvação futura, ou seja, aparece na figura do servo a interpretação messiânica, no entendimento da fé. Além disso, devemos somar a essa interpretação uma certa ideia judaica que tratava do sofrimento. Logo, temos a figura de um servo sofredor enquadrado dentro de uma concepção messiânica.<sup>2</sup>

Essa ideia do servo sofredor é o que aparece na fundamentação do Cristianismo como sendo o *pathos* da existência, intensificado nas religiosidades “A” e “B”, que pretendemos apresentar no Capítulo II ,ao tratarmos do sofrimento (*pathos*) enquanto condição para a existência.

---

<sup>1</sup> KIERKEGAARD, S. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Edições 70, 1859, p. 74.

<sup>2</sup> PAULA, M. G. de. Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura. Annablume: FAPESP, 2001, p. 123.

Buscaremos melhor desenvolver o que Kierkegaard pensa sobre sofrimento e *pathos* no *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*. Sabendo que esta não é a única obra em que Kierkegaard reflete sobre esta temática, pretendemos entrar nos seus labirintos pseudonímicos e “enigmáticos”<sup>3</sup>, como nos comunica Valls.

Quando o lemos, não podemos, de maneira alguma, esquecer da afirmação do próprio Kierkegaard ao confirmar ser um autor religioso. “Apesar de tudo, uma simples palavra ainda aqui: aquilo que repito enquanto homem me pode proporcionar uma satisfação lírica, e enquanto homem, é também o meu dever religioso, é uma certeza de que o autor foi e é um autor religioso”<sup>4</sup>.

O fato de Kierkegaard afirmar ser um autor religioso, não limita sua obra. Buscaremos, a partir disto, caminhar nas concepções filosóficas de seu pensamento, não limitando-se ao que ele escreve, mas também ao estilo de sua escrita. Ao levantarmos estes momentos de sua produção, iremos nos reportar ao diversos modos de comunicação, onde Kierkegaard emprega a importância dos seus pseudônimos.<sup>5</sup>

Kierkegaard pensa que a vida é um grave problema a resolver, especialmente por causa do mal e do pecado, ainda que a maioria dos homens não possa, não queira ou não saiba preocupar-se com esse problema. Segundo Kierkegaard, o pecado e o mal, como pretendemos apresentar, são atos de existência.

---

<sup>3</sup> ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 7.

<sup>4</sup> *Id. Ib.*, p. 32.

<sup>5</sup> “Existem mais de vinte diferentes pseudônimos na obra de Kierkegaard. Mas, nem todos podem ser considerados verdadeiros heterônimos, como são definidos, isto é, personagens-autores com personalidades completamente desenvolvidas e estilos diferentes do de Kierkegaard e de cada um dos outros. O uso dos pseudônimos se relaciona à ironia, que faz parte da comunicação indireta, onde também se encontra o humor. O alvo de sua comunicação é o indivíduo. Em sua dissertação, Kierkegaard nos auxilia a entender a compreensão da relação da ironia com a criação de personagens: “O que, às vezes, custa tempo ao irônico, é o esmero que ele emprega para vestir a roupagem correta, ao personagem que ele mesmo inventou de ser. Neste aspecto, o irônico entende do assunto e possui um lote considerável de máscaras e fantasias à sua livre escolha. Ora ele em nada parece com a face orgulhosa, sendo um patrício romano, envolto com uma toga com orlas de púrpuras, ou sentado imponente com uma seriedade romana em uma *sella curulis* (cadeira curul); ora se oculta num humilde traje de peregrino penitente; ora se assenta com as pernas cruzadas como um paxá turco em seu harém; ora ele erra por aí sob os trajes de um terno tocador de cítaras, com a leveza e a seriedade de um passarinho”. In: GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 270.

Buscaremos entendê-los como processo dialético de contrários que, no entanto, não se encontram isolados nas obras de Kierkegaard, nos possibilitando aprofundar o tema aqui abordado.

Levantaremos importantes questões, tais como: qual a possibilidade do indivíduo desviar-se do temporal para procurar o eterno?; qual a importância do arrependimento e da resignação?; como se apresenta o sofrimento nos estádios da existência?; já que ele é indispensável para a sua afirmação, seria o sofrimento como um *pathos* não apenas religioso?

Será o homem religioso capaz de suportar o sofrimento como sendo um paradoxo da fé, como fez Abraão? Ao falarmos de Abraão, teremos que entender o seu silêncio diante do Absoluto, do Inteiramente Outro; teremos que pensar, ainda, qual a ideia encontrada no texto “Tragédia Antiga e Tragédia Moderna”. Seria a Antígona Moderna a personificação do sofrimento colocada de maneira literária pelas obras de Kierkegaard? Como compreender o *pathos* moderno a partir da Tragédia Antiga?

Veremos, assim, que Kierkegaard fala, igualmente, do contexto religioso de sua época. E, é este contexto que faz com que Kierkegaard pense sobre a razão do sofrimento; pense a partir de sua vivência, de sua própria relação com a fé e com o sofrimento. Sofrer é optar por si mesmo. Essa é a reflexão que Kierkegaard irá fazer, o que nos fará compreender, em sua obra, o sentido do *pathos* e o sofrimento necessário na afirmação da existência.

A aceitação do sofrimento é indispensável para a autorrealização do homem. Aceitando o sofrimento, o homem refugia-se no absurdo por meio da “natureza paradoxal da fé”<sup>6</sup>, confirmando sua existência.

Tomando como fio condutor de suas reflexões as noções de possibilidade, liberdade, escolha, angústia e desespero, o que o faz ser considerado como precursor e inspirador do existencialismo, Kierkegaard parte da questão fundamental sobre o que é a existência, ou seja,

---

<sup>6</sup> GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 27.

a experiência singular da existência, a descoberta radical do fato de existir, que tem o primeiro risco de uma falha no estádio estético. Não pretendemos explorar a fundo os estádios da existência, mas eles nos servirão como norteadores para compreendermos o *pathos* da existência. Assim, nos caberá delimitar onde se enquadra, entre os estádios da existência, a noção de *pathos*. De acordo com Kierkegaard, os modos de existência possíveis são: o ético, o estético e o religioso.

No estádio estético, o homem não possui uma verdadeira preocupação consigo; é inerente a existência humana. O esteta, “cortado de si mesmo, se isola a cada momento do tempo para dele fazer uma totalidade intensiva que lhe serve de eternidade”<sup>7</sup>. O esteta que vive à margem de si mesmo, vive na “dor”, num sofrimento não reflexivo, imediato. O esteta sofre, melancolicamente, por não ter percebido o passado que passou e o presente que se passa, sendo o próprio esteta a existência presente de um passado. O esteta não vê a esperança da vida, pois esta tem um caráter injustificável, corroendo a existência por dentro e lhe dando um sentido de absurdo. “A esta negação da inquietude que trivializa a existência, o espírito mais profundo opõe sua melancolia”<sup>8</sup>. O esteta é, assim, a não compreensão de si, um sofrimento não reflexivo. E isto é o que fere o homem, provoca a dor de quem quer permanecer neste estádio da existência.

A dimensão ética é um salto que depende de uma escolha, na qual o homem corre um risco. Trata-se da dimensão da própria liberdade que possui um espírito de seriedade, está integrada a uma vida equilibrada e regulada pela lei moral. Porém, a lei moral implica sofrimento, pois é, novamente, a escolha de si, por meio do salto da fé, que se encontra posta. Se concordarmos com Le Blanc, nesse momento Kierkegaard é fiel a Lutero:

No luteranismo, o sofrimento sustenta uma doutrina (bastante severa) do humano: em um universo alterado pelo pecado original, ele aparece como condição necessária e como provação que é preciso superar. Mas a fé pode

---

<sup>7</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 120.

<sup>8</sup> *Id. Ib.*, p. 121.

socorrer a alma, pode ajudá-la a vencer a provação do sofrimento; dando-lhe um sentido, a fé a salva do absurdo.<sup>9</sup>

Não se trata, no entanto, de mostrar ou somente fazer uma descrição do sofrimento entendido a partir das simples causas externas que o provocam. Existem outros critérios que estão além da esfera da descrição, dos quais devemos lançar mão quando queremos penetrar no mundo do sofrimento, tal como Kierkegaard o apresenta, e perceber como o sofrimento proporciona a tomada de consciência, pois, como pretendemos ver, em alguns momentos o sofrimento é estético e ético, em outros, ele é religioso, provocando o sofrimento pelo absurdo da fé que pode, ao mesmo tempo, afirmar a existência.

A escolha de si frente ao absurdo é o aprofundamento da relação intrapessoal, entendida como consciência individual marcada pelo desespero, principal característica do ser humano diante da precariedade da vida e da escolha. A escolha de si mesmo é uma escolha angustiante que requer, ao mesmo tempo, sofrimento reflexivo e aceito. “O homem do estádio ético realiza a síntese do estético e do ético, eliminando aquilo que era na vida puramente estético, como diversidade, dispersão, acaso e incostância, isto é, incompatível com a unidade verdadeiramente coerente de um projeto de vida”<sup>10</sup>. Na busca da singularidade única e responsável, o homem vai ao extremo da afirmação de si mesmo em Deus, o que pode ser possível no estádio religioso, no limite da fé, onde o *pathos* é intensificado.

Os estádios da existência apresentados acima nos servirão para pontuar o panorama teórico do qual iremos falar nesta dissertação. Pretendemos abordar, num único capítulo, o “estádio religioso”, onde o *pathos* é intensificado, cuja importância é fundamental para a compreensão do sofrimento.

É necessário, ao apresentar o nosso trabalho, compreendermos o que vem a ser chamado o sofrimento, em sua perspectiva mais restrita, sobretudo no que diz respeito a um

---

<sup>9</sup> LE BLANC, C. **Kierkegaard**: figuras do saber. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 22.

<sup>10</sup>*Id. Ib.*, p. 22.

panorama filosófico do período histórico<sup>11</sup>, que segundo Kierkegaard, marcou o pensar contemporâneo. Trata-se de um paradigma no pensar humano, seja pelo seu próprio desenvolvimento, ou pelo desenvolver do pensamento como possibilidade de reintegrar a individualidade humana naquilo que lhe é mais precioso: a subjetividade.

Sobre isso nos fala Almeida e Valls: “Na filosofia existencial, a chave hermenêutica é a decisão apaixonada do existente na transformação da própria existência, pois toda decisão essencial se dá na subjetividade”.<sup>12</sup>

Kierkegaard é um pensador da existência<sup>13</sup>. Tal instigação ocorre em um momento histórico em que a condição humana é reduzida a uma imediatidade, vinculada a um sistema<sup>14</sup> que tira do homem o seu “espírito de interioridade”. Porém, segundo Kierkegaard:

(...) o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, e subjetividade é, essencialmente, paixão, e quando atinge o ápice, é a paixão infinita da pessoa interessada na própria salvação eterna.<sup>15</sup>

O espírito de interioridade é o que faz a paixão intensificar a possibilidade da existência, por meio da subjetividade. A busca da subjetividade, por sua vez, quando não é autêntica, esconde o sofrimento humano, pois o interesse é pela salvação eterna que, paradoxalmente, não se realiza sem o sofrimento.

Esta lógica do despreendimento total e do despojamento, que pretendemos estudar, equivaleria a uma autorrenúncia, pressupondo, como consequência, o aniquilamento ou o desaparecimento do ser humano. Seria a tragicidade de sua subjetividade, sabendo que o homem perde o interesse por sua existência, pois sua vida torna-se “cômica”.

Neste sentido, o sofrimento é uma aceitação existencial, sabendo-se que a existência não é um eximir-se de si mesmo, mas um salto qualitativo por meio do Absoluto, que se

---

<sup>11</sup> Não podemos esquecer aqui da oposição de Kierkegaard à Igreja oficial da Dinamarca.

<sup>12</sup> ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M, **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 27.

<sup>13</sup> *Id. Ib.*, p. 27.

<sup>14</sup> O conceito correlato do paradoxo e sua categoria do Absurdo é uma das peculiaridades a respeito da fé; isso faz com que Kierkegaard traga um antídoto contra os racionalistas de seu tempo, o que não quer dizer que Kierkegaard tenha tornado-se irracionalista por não encontrar-se vinculado ao sistema de sua época.

<sup>15</sup> *Id. Ib.*

intensifica a cada salto nos estádios da existência, encontrando seu âmago no estádio Religioso, onde o cristão é o maior exemplo de existência.

Buscaremos, no capítulo V deste trabalho, a partir dos pseudônimos *Anti-Climacus* e *Johhanes de Silentio*, entender, a partir do Cavaleiro da Fé e do Cavaleiro da Resignação, e por meio da fé cristã, o salto religioso como o paradoxo último para aceitação afirmativa do sofrimento.

Segundo Kierkegaard, admitir, como no Cristianismo, que o sofrimento seja um meio para expiar um “pecado”, é uma limitação. Essa concepção só seria válida para os crentes e, mesmo assim, não bastaria, pois constatamos que o sofrimento acolhe, indistintamente, os “puros” e os “impuros”. Indistintamente escolhe a existência, e aí encontra-se o pradoxo do tornar-se um si mesmo.

No entendimento de Kierkegaard, o processo de tornar-se um si mesmo acontece na relação com Deus. Isso não significa negar a própria responsabilidade ou eximir-se dela. Já nas primeiras páginas de *“La Maladie a La Mort”*, Kierkegaard/*Anti-Climacus* afirma: “Heroísmo cristão que, com certeza, é visto muito raramente [*sjelden nok*], é arriscar completamente tornar-se si-mesmo, um ser humano individual, esse ser humano individual específico [*dette bestemte enkelte Menneske*]”, completamente só diante de si mesmo, um heroísmo que não pede um palco.

## CAPÍTULO 1: KIERKEGAARD EM SUA PRÓPRIA EXISTÊNCIA

Parece-nos estranho abrirmos um capítulo para falar da existência de Kierkegaard, mas seria pouco esclarecedor abordarmos o tema estudado sem compreendermos o contexto em que Kierkegaard escreve, bem como os momentos históricos, filosóficos e pessoais que tiveram uma importância singular na produção de nosso autor.

Kierkegaard parece ter passado sua infância aceitando o sofrimento da condição humana de sua família e convivendo com um sofrimento pessoal, hereditário que, em alguns momentos, é reportado à melancolia de seu pai.

Além da melancolia de seu pai, a problemática de sua família é a forma existencial e aparente que Kierkegaard vê como manifestação do sofrimento.

Parece que seu sofrimento pessoal inspira a apresentação das formas existenciais do sofrimento.

Mesmo se quisesse me exercitar nas coisas mais audaciosas, não venceria excepto numa só, em toda as outras, absolutamente excepto numa; suprimir esta melancolia cujo sofrimento não me deixou livre, por assim dizer, um único dia. Contudo, é preciso compreender o que digo, ao pensar que muito cedo aprendi que triunfar é vencer no sentido do infinito, que no sentido do finito significa sofrer; assim, essa convicção encontrava-se de acordo com a inteligência profunda da minha melancolia, segundo a qual não era propriamente apto para mais (no sentido do finito). – Uma coisa me reconciliou com meu sofrimento e o meu destino prisioneiro, ai de mim!<sup>16</sup>

Essa relação que Kierkegaard faz de si com o sofrimento muito se aproxima da sua própria vida em família, não que tenha sido somente este o motivo que o levou a pensar o sofrimento, mas não deixa de ser uma causa íntima familiar que leva o autor a pensar.

Kierkegaard era o sétimo filho de uma família burguesa, tendo sido sua infância profundamente influenciada pelo luteranismo austero e angustiado de seu pai:

---

<sup>16</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, 1859, p. 74.

Um observador verá também como tudo foi dialeticamente posto em movimento: eu tinha um espinho na carne, os talentos do espírito (sobretudo a imaginação e a dialética), uma muito grande experiência de observador, uma educação cristã verdadeiramente rara, e uma atitude muito particularmente dialética acerca do cristianismo; aprendi, desde a infância, a obedecer com uma obediência absoluta; estava munido de uma fé quase temerária na minha capacidade de poder todas as coisas, excepto uma: tornar-me uma ave livre, ainda que fosse por um único dia, ou quebrar as cadeias de melancolia onde um outro poder me retinha; enfim, era para mim mesmo um penitente.<sup>17</sup>

Kierkegaard é fruto do segundo casamento de seu pai, Michael Pedersen Kierkegaard, rico comerciante de tecidos em Copenhague, à época com 56 anos, e de Anne Sørensdatter Lund, então com 44 anos, motivo que levou o filósofo a se considerar como “filho da velhice”. A família de Kierkegaard teria nascido de uma transgressão, de um “pecado original”; seu pai teria violado ou seduzido Anne antes mesmo de terminar o tempo do luto. Michael afogava, algumas vezes, a melancolia no álcool e, assim, um dia em que estava embriagado, contou o segredo das origens da família, acontecimento ao qual Kierkegaard se refere como um “grande terremoto”<sup>18</sup>. Apesar da vida austera do pai, há momentos em que Kierkegaard vê a sua relação paternal elevada.

Kierkegaard/*Johannes Climacus*, parece falar destes momentos de sua vida, não para fazer de seu trabalho uma autobiografia, mas para pensar, refletir a partir dos acontecimentos que lhe foram impostos.

O que habitualmente os encantamentos da poesia e as surpresas dos contos de fada trazem às crianças, Johannes encontrava no repouso da intuição e nas reviravoltas da dialética. Estes foram seus divertimentos de infância, seus brinquedos de rapaz, seu prazer da mocidade. Assim, sua vida teve uma rara continuidade, que ignorou as passagens críticas que geralmente caracterizam os cuidados e o desenrolar de cada período. Johannes envelhecia sem deixar os brinquedos de lado; estes brinquedos com que aprendera a brincar e que viriam a ser a ocupação séria de sua vida adulta, sem perder nenhum de seus atrativos. Uma menina brinca com seu boneco até se transformar no amado, pois a vida toda de uma mulher é o amor. A vida toda de Johannes apresentava uma continuidade análoga, pois sua vida toda era pensar.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, 1859, p. 76.

<sup>18</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 26 .

<sup>19</sup> *Id. Ib.*, p. 17.

Afastando uma interpretação psicologizante, devemos, ao mesmo tempo, levar em consideração a relação de sua obra com sua vida, isso “porque ele procurou uma “comunicação existencial” de sua própria caminhada singular”<sup>20</sup>. Em sua obra “*Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra Como Escritor*”, Kierkegaard vê isso como uma reduplicação singular, uma comunicação em que se quer viver como se pensa:

Mas semelhante conduta revela ao mesmo tempo uma falta de seriedade em que se perdura a manifestação por si mesma, quando deve ter como fim a verdade. Portanto, quando uma manifestação, uma reduplicação dialéctica é posta a serviço da verdade, este procedimento supõe que se recorra a ele simplesmente de maneira a evitar os equívocos e os acordos provisórios, deixando ao investigador honesto o cuidado de encontrar a explicação verdadeira.<sup>21</sup>

Seus irmãos morrem precocemente, à exceção de Peter, o mais velho, e todas essas mortes marcaram intensamente sua vida, pois Kierkegaard acreditava que sua família havia sido amaldiçoada, uma vez que pesava sobre ela o temor acerca das consequências dos atos de seu pai que, atormentado pelo remorso de faltas passadas, fez Kierkegaard se crer escolhido por Deus para expiar o pecado paterno.

Em 1838, com a morte de seu pai, retratada por Kierkegaard como o momento de uma nova conduta, temos também a mudança de suas concepções teóricas:

Morreu então meu pai. A poderosa impressão religiosa da minha infância exerceu sobre mim, na brandura da idealidade, uma influência renovada; atingia também uma idade que convinha melhor à minha educação, a qual, infelizmente, não me será verdadeiramente proveitosa, a não ser quando tiver quarenta anos. Pois, por assim dizer, desde o berço, a minha infelicidade, consumada pela educação, foi a de não ter sido homem.<sup>22</sup>

Após este acontecimento, Kierkegaard retoma seus estudos de Teologia e, em 1840, decide noivar com Regina Olsen, à época com 17 anos, fato que exerceu uma influência fundamental em sua vida e obra, pois ele pressentira que o casamento seria incompatível com sua tendência melancólica e com sua vocação filosófica. Desta forma, rompe bruscamente seu

<sup>20</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 20.

<sup>21</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, 1859, p. 31.

<sup>22</sup> *Id. Ib.*, p.75.

noivado, em 1841, renunciando a seu ideal ético de se casar, apesar de estar profundamente apaixonado por Régine, pois não queria expor sua amada à angústia da busca espiritual, na escolha pelo infinito, porque “casado não seria o excepcional diante de Deus. Escolheu entre Deus e Regine, e optou, com boa dose de sofrimento, por Deus”<sup>23</sup>. Na mesma época, ele abandona o projeto de se tornar pastor luterano, a fim de se consagrar inteiramente às suas reflexões durante os últimos quatorze anos de sua vida.

Kierkegaard pensa a existência do sofrimento ( *pathos*) enquanto uma condição necessária para a constituição do eu na afirmação da existência, a partir de suas influências teóricas, do momento histórico em que se encontrava e de sua própria experiência de vida.

Desta maneira, o contexto familiar e de sua própria vida não pôde, de modo algum, ser esquecido. Por esse motivo, delinearemos, em seguida, um pequeno recorte do contexto histórico e as influências filosóficas da época.

## 1.1 O CONTEXTO HISTÓRICO

É no “Discursos Cristãos”<sup>24</sup>, de 26 de abril de 1848, que Kierkegaard, em um dos discursos intitulado “*As preocupações dos pagãos*”, no momento de muita produção, percebe a urgência de compreender as profundas transformações sociais na Dinamarca e em toda a Europa. Já na introdução de “*Discursos Cristãos*”, percebemos o contexto que leva Kierkegaard a pensar sobre o sofrimento como um fator social:

Mas, além os dos seus problemas pessoais, e detrás de suas preocupações de pregador, se arriscando na escola do cristianismo, Kierkegaard tinha assim também presente no espírito o contexto econômico-político, dentro do qual era colocado o problema do Bem reduzido a posse de bens; os verdadeiros pagãos são os seus contemporâneos, sobretudo os intelectuais, que fazem do pauperismo seu ganha pão principal. É por isso que, quando Kierkegaard nos fala do discurso indignado que empresta aos que acusam o cristianismo que

<sup>23</sup> ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M, **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 11.

<sup>24</sup> Retomaremos aos “Discursos Cristãos” no último capítulo da dissertação, a fim de pontuarmos, de maneira mais clara, como Kierkegaard entende o sofrimento.

responder-se bem miseravelmente aos problemas do valor da vida e que não propõe nenhuma solução concreta às perguntas feitas para a realidade diária, não se dirige de modo algum aos pobres, mas aos jornalistas e aos políticos que, vivendo na abundância e no supérfluo, fizeram do pauperismo o tema principal e remunerador de suas lengalengas retóricas.<sup>25</sup>

Entre os eventos, temos a Comuna de Paris, o fim da monarquia absolutista dinamarquesa e a curta guerra da Dinamarca contra a Alemanha, originando diversos problemas sociais na própria Dinamarca.

No governo de Napoleão III, a França envolveu-se em uma série de conflitos que marcaram o período por grandes dificuldades financeiras. No fim do século XIX, Napoleão III resolveu entrar em guerra contra a Prússia. Essa medida visava conter o processo de unificação alemã, comandado por Otto Von Bismarck. No entanto, os prussianos venceram a França e aprisionaram Napoleão III, durante a batalha de Sedan, em 1870. Com a derrota, a França foi obrigada a conceder pesadas indenizações aos prussianos.

De acordo com o Tratado de Frankfurt, os franceses eram obrigados a ceder a rica região mineradora da Alsácia-Lorena aos alemães. Além disso, deveriam pagar uma pesada indenização. As notícias sobre as condições humilhantes do tratado incentivaram a eclosão de diversas manifestações populares em Paris.

O desespero dos participantes fez com que a Comuna de Paris durasse apenas 72 dias. A desorganização e ânsia dos participantes fizeram com que Karl Marx os chamasse de “assaltantes do céu”.

Para Kierkegaard, tais acontecimentos não foram devidamente compreendidos nem por conservadores nem pelos liberais, pois o sofrimento da humanidade era visível e

---

<sup>25</sup> S. KIERKEGAARD. **Discours Chrétiens**. Introdução XIV, XV. “Mais, par-delà ses problèmes personnels et derrière ses préoccupations de prédicateur se mettant à l’école du christianisme, Kierkegaard avait aussi présent à l’esprit le contexte économique – politique à l’intérieur duquel était posé le problème du Bien réduit à celui la possession de biens; les véritables païens sont ses contemporains, surtout ceux, intellectuels et le journalistes, qui faisaient de leurs discours éloquentes sur le paupérisme leur gagne-pain principal. C’ est pourquoi, Kierkegaard nous rappelle que le discours indigné qu’il prête à celui qui reproche au christianisme de répondre de bien misérable façon au problème de la cherté de la vie et de ne proposer aucune solution concrète aux questions posées par la réalité quotidienne, ne s’adresse nullement aux pauvres mais aux journalistes et aux hommes politiques qui vivant dans l’abondance et le superflu, ont fait du paupérisme le thème principal et rémunérateur de leurs rengaines rhétoriques”.

catastrófico. Esse momento pode ser atestado no “Ponto de vista da minha obra como escritor”.

Os acontecimentos mundiais que abalaram tudo ao longo destes últimos meses revelaram confusos porta-vozes de novos pensamentos, ousados e naturalmente confusos; em contrapartida, silenciaram e embaraçaram todos os que, até o momento, elevaram a voz num sentido ou noutro, e também os obrigaram a procurar um hábito lustrosamente novo; todo o sistema saltou; no decurso de poucos meses, uma igual paixão cavou um fosso entre o passado e o presente, dir-se-á que uma nova geração desapareceu. Enquanto ocorria esta catástrofe, lia as provas de um novo livro, por consequência anterior aos acontecimentos. Não lhe acrescentei nem tirei uma palavra; era a conceção que eu, “o pensador bizarro”, já apresentara há vários anos: que se leia a obra, e ter-se-á a impressão que foi escrita depois da catástrofe (...). Vivo o triunfo de não ter necessidade de modificar ou mudar um jota e de ver que a minha obra precedente, se fosse lida agora, seria infinitamente mais bem compreendida do que o foi quando apareceu.<sup>26</sup>

Na Dinamarca do século XIX, na sua fusão/confusão entre cultura e religião, a cristandade era o que eximia o indivíduo de responsabilidade com relação a tornar-se si mesmo e assumir, responsavelmente, a própria existência. A escolha pelo cristianismo autêntico é a escolha pela própria existência

Na primeira parte dos “Discursos Cristãos” – A preocupação da grandeza – observamos o seguinte:

Mas o homem de elevada condição (objeto deste discurso) não teve mais dificuldade que o humilde em tornar-se cristão? A esta pergunta, a Escritura responde que sim. Pensa-se justamente que, tanto para um como para o outro, deve ser igualmente fácil e difícil tornar-se cristão porque, como se diz, a humildade em questão não é de ordem externa, mas interna, ela é o sentimento de sua própria insignificância, que tanto o grande como o humilde podem ter; o cristianismo é uma potência muito espiritual para falar da insignificância exterior.<sup>27</sup>

Indiretamente, Kierkegaard procura “tornar o seu leitor atento” ao desafio existencial, implicado precisamente no cristianismo – no modo como o entende, uma forma esclarecedora da existência, tendo em vista o estímulo da fé.

<sup>26</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 63.

<sup>27</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Discours Chrétiens. Le Souci de La Grandeur**. “Mais, l’homme de haute condition (objet de ce discours), n’a-t-il pas eu plus de difficulté que l’humble à devenir chrétien? À cette question, l’Ecriture répond par l’affirmative. On pense à juste titre que, pour l’un et l’autre, il doit être également facile et difficile de le devenir, car, dit-on, l’humilité en question n’est pas d’ordre extérieur, mais intérieur; elle est le sentiment de sa propre insignifiance que le grand peut avoir aussi bien que l’humble; le christianisme est une puissance trop spirituelle pour parler de l’insignifiance extérieure”, p. 49.

Se a fé é estimulada pelo sofrimento, o homem não deve fugir dele pela mundaneidade – o divertimento de Pascal –, mas, ao contrário, deve procurá-lo como oportunidade inesperada, concedida por Deus, de elevar sua alma até Ele. O cristão é, consequentemente, o homem do sofrimento, e o cristianismo, como provação, como paixão, é a única via de acesso a Deus. Inelutavelmente: se Cristo é modelo de existência e se é verdade absoluta, essa verdade só pode conduzir ao sofrimento aquele que tenta se orientar por ela, que aceita de fato deixar-se desorientar por ela. A vocação de Cristo é o sofrimento.<sup>28</sup>

## 1.2 CONTEXTO FILOSÓFICO

Com efeito, compreender a essência do sofrimento da vida humana é pensar, ainda, como os homens o suportam, o que poderemos ver na obra “Os Discursos Cristãos” (OC XV) que, além de ser uma demonstração de como suportar o sofrimento, é uma crítica contundente à Igreja Dinamarquesa e à sua própria cultura que, segundo Kierkegaard, perdeu seus méritos morais por conduzir-se de maneira burguesa, sem se ater ao despreendimento que o cristianismo pode favorecer.

Mas a boa-nova cristã aparece nos sete discursos da terceira parte do “Evangelho do Sofrimento”, tão atuais na época de Schopenhauer e Nietzsche quanto na nossa: quão feliz pode ser quem sofre no seguimento do Redentor! Deveriam ser estudados, juntamente com as duas teorias dos dois alemães, que levantaram alguns problemas tratados por Kierkegaard logo de início.<sup>29</sup>

Já no “*Post-Scriptum Não-Científico Não Concludente*”, livro entendido por Kierkegaard como a sua última palavra<sup>30</sup>, o nosso autor, comunicando-se por seu pseudônimo *Johannes Climacus*, defere o maior ataque a Hegel.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> LE BLANC, C. **Kierkegaard: figuras do saber**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 22.

<sup>29</sup> ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M, **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 22.

<sup>30</sup> GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 285.

<sup>31</sup> Hegel indica que a “realidade” (*wirklichkeit*) é um momento do “fenômeno” (*erscheinung*), da “coisa” (*ding*), que, embora já tendo “existência” (*existenz*), não se desenvolve em uma “exterioridade” (*Aeusserlichkeit*). Para Hegel, da mesma forma para Marx, o “ser”, a “existência” e a “realidade” são três momentos no desenvolvimento do “ente” (*Dasein*) e, para Hegel, até mesmo o próprio Absoluto: “A realidade (*Wirklichkeit*) é a união, tomada imediata da essência com a existência; em outras palavras, do interior com o exterior. A exteriorização (*Aeusserung*) daquilo que é real é aquilo que é real”. **Enciclopédia**, parágrafo 142 (ed. 70, p. 171).

Kierkegaard parte de uma crítica consciente a Hegel e, pode-se-ia acrescentar, da não mencionada influência de Schelling, cuja filosofia tardia ele conheceu em conferências. Ao sistema hegeliano, que pretendia apreender e explicar o “todo”, ele opôs “a pessoa única”, o homem individual, para o qual não foi deixado nem lugar nem sentido, no todo guiado pelo Espírito-do-Mundo. Em outras palavras, Kierkegaard parte do desespero do indivíduo em um mundo completamente explicado, já que a sua *Existenz*, a saber, o caráter puramente factual de seu existir em toda sua contingência (que precisamente eu sou *eu* e ninguém mais, e que precisamente eu sou ao invés de não ser) não pode ser antevista pela razão ou resolvida em algo puramente pensável.<sup>32</sup>

Além disso, Hegel racionalizava o cristianismo por meio do Absoluto.

Kierkegaard, declara que ainda não é cristão e coloca a verdade do cristianismo em questão, tendo em vista a apropriação da subjetividade. Segundo ele, Hegel não conseguia perceber a condição da pessoa existente.

Podemos, assim, entender como Le Blanc:

Kierkegaard é conhecido como um opositor de Hegel e um crítico de seu sistema, mas o desdobramento dessa oposição é feito não a partir de uma perspectiva filosófica, mas religiosa, que também rege sua oposição à Igreja oficial e sua vontade de reformá-la.<sup>33</sup>

O sistema, afirma Kierkegaard, é uma prerrogativa de Deus. Um sistema existencial que não pode ser formulado. Isso significa que tal sistema é impossível? Não. Isso não está incluído nessa afirmação. A própria realidade é um sistema para Deus, mas não pode sê-lo para um espírito “existente”. O homem não pode formular um sistema completo da realidade, porque ele tem como seu modo de ser a existência. A existência é irreduzível à lógica. Quando Hegel pretendeu encerrar na lógica a realidade, viu-se obrigado a fazer exceção para a existência, porque as leis desta são totalmente diversas das leis do pensamento.

Mas, nem tudo em Kierkegaard é contra o que pensava Hegel. Há momentos em que a comunicação de Kierkegaard está voltada ao sistema hegeliano.

Bem nos fala Ricoeur:

Agora estamos prontos para um último confronto no qual se reflete, para nós, o conflito dramático, existencial, que opõe totalmente Kierkegaard e

<sup>32</sup> ARENDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 24.

<sup>33</sup> LE BLANC, C. **Kierkegaard: figuras do saber**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 23.

Hegel. Esse último confronto nos conduz ao nosso ponto de partida. Partimos de uma oposição simples e ingênua entre Kierkegaard e Hegel. Essa oposição não pode ser contestada.

Não se trata de atenuá-la, mas de “pensá-la” como uma oposição “significante”. Essa oposição faz parte da compreensão de Kierkegaard. Ela significa que Kierkegaard, decididamente, não pode ser compreendido sem Hegel. O fato de ser impensável sem Hegel, não é apenas um traço biográfico, um encontro fortuito, mas uma estrutura constitutiva do pensamento Kierkegaardiano. Compreender corretamente essa situação paradoxal é a condição última de uma “nova leitura” de Kierkegaard.<sup>34</sup>

A colocação de Ricoeur a respeito da relação de Kierkegaard com Hegel assinala que o *pathos* dialético é o meio, mesmo que não confesso, que Kierkegaard tem para aproximar-se do sistema hegeliano.

Temos, aqui, uma crítica que Kierkegaard, tal como Hegel, faz ao cristianismo filosófico, pois vemos a decadência da Igreja e do Estado, tal como na teologia e na especulação. Mesmo na concordância entre Kierkegaard e Hegel, a diferença de ambos reside na compreensão da história, como bem pode nos falar Löwith:

Apesar dessa ênfase na paixão, a oposição decisiva entre Hegel e Kierkegaard não se situa na colocação polêmica da subjetividade apaixonada entre a razão objetiva, e sim na concepção que eles têm da relação da história para com o cristianismo. Kierkegaard (...) a relação da verdade eterna para com o processo histórico, como um dilema que ele tentava solucionar paradoxal-dialeticamente. Hegel pôs o absoluto do cristianismo na história universal do espírito, de modo que não pudesse ocorrer uma ruptura entre ambos. Na medida em que Kierkegaard pensa, por outro lado, as contradições que consistem em que uma “felicidade eterna” deve edificar-se sobre um saber histórico, ele tem de querer a subjetividade da apropriação do cristianismo em contraposição à sua irradiação histórica, e tem de apresentar um conceito de história que ignora o poder objetivo do acontecer e perverte o sentido histórico. É dessa história subjetiva em vistas à apropriação que deriva o conceito de “historicidade” da ontologia existencial (Heidegger) e da filosofia da existência (Jaspers).<sup>35</sup>

Poderemos observar que Kierkegaard faz parte do contexto filosófico e de maneira alguma ele é inteiramente diatante de Hegel; há momentos que temos que distanciar Kierkegaard de si mesmo para podermos observá-lo no contexto em que ele se encontra e, sobretudo, nas suas bases hegelianas.

<sup>34</sup> RICOEUR, P. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 18.

<sup>35</sup> LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Rémi Laureillard. Paris Gallimard, 1969, p. 428-429.

Partamos do que diz – ou poderia dizer – o pensador hegeliano sobre Kierkegaard:

(...) o discurso Kierkegaardiano é apenas uma parte dos discursos hegelianos; é possível até mesmo situá-lo com grande precisão no sistema: é o discurso da “consciência feliz”; seu lugar lógico não se encontra nem sequer no final, mas no início da “Fenomenologia do Espírito”; a prova de que Kierkegaard está incluído no sistema é fornecida pelo próprio discurso Kierkegaardiano: como ele perdeu a chave de uma dialética autêntica, que seria o próprio movimento dos conteúdos, a própria superação desses conteúdos pela contradição e pela mediação, Kierkegaard está condenado a substituir essa dialética autêntica por um jogo artificial de paradoxos, por uma “dialética” rompida que permanece retórica do *pathos*, ocultada por uma dialética laboriosa do sistema, que a cada passo o recusa e inventa um simulacro derrisório dele.<sup>36</sup>

O conceito, porém, está relacionado à existência e à dialética pseudonimos. Encontra-se atrelado ao modo existencial que Kierkegaard pensa, e este modo existencial não surge por acaso, antes mesmo Kierkegaard tem seus antecessores, como bem nos pontua Ricoeur:

Tais são as três estruturas filosóficas, recebidas de Kant, Fichte, Schelling, que dão ao “discurso” Kierkegaardiano sua dimensão filosófica: primeiro, a ideia kantiana de uma crítica da Razão prática, distinta de uma crítica da experiência física. Em seguida, a distinção fichtiana entre o ato e fato, assim como a definição de uma filosofia prática, pelas condições de possibilidade e de realização do ato de existir. Enfim, a problemática schellinguiana da realidade finita, e mais precisamente, a conexão entre finitude, liberdade e mal.<sup>37</sup>

Vemos assim, que não podemos esquecer que Kierkegaard está inserido no contexto filosóficos de sua época. O século XIX filosófico abre-se pelo confronto e pelo diálogo do racionalismo das Luzes com o idealismo da cultura romântica. E, é este contexto que faz com que Kierkegaard pense sobre a razão do sofrimento, pense a partir de sua vivência, de sua própria relação com a fé e o sofrimento. Essa relação é a compreensão do sofrimento pelo *pathos* existencial, a significação do *pathos*.

<sup>36</sup> RICOEUR, P. **Leituras 2:** a região dos filósofos. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 39.

<sup>37</sup> *Id. Ib.*, p. 38.

## CAPÍTULO 2: O SOFRIMENTO (*PATHOS*) ENQUANTO CONDIÇÃO PARA A EXISTÊNCIA

Neste capítulo, pretendemos desenvolver o objeto do nosso estudo, entendendo o sofrimento como condição necessária para a existência. Por conseguinte, entendendo-o como *pathos* existencial e paixão pelo Absoluto, como finito e infinito.

“A existência é constituída de infinito e finito, o existente é infinito e finito”<sup>38</sup>. Assim, nos cabe compreender qual é, realmente, o significado das palavras *pathos* e “paixão”, em algumas obras de Kierkegaard.

Essa forma em que Kierkegaard apresenta o sofrimento, desqualifica aquilo que entendemos por dor no sentido externo, ou meramente um sofrimento físico, pois trata-se de uma interioridade patética em “gênese dialética”<sup>39</sup>. Neste sentido, o sofrimento perde o seu caráter aterrorizante e ganha um sentido existencial; sofrer é compreender a profundidade das coisas, limitando o esquecimento de si mesmo, e é ao mesmo tempo, o modo da compreensão de si, sabendo que o aprofundamento das coisas não se dá somente no próprio sofrimento (no *pathos*), mesmo que seja o *pathos* o meio pelo qual o homem pode chegar a compreender a si mesmo.

Temos, assim, a seguinte definição: Paixão – a palavra dinamarquesa *Lidenskab* (paixão) traduz, do ponto de vista etimológico, o grego *pathos*; esses dois termos são, em parte, sinônimos. Assim como o *pathos*, a paixão comporta dois momentos: o homem sofre, mas exprime e conserva, ao mesmo tempo, aquilo que provoca o seu sofrimento:

---

<sup>38</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques**. *Le pathétique*. Tel Gallimard, 2008, p. 330. “L’existence est formée d’infini et fini, l’existant est infini et fini”.

<sup>39</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 221.

Mas o patético consiste em exprimir isto na existência do existente; o patético não consiste a testemunhar uma beatitude eterna, mas transformar a sua própria existência no seu testemunho.<sup>40</sup>

Entretanto, para Kierkegaard, a palavra “paixão” engloba um domínio mais vasto que a palavra *pathos*, podendo implicar a felicidade e o temor. Kierkegaard fala da “paixão da impaciência”, mas, ao mesmo tempo, a palavra paixão designa, para ele, uma emoção (*grebethed*) de ordem positiva e aplica-se até a mais elevada religiosidade, como por exemplo, quando se refere à paixão da fé, sendo este o meio de esconder o sofrimento daquele que está apaixonado, que é uma paixão pelo escândalo paradoxal amoroso com o Absoluto:

Ora, todo escândalo, no seu âmago, é um sofrimento. É o mesmo que este amor infeliz; mesmo quando o egoísmo (e já não parece contraditório que o amor em si mesmo seja um sofrimento?) explode em um golpe mais forte, mais que surpreendente, mesmo então ele sofre, é um ferido, e da dor e do ferimento sai esta enganosa manifestação de força, este simulacro de ação que ilude facilmente, sobretudo porque, mais que qualquer outra coisa, o amor próprio esconde seu sofrimento.<sup>41</sup>

A palavra *pathos*, ao contrário, é utilizada apenas para indicar uma emoção positiva de ordem passional.

Kierkegaard, por meio de seus pseudônimos, distingue três espécies de *pathos*: o estético, o ético e o religioso, sendo que cada um pode, em sua respectiva esfera, revestir-se de formas diferentes. O *pathos* estético pode ser de ordem exclusivamente imediata, como Don Juan, Fausto e Assuero (o Judeu errante). Já o assessor Wilhelm, figura emblemática do estágio ético, relaciona o *pathos* da “imediatidade” ao amor nascente (*forelskelse*), mas o *pathos* também pode implicar a relação sublime com uma ideia. Assim, Kierkegaard fala de “se perder na ideia”. O *pathos* estético, ou se dirige para o finito e o transitório, ou se relaciona de modo puramente abstrato a uma ideia, pois é incapaz de transformar a existência.

<sup>40</sup> *Id. Ib.*, p. 333. “Mais le pathétique consiste à exprimer ceci dans l’existence en existant; le pathétique ne consiste pas à témoigner d’une beatitude éternelle, mais à transformer sa propre existence en son témoin”.

<sup>41</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l’angoisse, Traité du désespoir**. Tel. Gallimard, 2008, p. 87-88. “Or tout scandale, dans son dernier fond, est une souffrance. Il en est ici comme de cet amour malheureux; même quand l’égoïsme (et ne semble-t-il pas déjà contradictoire que l’amour de soi-même soit une souffrance?) éclate dans le plus fort exploit, en coup plus qu’ étonnant, même alors il souffre, c’est un blessé, et de la douleur de la blessure sort cette trompeuse manifestation de force, ce semblant d’action qui fait facilement illusion, surtout parce que, plus qu’autre chose, l’amour propre cache sa souffrance ».

Deve-se examinar mais de perto essa tarefa na sua dificuldade concreta, para evitar relacionar o *pathos* existencial ao *pathos* estético.

O *pathos* estético se afasta da existência, ou está na existência de uma maneira ilusória, enquanto o *pathos* existencial se aprofunda, ao contrário, na existência, e traz à luz, pela consciência que dela tem, todas as ilusões, ficando sempre mais concreto, transformando a existência pela ação.<sup>42</sup>

No entanto, o *pathos* pode elevar-se em potência e seu mais alto grau é denominado de “o *pathos* do absurdo”. Este, só é possível na esfera do cristianismo que, com o “absurdo”, acentua qualitativamente como definição o *pathos* ético-religioso. Pela exigência da relação com o *pathos* do absoluto, o indivíduo não cessa de sofrer.

Nos comunica Kierkegaard:

A interioridade (o indivíduo ético e ético-religioso) compreende, ao contrário, o sofrimento como o essencial. Enquanto que o homem do imediato desvia, involuntariamente, o seu olhar da desgraça, não sabe que esta existe mesmo que não exista lá exteriormente, o homem religioso não cessa de ter o sofrimento presente ao espírito; exige o sofrimento no mesmo sentido onde o homem imediato exige a felicidade; exige o sofrimento e o tem, em que a infelicidade não exista exteriormente, porque não exige pela desgraça, senão a relação seria assim mesmo estética; ele é essencialmente desprovido de dialética sobre si mesmo.<sup>43</sup>

Neste sentido, é o *pathos* existencial que não se realiza por meio do Absoluto, pois depende da ação, do imediato não-estético. Essa é a relação do *telos* Absoluto com triunfo da imediatidade, mas o indivíduo continua em plena existência e, por isso, é proibido de exprimir sua relação absoluta com o *telos* Absoluto.

Poderia parecer estranho que a ação fosse completamente o contrário do sofrimento e, por isso, pode-se também achar estranho que o sofrimento seja a expressão essencial do *pathos* existencial, que é ação. Por ser a ação a realização concreta do *pathos* existencial, não

<sup>42</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques. Le pathétique.** Tel. Gallimard, 2008, p. 363. “Le pátos esthétique s'éloigne de l'existence, ou est dans l'existence d'une façon illusoire, tandis que le pathos existentiel s'approfondit au contraire dans l'existence, perce à jour par la conscience qu'il en a, toutes les illusions, et devient toujours plus concret, en transformant l'existence par l'action..”

<sup>43</sup> *Id. Ib.*, p. 365. “L' intérieurité (l'individu éthique et éthico-religieux) comprend, au contraire, la souffrance comme l'essentiel. Tandis que l'homme immédiat détourne involontairement son regard du malheur, ne sait pas que celui-ci existe dès qu'il n'est pas là extérieurement, l'homme religieux ne cesse d'avoir la souffrance présente à l'esprit, il exige la souffrance dans le même sens ou l'homme immédiat demande le bonheur, il demande la souffrance et il a la souffrance, même si le malheur n'existe pas extérieurement; car il ne demande pas de malheur, autrement le rapport serait tout de même esthétique, et lui essentiellement dépourvu de dialectique en lui-même”.

é uma relação passiva, nem subjetiva, mas uma “paixão”; neste sentido, é necessário propormos uma distinção, entendendo que o *pathos* é uma ação reflexiva.

A distinção entre paixão e reflexão remete à distinção entre “objetividade e subjetividade”. A reflexão (*refleksion*), neste caso objetiva, opõe-se à relação subjetiva da paixão e do *pathos*. Kierkegaard utiliza a palavra “reflexão” para indicar um pensamento em exercício (movimento), em decorrência de seu interesse, particularmente pelo modo como esse pensamento deveria servir à existência, pois ele utiliza muito essa expressão, notadamente em contextos que esclarecem situações existenciais. Estando a existência ligada àquilo que é imediato, a reflexão compreende o sofrimento como um exercício do pensamento em sua relação com o *pathos* existencial.<sup>44</sup>

O sofrimento, como expressão essencial do *pathos* existencial, significa que se sofre verdadeiramente. A realidade do sofrimento é o *pathos* e, por realidade do sofrimento, entende-se que sua persistência é essencial à relação patética com uma felicidade eterna, de forma que o sofrimento não é fundamentalmente revogado ou que não o ultrapasse, o que seria um recuo obtido ao se transportar a cena da existência num meio imaginário.<sup>45</sup>

O sofrimento é real, pois sua revogação é o *pathos* existencial e, por real, entende-se que o sofrimento se dá verdadeiramente na vida, no cotidiano, por meio da ação, na relação do homem com sua própria existência. O *pathos* é a organização da existência, entendendo-se organização como “ação” organizadora no homem, uma jornada pessoal pela qual o existente deve passar. Neste sentido, o *pathos* se faz compreendido pelo homem quando ele se vê nesta relação; por conseguinte, esta relação é o correspondente entre a felicidade e a eternidade.

O *pathos* adequado, correspondente a uma beatitude eterna, é a transformação pela qual o existente altera tudo na sua existência, conforme este bem soberano. Para a possibilidade, a palavra é o *pathos* supremo; para a realidade, é a ação.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> INDEX. P. 30 – 31.

<sup>45</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum. aux Miettes philosophiques.** *Le pathétique.* Tel. Gallimard, 2008, p. 123-124. “La souffrance comme expression essentielle des pathos existencial signifie qu'il se souffre vraiment. Réalité de souffrance est pathos et, par réalité de souffrance, comprend que sa persistance est essentielle la relation pathétique avec un bonheur éternel, de forme que la souffrance fondamentalement n'est pas révoquée ou qu'il ne le dépasse pas, ce qui serait une potence obtenue se transporter la scène de l'existence dans un moyen imaginaire”.

<sup>46</sup> *Id. Ib.*, p. 329. Le pathos adéquat correspondant à une béatitude éternelle est la transformation par laquelle l'existant, change tout dans son existence conformément à ce souverain bien. Pour la possibilité, la parole est le pathos suprême, pour la réalité c'est l'action.

A felicidade eterna é o meio que o indivíduo tem para se relacionar com a sua existência que é real e, por isso, depende da felicidade eterna para corresponder-se com a realidade. Neste caso, a existência deve traduzir essa relação.

“Uma felicidade eterna traz-se num existente essencialmente à existência, ideal da realidade, e é referido-se a ela que deve corresponder o *pathos*”.<sup>47</sup>

Kierkegaard diz que o problema colocado “como uma felicidade eterna, fundado sobre um saber histórico”, era um problema existencial e, como tal, patético e dialético. Na obra “*Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*”, Kierkegaard divide o pensamento em duas partes, ao falar do sofrimento. Na primeira parte, foi tratada a parte patética, que concerne à relação com uma felicidade eterna. Em seguida, na segunda parte, ele passará a tratar da dialética, que é decisiva para a solução do problema.

A saber, a dialética é decisiva, na medida em que liga o patético para construir um *pathos* novo. Com isso, não de surgir novas categorias que esclarecem o *pathos* como um modo de existência. O *pathos* é o desenvolvimento temporal do homem, que se dá pelos estádios da própria existência, colocando o homem frente à possibilidade de ser.

## 2.1 O *PATHOS* DO SOFRIMENTO NOS ESTÁDIOS DA EXISTÊNCIA

O sofrimento é, antes de mais nada, uma condição humana. É uma tensão em meio à existência, uma busca de felicidade por meio do Absoluto, no limite da própria existência.

---

<sup>47</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques**. *Le pathétique*. Tel Gallimard, 2008, p. 327. “Une beatitude éternelle se rapporte chez un existant essentiellement à l’existence, à l’idéalité de la réalité, et c’est donc à elle que doit correspondre le pathos”.

O sofrimento é apresentado por Kierkegaard, nos diversos estádios<sup>48</sup> da existência, ora com a estética, ora com a ética, ora com o religioso. O que precisa ficar claro é que Kierkegaard não cria um sistema dos estádios; os saltos que são realizados dependem inteiramente do indivíduo e das suas possibilidades de escolha:

O indivíduo entra em relação com o mundo, consigo mesmo e com Deus. Esses três tipos de relação representam as três possibilidades fundamentais da existência, ou seja, as três bases, a partir das quais se erguem as infinitas possibilidades da existência. Explicando esses tipos de relação, Kierkegaard apresenta três estádios de existência, que se excluem uns aos outros e não podem, de maneira alguma, ser objeto de síntese, pois são “assistemáticos”.<sup>49</sup>

Fazer a síntese desses três estádios equivaleria a fazer o indivíduo concreto da existência desaparecer da espécie humana: o indivíduo concreto não pode entrar em contato, ao mesmo tempo, com os diferentes termos da relação, a não ser de maneira abstrata e especulativa<sup>50</sup>.

Em “*Ou...Ou...*”, encontramos uma primeira definição nos dois primeiros estádios, onde o próprio Kierkegaard questiona e responde as diferenças que há entre o estádio estético e o estádio ético:

Mas o que aquilo quer dizer, viver esteticamente e viver eticamente? O que é a estética num homem; o que é a ética num homem? Àquilo responderei: a estética num homem é o que o faz imediatamente o que ele é; a ética é

---

<sup>48</sup> A título de esclarecimento, ao falarmos dos estádios (ou estágios), Gouvêa nos traz o seguinte: A ideia de dividir a evolução histórica ou o desenvolvimento humano individual em estágios não começou com Kierkegaard, é claro, mas é uma característica muito comum da história da filosofia de Platão, passando por Agostinho, e até os idealistas. J. G. Fichte “dividiu a vida espiritual em cinco estágios de desenvolvimento, o individual, fazendo um paralelo e repetindo a história (...). Este tipo de esquema pode ser encontrado também em Schelling e Hegel, especialmente em “A Fenomenologia do Espírito”. Kierkegaard começou a pensar em estágios históricos durante sua fase hegeliana, por volta de 1837. Para ele, o primeiro estágio era representado pelas culturas orientais; o segundo, pelo paganismo; o terceiro, pelo romantismo; e o quarto estágio, pelo cristianismo (possivelmente segundo a interpretação de Hegel para o cristianismo). In: GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 255.

<sup>49</sup> GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 251.

<sup>50</sup> LE BLANC, C. **Kierkegaard**: figuras do saber. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 53.

aquela pela qual ele se torna o que vem a ser. Aquele que vive na estética, pela estética, e para a estética que se encontra nele, vive esteticamente.<sup>51</sup>

“Éticamente, o *pathos* supremo é aquele do interesse que se exprime, dizendo que transformo a minha existência, agindo segundo o objeto do meu interesse. Esteticamente, o *pathos* supremo é aquele do desinteresse”.<sup>52</sup>

A partir da preocupação com os estádios, buscaremos entender, entre eles, como o *pathos* encontra-se inserido, tanto nos estádios, como nos interestádios, na ironia e no humor.

## 2.2 O ESTÉTICO

No estético, encontramos uma caracterização de dois modos: o estético imediato e o estético reflexivo.

A expressão do primeiro é a música de Mozart, a única capaz de apreender a imediatidade do desejo. Para Kierkegaard, as figuras desta expressão do estágio imediato são, de modo especial, *Don Juan*, um indivíduo que tudo sacrifica pela busca incessante de prazer imediato, realizando seus desejos de maneira ardilosa. Junto a este, e especialmente, Don Giovanni, da ópera homônima. Outros são: *Papagemo (A Flauta Mágica)* e *Pagem (As Bodas de Fígaro)*.

Já o segundo, o reflexivo, não há a verdadeira preocupação consigo, é inerente a existência humana, o “esteta”, “cortado de si mesmo se isola a cada momento do tempo, para dele fazer uma totalidade intensiva que lhe serve de eternidade”<sup>53</sup>. Para o esteta, o sofrimento se relaciona de forma contingente à existência. Ainda que esse sofrer acidental possa persistir,

---

<sup>51</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ou Bien...Ou Bien... L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique**. Tel Gallimard, 2008, p. 418. “Mais, qu'est-ce que cela veut dire, vivre esthétiquement et vivre éthiquement? L'esthétique dans un homme, qu'est-ce que c'est, et l'éthique dans un homme? À cela je répondrai: l'esthétique dans un homme est ce par quoi il est immédiatement ce qu'il est; l'éthique est ce par quoi il devient ce qu'il dévient. Celui qui vit dans l'esthétique, par l'esthétique, et pour l'esthétique qui se trouve en lui, vit esthétiquement”.

<sup>52</sup> KIERKEGAARD, S. A. Textos selecionados por Ernani Reichmann, p. 233.

<sup>53</sup> FARAGO, F. **Comprender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 120.

a persistência do que se relaciona de modo contingente à existência não é a persistência essencial.

O esteta, que vive à margem de si mesmo, vive na “dor”, num sofrimento não reflexivo, imediato. O estágio estético está associado ao imediato, e não há aceitação consciente de um ideal. O esteta evita compromissos a todo custo, encarando-os como uma limitação. Ele vive para o momento, na busca sem descanso pelo imediato, mas ele nunca alcança a satisfação. Variedade, e não conexão, é o mais importante. A possibilidade de algo é mais importante de que a sua realização. Como ele vive para o agora, sua vida torna-se uma série de momentos desconexos, sem senso de continuidade:

Eu sou um esteta, um erótico, que tem conhecido a natureza do amor, a sua essência, que acredita no amor e o conhece profundamente, e que me reservo somente a opinião muito pessoal de que uma aventura galante apenas dura, quando muito, seis meses, e que tudo chegou ao fim quando se atingiram os últimos favores. Eu sei tudo isso, entretanto, sei também que o supremo prazer imaginável é o de ser amado, de ser amado acima de tudo. Introduzir-se como um sonho no espírito de uma jovem é uma arte, sair dela é uma obra-prima. Mas esta depende essencialmente daquela.<sup>54</sup>

O esteta sofre, melancolicamente, por não ter percebido o passado que passou, e o presente que passa, sendo o próprio esteta a existência presente de um passado. O esteta não vê a esperança da vida, pois esta tem um caráter injustificável, corroendo a existência por dentro e lhe dando um sentido de absurdo. “A esta negação da inquietude, que trivializa a existência, o espírito mais profundo opõe sua melancolia”<sup>55</sup>. O esteta é, assim, a não compreensão de si, este sofrimento não reflexivo. E isto é o que fere o homem, provoca a dor de quem quer permanecer nesta existência.

Existem três esferas de existência: a estética, a ética e a religiosa. A essas três esferas correspondem duas zonas-limite: a ironia é a zona-limite entre a estética e a ética; o humor, a zona-limite entre a ética e a religiosa.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Le Journal Du Séducteur**. Trad. de F. ET O. Prior ET M-H. Guinot. Paris: Éditions Gallimard, 1947, p. 231.

<sup>55</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 120.

<sup>56</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques**. Tel Gallimard, 2008, p. 418. “Existent trois sphères d'existence : l'esthétique, l'éthique et la religieuse. À celui-là trois sphères correspondent deux zones-limite : l'ironie est zona-limite entre l'esthétique et éthique ; l'humour, zona-limite entre l'éthique et la religieuse”

A vida estética é uma talhação para um salto dialético, caracterizado pela escolha de possibilidade.

### 2.2.1 O interestádio: a ironia

A ironia é a zona limite do estádio estético que confirma com o ético. Tratar da ironia é sempre um problema complicado<sup>57</sup>, pois a ironia<sup>58</sup> obriga o indivíduo a fazer a seguinte escolha:

(...) é essencial ao irônico jamais enunciar a ideia como tal, mas apenas sugeri-la, fugazmente, e tomar, com uma das mãos, o que é dado com a outra, e possuir a ideia como propriedade pessoal, onde a relação naturalmente se torna ainda mais excitante. E assim, então, desenvolveu silenciosamente no indivíduo a doença, que é tão irônica como todas as coisas que consomem, e que faz o indivíduo sentir-se no melhor estado, quando a sua dissolução está mais próxima. O irônico é aquele vampiro que suga o sangue do amante, dando-lhe uma sensação de frescor com o abanar de asas, acalentando-o até o sono chegar e atormentando-o com sonhos inquietos.<sup>59</sup>

Na ironia se mantém aberta a porta de toda possibilidade; ela compromete o homem com a sua existência.

De outra forma, a ironia é uma atitude, que relaciona tudo a uma importância relativa, além de ser, também, um meio de comunicação.<sup>60</sup>

Segundo Kierkegaard, ao falar da figura da linguagem irônica, temos o seguinte:

<sup>57</sup> ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. **Entre Sócrates e Cristo: ensaio sobre a ironia e amor em Kierkegaard**. EDIPUCRS, 2000, p. 19.

<sup>58</sup> “A tese de Kierkegaard a respeito da ironia parece ser mais diferenciada: ele rejeita a ironia romântica, por não ser suficientemente radical, e por não ter mais justificativa, a partir da revelação cristã, pois a realidade do irônico “é somente possibilidade”. Distingue a Socrátes, justificada, em seu tempo, e a moderna, pós-ficheteana: “A primeira forma é, naturalmente, aquela na qual a subjetividade, pela primeira vez, faz valer o seu direito na história universal”. ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. **Entre Sócrates e Cristo: ensaio sobre a ironia e amor em Kierkegaard**. EDIPUCRS, 2000, p. 27.

<sup>59</sup> KIERKEGAARD, S. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 51.

<sup>60</sup> “Ora, se a ironia é uma atitude diante da vida, é também uma forma de comunicação”. ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. **Entre Sócrates e Cristo: ensaio sobre a ironia e amor em Kierkegaard**. EDIPUCRS, 2000, p. 21.

A forma mais corrente de ironia consiste em dizermos, num tom sério, o que, contudo, não é pensado seriamente. A outra forma, em que a gente diz, em tom de brincadeira, algo que se pensa a sério, ocorre raramente.<sup>61</sup>

“O ironista é aquele que ressalta as particularidades da vida finita e as da vida infinita, mas que ainda não optou pela última, porque busca na vida finita os clarões fugidios do infinito: o infinito do desejo, o infinito da satisfação e assim por diante”<sup>62</sup>. A ironia aparece quando referimos, sem cessar, as particularidades do mundo finito à exigência ética infinita, deixando explodir a contradição.

A ironia é uma determinação de existência, e tem por conseguinte nada mais risível, apenas crer que é uma maneira de falar, ou quando o escritor considera-se feliz de exprimir-se, ironicamente, de vez em quando.<sup>63</sup>

O indivíduo ironista, segundo Kierkegaard, tem consciência de um “eu” real e ideal. A ironia é assim, um meio entre o estético e o ético.

### 2.3 O ÉTICO

Como procedente do estágio estético, a dimensão ética é a dimensão da própria liberdade, um espírito de seriedade; está integrada a uma vida equilibrada, regulada pela lei moral. A lei moral implica sofrimento, pois é novamente a escolha de si:

A pessoa ética tem seu centro em si mesma, não fora de si. Enquanto a pessoa estética esquece de si, a pessoa ética tenta esquecer tudo, exceto ela mesma. A pessoa ética escolhe a si mesma em seu valor eterno. No ético, a repetição torna-se uma possibilidade, já que se é ao universal e, continuamente, se torna atitude com pensamento no eterno. O esteta identifica a felicidade humana com prazer. O ético “identifica a felicidade humana como uma realização de uma tarefa obrigatória, tão essencialmente relacionada à personalidade, a ponto de ser imanente a ela, sendo nada mais nada menos que a realização do seu verdadeira e dado “eu”.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> KIERKEGAARD, S. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 216.

<sup>62</sup> LE BLANC, C. **Kierkegaard: figuras do saber**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 59.

<sup>63</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques**. Tel Gallimard, 2008, p. 418. “L’ironie est une détermination d’existence, et il n’y a donc rien plus risible que croire qu’elle est une façon de parler ou quand un écrivain s’estime heureux de s’exprimer ironiquement de temps à autre”.

<sup>64</sup> GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 260.

O ético é provocado por meio do salto com o compromisso de si. Diferente do estético, que goza do mundo, o ético é comprometido:

Em contraposição com uma concepção estética da vida, que tem por objeto o gozo, ouve-se falar, frequentemente, de uma concepção de vida que preconiza, como finalidade da vida, o cumprimento dos deveres. Com isso, pretende-se designar esta concepção ética da vida. Mas a expressão é muito imperfeita e quase se poderia dizer que foi inventada para não servir a ética. O certo é que, em nossos dias, a gente sempre se vê empregada, de tal maneira que é difícil não sorrir, quando, por exemplo, Scribe faz pronunciarem essa frase com uma seriedade grotesca, que contraste com o prazer e a alegria do gozo. O erro consiste em que o indivíduo é colocado numa relação externa com o dever. A ética é determinada como dever e o dever, por sua parte, como uma multiplicidade de proporções particulares. O indivíduo e o dever encontram-se, porém, um fora do outro. A vida cheia de deveres é, naturalmente, feia e aborrecida, e se a ética não tivesse uma união mais profunda com a personalidade, seria muito difícil mantê-la contra a estética. Reconheço que há muita gente que aceita essa vida. A causa, porém, não reside no dever, mas nos homens.<sup>65</sup>

E a vida ética é um reconhecimento existencial a partir da realidade. Da sua própria história:

O indivíduo do qual falamos descobre, atualmente, que o “si mesmo” que escolhe possui em si uma riqueza infinita, na medida em que tem uma história, (...) na qual reconhece a sua identidade com ele mesmo.<sup>66</sup>

Kierkegaard vê que esse é o momento da aceitação factual do “eu” histórico, sendo assim, um momento de auto-conhecimento, é uma escolha frente à liberdade, no sentido mais profundo e comprometido:

Mas o que é, por conseguinte, este eu mesmo? Se eu quisesse falar em um primeiro momento, designá-lo por uma primeira expressão, a minha resposta seria esta: este que é ao mesmo tempo o mais abstrato e o mais concreto – é a liberdade.<sup>67</sup>

“Na vida ética, o homem submete-se a uma forma, conformar-se ao universal; renuncia ao instante, renuncia a ser excepcional”<sup>68</sup>. As obrigações são impostas ao indivíduo da

<sup>65</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ou Bien...Ou Bien... L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique.** Tel Gallimard. 2008, p. 507.

<sup>66</sup> *Id. Ib.*, p. 534. “L'individu dont nous parlions découvre à présent que le soi-même qu'il choisit possède en lui une richesse infinie, dans la mesure où il a une histoire, une histoire dans laquelle il reconnaît son identité avec lui-même”.

<sup>67</sup> *Id. Ib.*, p. 506. “Mais qu'est-ce donc que ce moi-même? Se je voulais parler d'un premier instant, le désigner par une expression première, ma réponse serait celle-ci: c'est-ce qui est à la fois le plus abstrait et le plus concret – c'est la liberté”.

<sup>68</sup> LE BLANC, C. **Kierkegaard: figuras do saber.** São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 61.

vida ética, pois não há como fugir de si mesmo, uma vez que já foi feita a escolha. É uma escolha pela seriedade. Pelo comprometimento com o social.

### 2.3.1 O interestádio: humor

O humorista é aquele que, frente ao Absoluto e da sua condição humana de não consciência do estágio ético, ri frente aos seus erros e seu sofrimento. Essa posição intermediária do humor, faz com que ele tome uma posição a respeito de si na existência. O humor, segundo Kierkegaard, encontra-se no mais alto nível de cristianismo, pois está numa posição intermediária, entre o ético e o religioso.

A consciência (religiosa) da eternidade é sustentada pela tomada de consciência que o humor tem frente ao limite da condição humana e do encontro com a finitude; é o estágio em que os pseudônimos de Kierkegaard, *Frater Taciturnos* e *Johannes Climacus*, permanecem. Estes são incapazes de tomar uma solução. Kierkegaard diz que, por isso, mesmo que ele fosse realmente um observador, diante de tal espírito religioso, chegaria a conceber apenas uma suspeita de sua interioridade graças ao humor e, no que lhe concerne, ele sabe muito bem que “não é um espírito religioso”.<sup>69</sup>

Por isso, a vida deve ser elevada ao religioso, não permanecendo limitada ao humor. O espírito religioso interpõe entre ele e os homens uma muralha secreta, a fim de defender e de proteger a interioridade do sofrimento e de sua relação com Deus.

---

<sup>69</sup> KIERKEGAARD, S. A. *Ou Bien...Ou Bien... L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique*. Tel Gallimard. 2008, p. 507.

## 2.4 O RELIGIOSO: O SOFRIMENTO RELIGIOSO NO LIMITE DAS RELIGIOSIDADES

### “A” E “B”

É Climacus que fala no *post-scriptum*, de dois tipos de religiosidade, que ele chama de A e B. Eu acredito que o próprio filósofo não chamaria o primeiro tipo de verdadeira religião. A religiosidade A é a religiosidade do esteta, do ironista, do esteticista, e do humorista, que ainda não chegaram a uma verdadeira compreensão do que significa ser religioso, isto é, do que significa ser cristão<sup>70</sup>, e ser cristão implica, necessariamente, o sofrimento, o *pathos* religioso.

O sofrimento, *pathos*, parece pertencer somente à categoria religiosa, pois como vimos, o *pathos* existencial é a ação transformadora, “o *pathos* existencial é ação ou transformação da existência”<sup>71</sup>. Mas, como transformar essa ação transformadora em um *telos* Absoluto? Quando se aprofunda o *pathos* religioso, deve-se fugir do *pathos* estético, pois este último sempre se afasta da existência, não tendo consciência da sua ação, o que nos leva a entender que a religiosidade se dá na existência, por meio da ação, tendo o estágio religioso passado pelos anteriores, como observa Ricardo Gouveia:

A existência religiosa inclui a existência ética, é certo, tanto quanto inclui a existência estética, mas ela transcende estas categorias, e é precisamente por isso que ela pode abrangê-la, pois ao mesmo tempo ela as purifica, relativiza e destrona. “Prosseguindo de um estágio para outro estágio, os limites anteriores não são simplesmente deixados para trás, como degraus numa escada, mas são absorvidos e relativizados.”<sup>72</sup>

O *pathos* transita nos estágios, fazendo o estágio religioso intensificar ainda mais o *pathos*, e este, por sua vez, intensifica a existência.

(...) Quanto ao religioso, diz Climacos, é um requisito essencial que ele tenha passado pelo ético (...) se o religioso é na verdade o religioso, se ele submete a si mesmo à disciplina do ético e a preserva dentro de si mesmo, ele não

<sup>70</sup> GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 262.

<sup>71</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques. Le pathétique**. Tel. Gallimard, 2008, p. 362. “Le *pathos* existencial est action ou transformation de l’existence”.

<sup>72</sup> GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 262.

pode se esquecer que o *pathos* religioso não consiste em cantar, salmodiar e compor versos, mas em existir (...).<sup>73</sup>

O sofrimento é universal e acompanha o homem em todos os seus momentos. Coexiste com ele na resignação e, neste momento, nos comunicamos com a religiosidade “A”.

A religiosidade “A” pode levar alguém a uma percepção de Deus e ao reconhecimento que nossa relação com Deus deve ser mais importante do que qualquer outra coisa. Para alcançar este nível de consciência religiosa, exprime-se o que Kierkegaard chama de “resignação”<sup>74</sup>, um fenômeno notadamente ético-religioso, um morrer para o mundo, uma completa renúncia à realidade.

Resignar significa, para Kierkegaard, uma vontade de desistir do finito em prol do infinito<sup>75</sup>. Esse é o edificante da esfera da religiosidade “A”; é aquele da imanência, que consiste no aniquilamento do indivíduo, no colocar-se de lado para encontrar Deus, sendo Ele mesmo o seu obstáculo.

É com *Johannes de Silentio* que encontramos o exemplo da religiosidade “A”, mas é preciso entender que esta religiosidade não é, ainda, o verdadeiro estágio religioso, mesmo que seja pelo edificante, um meio compreensivo da existência, mas em nenhum momento pode chegar ao verdadeiro *pathos*.

O edificante da esfera religiosa “A” é aquela da imanência; ele consiste para o indivíduo, em se aniquilar, colocar-se de lado para encontrar a Deus, porque ele próprio é obstáculo. A estética resulta sempre de que o indivíduo imagine estar completamente à procura de Deus, que ele acaba por alcançar; na ilusão que o indivíduo sem dialética tem de apoderar-se de Deus como um objeto exterior. O edificante se reconhece, pois aqui, muito juntamente no negativo, no aniquilamento de si em que se encontra a relação com Deus, para aí soçobrar, padecendo o sofrimento, o padecer total e aí se fundar, porque Deus é o fundamento dele, com a condição que sejam afastados todos

<sup>73</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques**. *Le pathétique*. Tel. Gallimard, 2008, p. 362.

<sup>74</sup> Pretendemos abordar a resignação em nosso quinto capítulo, no qual descreveremos o cavalheiro da resignação, na obra *Temo e Tremor*.

<sup>75</sup> GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 266.

os obstáculos de ordem finita, a começar pelo próprio indivíduo na sua natureza finita e seus debates com Deus.<sup>76</sup>

A busca pela infinitude despoja o homem da imediatidade que lhe é conferida, iniciando a sua relação com o absoluto por meio da renúncia; o indivíduo é uma imediatidade à disposição, e a imediatidade não é a felicidade externa, porque quanto mais se é feliz, e a interioridade é favorecida, mais fica claro que tal condição é interior, propriamente no interior:

Porque mais se está feliz e favorecido exteriormente, quando o sofrimento, no entanto existe, mas ele, é claro que reside no interior, precisamente dentro; e mais, o religioso de primeira qualidade distingue-se da mistura do pastor.<sup>77</sup>

A opção pela vida religiosa comporta contradição, pois a contradição vem de fora. O homem do imediato é, por essência, feliz, e a concepção que a imediatidade se faz da vida é aquela da felicidade e, mesmo que queira buscar o Absoluto, é ainda uma tarefa ideal, pois trata-se de uma relação relativa na busca da felicidade:

Ora, o indivíduo real existe na imediatidade, e como absoluto, nos objetivos fins relativos. O indivíduo não começa, portanto. Requer o bem, por referir-se, por sua vez, de uma maneira absoluta ao *Telos* absoluto, e de uma maneira relativa aos objetivos relativos, porque estando na imediatidade, é precisamente colocado em sentido oposto; mas começa a exercer a relação absoluta pela renúncia.<sup>78</sup>

A infelicidade é uma espécie de estreita passagem sobre o caminho do homem do imediato: ele se encontra colocado aí, mas sua concepção da vida deve, por natureza, sempre

---

<sup>76</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques**. *Le pathétique*. Tel. Gallimard, 2008, p. 466. “L’édifiant dans la sphère du religieux A est immanent, il est l’anéantissement dans lequel l’individu s’élimine lui-même pour trouver Dieu, car l’anéantissement dans lequel l’individu s’élimine lui-même pour trouver Dieu, car l’individu lui-même est un obstacle à cela. Ici l’édifiant est donc tout à fait à juste titre reconnaissable au négatif, à l’anéantissement personnel de celui qui trouve en soi le rapport divin, qui, torturé par la souffrance, s’enfonce dans le rapport divin, qui se fonde en lui, parce que Dieu est au fond dès qu’on a déblayé tous les obstacles qui sont sur son chemin, c’est-à-dire toute chose finie, et, avant tout, l’individu lui-même dans sa finitude, dans ses prétentions à faire valoir ses droits vis-à-vis Dieu”.

<sup>77</sup> *Id. Ib.*, p. 369. “Car plus on est heureux et favorisé extérieurement, quand la souffrance existe néanmoins, plus il est clair que celle-ci réside à l’intérieur, justement à l’intérieur; et plus religieux de première qualité se distingue de la mixture du pasteur”.

<sup>78</sup> *Id. Ib.*, p. 362. “Or, l’individu réel est dans l’immédiateté et, en tant qu’absolu dans les buts relatifs. L’individu ne commence donc pas. Réacquiert le bien, par se rapporter à la fois d’une façon absolue au *TELOS* absolu et d’une façon relative aux buts relatifs, car, étant dans, l’immédiateté, précisément placé en sens inverse ; mais il commence à exercer le rapport absolu par le renoncement”.

lhe dizer que a infelicidade acabará, porque ela é uma hóspede estrangeira. Se ela não acaba, o homem desaparece; aí a imediatidade acaba e se encontra preparada uma passagem para uma outra inteligência da infelicidade, a do sofrimento, que não se aplica a tal ou qual infelicidade, mas essencialmente ao sofrimento.

Depois do triunfo da imediatidade ter sido triunfada, o indivíduo mantém a sua existência plena e, por isso, é novamente impedido de exprimir sua relação absoluta com o *telos* Absoluto. Neste caso, a diferença se dá por meio da ação religiosa, onde se reconhece o sofrimento:

É verdade que a ação precisamente poderia aparecer como o que há de mais oposto ao sofrimento e, de certo modo, parece bizarro dizer que a expressão essencial do *pathos* existencial (que é ação) é o sofrimento.<sup>79</sup>

O *pathos* existencial se relaciona ao fato de se existir, essencialmente, e a existência essencial é a interioridade. A ação da interioridade é o sofrer, porque o indivíduo é incapaz de se transformar e, então, apenas afeta a transformação e, é por isso que o sofrer é o agir supremo no foro interior.

O homem, como um todo na natureza, sofre e geme com dor angustiante, pois a sua existência é um todo concebível, além de ser uma relação direta com o Absoluto, uma determinação existencial, escolha de si por meio do outro e sabe que o outro não se limita a ser mais um.

O sofrimento do homem está próximo ao sofrimento do mundo da natureza. Ambos, porém, dão-se de forma diferente, pois o sofrimento do mundo da natureza dá-se de modo dialético. O que pretendemos não é comparar a natureza histórica dialética com a natureza do sofrimento humano, mas aproximá-la por suas definições, entendendo que a natureza não cria história, entende-se que o seu sofrimento é real, semelhante ao do homem.

A fim de enfatizar esse postulado, evocamos *Johhanes Climacus*:

---

<sup>79</sup> *Id. Ib.*, p. 363. “Il est vrai que l'action pourrait précisément apparaître comme ce qu'il y a de plus opposé à la souffrance, et, d'une certaine façon, cela semble bizarre de dire que l'expression essentielle du *pathos* existentiel (qui est action) est la souffrance”.

A dificuldade provém de que a natureza é abstrata demais para ser, rigorosamente falando, dialética em relação ao tempo. Esta é a imperfeição da natureza, não ter história em nenhum outro sentido, e sua perfeição está em conter, não obstante, uma alusão à história (ou seja: que ela deveio, o que é o passado; que ela existe, o que é o presente), enquanto que a perfeição da eternidade consiste em não ter história, e é a única coisa que existe e, contudo, absolutamente não possui história.<sup>80</sup>

Podemos dizer, assim, que o sofrimento é essencial tanto à natureza em si como à natureza humana, pois é algo tão profundo quanto a angústia, manifestando a interioridade do homem que vive em meio à natureza e esta, por ser dialética, o homem a supera pelo salto qualitativo do religioso que não se inclui na dialética “em relação ao tempo”.<sup>81</sup>

É em “*La Maladie a La Mort*” que encontramos o estágio religioso e onde podemos perceber que o sofrimento é intensificado.

Em certo sentido, por ser real e ser uma manifestação dos estádios da existência humana, o sofrimento (*pathos*), confunde-se com a dor ou com a melancolia. Porém, ambas possuem suas características, como iremos ver no item seguinte.

## 2.5 SOFRIMENTO É MELANCOLIA?

Em alguns momentos, o sofrimento parece se confundir com a melancolia, porém, tanto o sofrimento como a melancolia estão ligados à existência. O sofrimento é uma interioridade sempre aparente, pois “os homens sofrem enquanto existem”<sup>82</sup>. Poderíamos dizer, de certa maneira, que a distinção é aparente, pois sofrimento é condição para a existência e a melancolia é um meio para mascarar ou fantasiar a existência, tornando o sofrimento meramente estético, tirando de si a sua possibilidade de ser.

A primeira parte contém uma possibilidade de existência que não pode se realizar, uma melancolia que deve ser retificada e trabalhada eticamente. É

<sup>80</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacos**. Petrópolis: Vozes, p. 109-110.

<sup>81</sup> *Id. Ib.*, p. 110.

<sup>82</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques. Le pathétique**. Tel Gallimard, 2008, p. 136-137.

essencialmente melancolia, e tão profunda que, mesmo sendo doença de si mesma, ela se ocupa de uma maneira enganosa do sofrimento dos outros («silhuetas») e, além do mais, engana, pelo uso da máscara da alegria, da compreensão e da perversidade, mas essa enganação e a máscara são, ao mesmo tempo, sua força e sua impotência, sua força na fantasia e sua impotência a se realizar na existência. É uma existência de fantasia na paixão estética, portanto, uma existência paradoxal que se choca nos recifes do tempo; essa possibilidade de existência é, no seu máximo, desespero.<sup>83</sup>

Já o sofrimento, trata-se de uma verdade interior, pois encontra-se ainda no paradoxo, por pertencer ao âmago da existência.

O sofrimento e a melancolia se distinguem, pois na melancolia existe algo de inexplicável, enquanto quem tem sofrimento conhece sua causa. Quando conhecida, a melancolia deixa de existir, enquanto que o sofrimento do aflito não cessa, pelo fato de conhecer a causa da aflição. A melancolia é um pecado que representa todos os outros pecados; é o pecado de não querer profunda e sinceramente.<sup>84</sup>

Na intenção de distinguir sofrimento de melancolia, entendemos que o sofrimento não é meramente uma condição da vida humana, mas, o possível caminhar para relacionar-se consigo mesmo por meio do Absoluto, visando o infinito, não significando isto um refúgio, pois é a condição essencial para manifestação da existência humana, porque o sofrimento é uma vertigem na vida, como demonstração do limite da finitude humana, enquanto possibilidade.

O sofrimento causado pela melancolia tem, portanto, um caráter de profundidade que entra na interioridade a procura da autorrelação; é o desejo de encontrar os verdadeiros fundamentos da alma, onde se revela o ponto crítico da nossa condição humana.

Conforme observa Szilaisi, a essência da melancolia consiste em lutar contra as potências das trevas e a inércia do próprio coração. Cada prova que se passa, torna mais claro o que resta a atravessar, ficando, assim, extinta a

---

<sup>83</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir**. Tel. Gallimard, 2008. “*La première partie* contient une possibilité d'existence, qui ne peut pas se réaliser, une mélancolie qui doit être redressée et travaillée, éthiquement. C'est essentiellement de la mélancolie, et si profonde que, bien que maladie de soi-même, elle s'occupe d'une façon trompeuse des souffrances des autres («silhouettes») et, en outre, trompe, par le masque de la joie, de la compréhension et de la perversité, mais la tromperie et le masque sont à la fois sa force et son impuissance, sa force dans la fantaisie et son impuissance à se réaliser dans l'existence. C'est une existence de fantaisie dans la passion esthétique, donc une existence paradoxale et échouant sur le récif du temps; cette possibilité d'existence est, à son maximum, désespoir.

<sup>84</sup> KIERKEGAARD, Sören Aabye. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Trad. João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 123.

alegria do sucesso pela consideração do que ainda não se realizou. A incompletude é, assim, a condição existencial do melancólico.<sup>85</sup>

Ter consciência de seu sofrimento possibilita ao homem fugir da dispersão para entrar no recolhimento da essência, da constituição de si. Assim, a pulsão que se manifesta no seio do seu tormento é a da gênese do nascimento para si mesmo, indo além do marasmo da finitude. Se não existe nascimento sem sofrimento, isto é igualmente verdadeiro no que tange ao nascimento para si mesmo, na dimensão da interioridade. Não havendo, assim, outra identificação:

É por isso que a realidade do sofrimento não é idêntica com a verdade da sua expressão, ainda que aquele que sofre realmente exprima-se sempre sinceramente; mas aqui não é questão de expressão, porque o próprio discurso, pelo fato de a palavra constituir um plano mais abstrato que a existência, sempre um tanto é abreviado.<sup>86</sup>

Não está em questão, aqui, o sofrimento que pode afetar a vida de cada um: males físicos, lutos, fracassos etc. Tudo isto faz parte da natureza das coisas, daquilo que o homem, é. Esses sofrimentos aparecem na vida como acontecimentos. Por mais penosos que possam ser, não têm relação com o “eu” humano, no sentido amplo, considerado como essencial. Em compensação, o sofrimento essencialmente ligado à existência é, para Kierkegaard, o critério que possibilita saber se existimos, propriamente falando. Tal sofrimento é o indício de uma morte ao imediato de toda maneira exigida pelo fato da condição humana.

Do ponto de vista existencial, o sofrimento tem com efeito sua fonte na ambiguidade do homem e no fato de que sua vida é sua própria tarefa de unificação pessoal, e que só pode realizá-la em função do seu relacionamento com uma instância que Kierkegaard chama de “o poder eterno”. O sofrimento se funda sobre a tensão que provém da relação paradoxal entre

<sup>85</sup> PÉLICIER, Y. Kierkegaard, l'idéal et la passion. In: **Kierkegaard ou le DonJuanchrétien**, p. 62-63.

<sup>86</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques**. *Le pathétique*. Tel Gallimard, 2008, p. 373. “C’est pourquoi la réalité de la souffrance n’est pas identique avec la vérité de son expression, bien que celui qui souffre réellement s’exprime toujours sincèrement; mais ici il n’est pas question de l’expression, parce que le discours lui-même, du fait que la parole constitue un plan plus abstrait que l’existence, est toujours quelque peu abrégé”.

esta vida e a instância em questão, que a tradição chama de Deus, paradoxalmente como uma experiência com eterno.

Deve-se, com efeito, tirar o imediatismo para chegar à instância. E é nisto, precisamente, que consiste esse sofrimento. São situações vitais, nas quais se revela o ponto crítico da situação humana frente à melancolia. Por isso, se pode muito bem imaginar um homem perfeitamente ignorante desse sofrimento e até incapaz de conceber o que se acha em questão. Em contrapartida, encontram-se homens completamente conscientes de sua melancolia, mas incapazes de concebê-la como um sofrimento. Tal seria o caso de alguém que não fizesse a menor ideia de qualquer instância, fora das convenções humanas, interpondo-se como um terceiro elemento entre si e si mesmo, entre si mesmo e o outro. Sua vida se caracteriza por ser inteiramente determinada pela situação e pelas influências sofridas. Sem relacionamento com esta instância, refere tudo a si, mas não tem um “eu”, sua melancolia o distancia de sua interioridade. Não é um “eu”.

Kierkegaard, no entanto, chama atenção para o fato de que existem duas espécies de melancolia. A Boa melancolia é aquela que precede um parto do eterno; que se vê forçado a realizar-se; que convida a acolher em sua vida pessoal o infinito que pode encerrar. A Má melancolia é a que traduz o sentimento de estar perdido, por não haver realizado a tarefa que designada no tempo cuja irreversibilidade não perdoa as ocasiões malbaratadas. O homem pode, então, por desespero, abandonar a partida, renunciar a si mesmo, baixar os braços, confessar-se vencido.

Ora, o melancólico sofre uma dupla tentação: a de se perder no contato direto com a natureza e a vertigem dos sentidos e a tentação de se perder em Deus, sem lutar com Ele, uma luta obediente, assim como fez *Abraão*, para manter a distinção, a união sem confusão nem divisão, que é a especificidade absoluta do cristianismo.

### 2.5.1 Os opostos polares: a dimensão do “eu” constituída no sofrimento

A definição dos opostos polares encontra-se como corpo central da “*La Maladie a La Mort*”. Mesmo que tenhamos a intenção de falarmos mais propriamente desta obra no quinto capítulo, pretendemos, neste momento, entender de que maneira o “eu” constitui a sua dimensão humana, tendo em vista que o sofrimento se inclui nesta “autorrelação” que “se orienta sobre si mesma”. Sabemos que a definição do “eu” não é crucial somente a “*La Maladie a La Mort*”, ela é, também, a chave de toda a sua obra, por isso iremos nos ater ao que se refere ao nosso tema e à dimensão dos três estádios da existência.

O ser humano possui, assim, uma ambiguidade definindo a sua existência como um paradoxo; não é homem nem animal, ainda que seja de alguma maneira como ambos. Neste sentido, a ambiguidade do homem se dá pelo seu “eu”.

De maneira psicológica, o “eu” é analisado enquanto um estado de si, uma abstração da “autorrelação”, que pode ser constatada na personificação do desespero, onde o “eu” tem um sentimento imaginário de impessoalidade:

Uma vez que o sentimento tenha se tornado imaginário, o “eu” se volatiliza de mais em mais, até se tornar, no final, somente um tipo de sensibilidade impessoal, inumana, sem doravante um apego existencial abstrato, aquele, por exemplo, ligado à ideia de humanidade. Como o reumático que, dominado por suas sensações, fica à mercê do império dos ventos e das mudanças de ares etc., assim como o homem, do sentimento envolto no imaginário, se dirige sempre mais ao infinito, mas sem se tornar sempre mais ele mesmo, já que ele não cessa de se distanciar do seu eu.<sup>87</sup>

Com essa impropriedade aparente, parece que o “eu” é tratado, neste primeiro momento, como um foco de uma maneira imprópria, mas a autorrelação torna o “eu”

---

<sup>87</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir**. Tel. Gallimard, 2008, p. 377. “ Une fois donc le sentiment devenu imaginaire, le moi s'évapore de plus un plus, jusqu'en l'être à la fin qu'une sorte de sensibilité impersonnelle, inhumaine, sans désormais d'attache existence abstraite, celle par exemple de l'idée d'humanité. Comme le rhumatisant, que dominant ses sensations, tombe tellement sous l'empire des vents et du changement d'air, etc., de même l'homme, au sentiment englouti dans l'imaginaire, verse toujours plus dans l'infini, mais sans devenir toujours plus lui-même, puisqu'il ne cesse de s'éloigner de son moi”.

responsável pelo desespero enquanto ato, e qualifica-o éticamente, ao mesmo tempo como o desespero da infinitude.

A sentimentalidade volátil é o estado no qual o “eu” se encontra perdido. Essa capacidade infitizante imaginativa do “eu” é que afasta o homem do mundo do sofrimento, privando-o do compromisso de ser si mesmo. Já a mundaneidade, é caracterizada pelo “desespero do finito”, que torna a vida meramente como uma prudência, um conformismo.

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 seu nome divino, não ousa crer em si próprio e acha demasiado ousado sê-lo e muito mais simples e seguro assemelhar-se a outros, ser uma imitação servil, um número perdido no rebanho.<sup>88</sup>

O homem perdido na multidão não tem um si mesmo, trata-se da síntese não concretizada do homem com a masa e de um modo de vida desesperado e sofrido. Mas a dimensão de finito e infinito não se limita aos dois polos, encontra-se ampliada a essa relação com o próprio sofrimento.

## 2.6 O SOFRIMENTO E A RELAÇÃO ENTRE O FINITO E O INFINITO

Não poderemos falar de finito ou infinito sem falarmos no desespero, por isso, manteremos a atenção e o cuidado de perceber a importância da dialética na síntese do “eu”, que se encontra paradoxalmente ligados ao finito e ao infinito, até chegarmos a entender o sofrimento como manifestação do desespero humano.

Falaremos agora, de finito e infinito na “*La Maladie a La Mort*”, e iremos apresentar, mais à frente, o duplo movimento da fé em “*Temor e Tremor*”, onde, novamente, as categorias de finito e infinito reaparecem

---

<sup>88</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir**. Tel gallimard, 2008, p. 379. “À voir tant de foules autour de lui, à se mette sur les bras tant d'affaires humaines, en tâchant de saisir comment va le train du monde, ce désespéré-ce s'oublie lui-même, oublie son nom divin, n'ose croire en lui-même et trouve trop hardi de l'être divin, n'ose croire en lui-même, et trouve trop hardi de l'être et bien plus simple et sûr de ressembler aux autres, d'être une singerie, un numéro, confondu dans le troupeau.”

Kierkegaard descreve qual seria a relação entre a infinitude e a finitude do “eu” em termos que são necessários a uma síntese do “eu” querer ser si próprio, pois não ser ele próprio é desespero, que não foge da dialética.

O “eu” é a síntese consciente de infinito e de finito em relação com ele próprio, o que não se pode fazer senão contatando com Deus. Mas tornar-se si próprio é tornar-se concreto, coisa irrealizável no finito ou no infinito, visto o concreto em questão ser uma síntese.<sup>89</sup>

O sofrimento, esta vertigem em que o infinito se manifesta ao coração, revela que somos seres limitados, vivendo lado a lado com Deus. Ele só deixa captar o seu sentido verdadeiro a partir do espiritual, da dimensão espiritual religiosa.

Somente a união com o infinito, que cabe ao espírito procurar, pode curar a insatisfação da alma causada pelo finito, onde encontra-se o sofrimento. Eis porque a existência humana autêntica é escatológica: ela deve cruzar a fronteira (*finis*) do seu mundo, para se abrir ao além de sua finitude, e é na finitude que a existência humana deve conceber a sua melancolia.

É interessante observarmos que Kierkegaard está sempre declarando onde pretende chegar, pois com a finitude, temos o melancólico, enquanto que a infinitude é a expressão essencial do sofrimento. A partir daí, Kierkegaard pode, então, definir melhor o que vem a ser o estágio religioso, e as religiosidades A e B, onde se intensifica o *pathos* e se realiza o salto da fé, frente ao Absoluto. Ou seja, no estágio religioso, o *pathos* é intensificado, pois realiza-se o salto da fé frente ao Absoluto.

## 2.7 O SALTO QUALITATIVO DO RELIGIOSO POR MEIO DA FÉ

O salto da fé é também o *pathos* supremo, cujo interesse é com a própria existência que se encontra posta. Nesse momento, Kierkegaard é fiel a Lutero:

---

<sup>89</sup> LE BLANC, C. **Kierkegaard**: figuras do saber. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 22.

No luteranismo, o sofrimento sustenta uma doutrina (bastante severa) do humano: em um universo alterado pelo pecado original, ele aparece como condição necessária e como provação que é preciso superar. Mas a fé pode socorrer a alma, pode ajudá-la a vencer a provação do sofrimento: dando-lhe um sentido, a fé a salva do absurdo.<sup>90</sup>

O salto da fé é inexplicável, não há mediações que o esclareça. Com o uso do “Conceito de Angústia”, Kierkegaard procura mostrar que, seja em Adão ou em cada um de nós, o que há é uma angústia que nos aproxima de nossas próprias possibilidades. É a passagem do ético para o religioso, que encontra-se afastado do estético, onde não há mais a preocupação com os fins relativos. Trata-se, neste momento, de uma ética absoluta para com Deus, não sendo mais uma “ética relativa”. O paradoxo perde a instância intermediária, com efeito perde o geral. Neste sentido, encontra-se aí a fé, como incompreensível:

A fé é precedida de um movimento de infinito; é somente então que ela aparece, como onipotente, em virtude do absurdo. Posso compreendê-lo, sem por isso pretender possua a fé. Se ela não é outra coisa senão o que a filosofia diz, já Sócrates foi mais longe, enquanto que, no caso contrário, não a alcançou. Faz o movimento infinito do ponto de vista intelectual. A sua ignorância não é outra coisa senão a resignação infinita. Esta tarefa é já suficiente para as forças humanas, ainda hoje seja desdenhada; mas, antes de tudo, é necessário primeiro que o indivíduo se haja esgotado na infinitude, para chegar então ao ponto em que a fé pode surgir.<sup>91</sup>

O indivíduo encontra-se absolutamente comprometido com os fins relativos. Para que essa situação mude, o indivíduo deve primeiro transformar-se, e a mudança deve vir do eterno e divino, do mundo interior da fé como um modo de conhecimento do homem. Ele deve se submeter, passivamente, ao divino, para que o imperfeito nele possa ser arrancado.

O sofrimento surge da necessidade de uma reforma do indivíduo. Esta extirpação das próprias imperfeições incorre em sofrimento, que é a categoria central do estágio religioso. O crescimento espiritual implica na morte do velho “eu”, que é uma morte lenta e sofrida:

<sup>90</sup> LE BLANC, C. **Kierkegaard: figuras do saber**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 22.

<sup>91</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir**. Tel Gallimard, 2008, p. 380.

É, assim, a fé o caminho da morte do “eu”. Kierkegaard não ensina que todo sofrimento é religioso, mas toda vida religiosa envolve sofrimento, de forma que se o sofrimento é posto de lado, a vida religiosa também é abolida.<sup>92</sup>

Não há nenhum mecanismo progressivo que explique a desestabilização da síntese. A angústia descreve a caminhada até o abismo, onde o homem encontra-se debruçado, mas não pode explicar o salto em si. Por outro lado, a angústia é fundamental para esclarecer justamente que a desestabilização da síntese não está na natureza humana como tal, nem acontece por um processo necessário. A angústia é um meio que possibilita ao homem a transcendência de si mesmo e o sofrimento é esse apanágio que conduz o homem a essa afirmação.

O sofrimento parece pertencer à transcendência do homem “que busca a felicidade no absoluto”. É um daqueles momentos em que o homem está, em certo sentido, destinado a superar-se e é levado a fazê-lo de modo afirmativo. O sofrimento, enquanto resignação, nos é posto como um “salto qualitativo”. Antecedendo a angústia, sendo a medida da angústia, mas para isso, precisa ser intermediado pelo *pathos* e pela “paixão”.

---

<sup>92</sup> GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 263.

## CAPÍTULO 3: O SOFRIMENTO: PAIXÃO PELO PARADOXO DO ABSOLUTO

O sofrimento humano suscita paixão e esta se relaciona ao patético e ao dialético na vida humana. O patético está em primeiro lugar, pois, por meio dele, culmina a paixão pela felicidade eterna do homem em busca do Absoluto. Assim, tal como a falta é intensificada, o paradoxo da fé é, necessariamente, acompanhado de angústia e tribulações<sup>93</sup>; trata-se de uma característica da interioridade existencial

Assim se refere Kierkegaard:

Um problema existencial tem um duplo aspecto: o patético e o dialético. Assim, o problema aqui tratado exige a interioridade existencial para agarrar o patético, a paixão para agarrar o dialético, e a paixão intensa pelo qual devemos existir nesta questão.<sup>94</sup>

Pode-se dizer que o homem torna-se o caminho da afirmação de si, o sofrimento conduz à subjetividade por meio da paixão pelo *telos* Absoluto sem temer o paradoxo da fé. Porém, “a fé é a paixão perseverante da existência no tempo”<sup>95</sup>. Valls faz a seguinte observação:

Uma terceira possibilidade de se compreender a subjetividade é quando Climacus a define no interior da interioridade como verdade, e esta como paixão. A subjetividade se traduz como paradoxo. Segundo Kierkegaard: “o ápice da interioridade em um indivíduo é a paixão, à paixão corresponde a verdade como paradoxo; o fato de que a verdade se torna paradoxo é fundado precisamente na relação com o sujeito existente”. A paixão “é o máximo da subjetividade,” porém, a mais alta paixão do homem é a fé.<sup>96</sup>

A verdade como paradoxo é a paixão necessária para a subjetividade; isso acontece em diversos momentos da vida, de diversas maneiras, em dimensões diferentes, mas de uma forma ou de outra, o sofrimento parece ser, e é mesmo, inseparável da existência do homem,

<sup>93</sup> PAULA, M. G. de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard**: o escândalo e a loucura. Annablume: Fapesp, 2001, p.119.

<sup>94</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques. Le pathétique**. Tel Gallimard, 2008, p. 81-82.

<sup>95</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 173.

<sup>96</sup> ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 56.

pois a paixão o intermedia. Este intermédio – o sofrimento – indica em quais momentos o indivíduo passa a existir mediante a paixão. É um meio de comunicação com o paradoxo do Absoluto, que intensifica a existência do homem em um sofrimento apaixonado.

Existem duas maneiras pelas quais o existente pode estar fora da existência que não levam à mediação. Uma consiste em fazer a mediação de si mesmo, adquirindo a indiferença e a ataraxia do céptico. A outra consiste em existir na paixão; mas no momento da paixão, o indivíduo recebe uma impulsão que o leva precisamente a existir.<sup>97</sup>

Neste sentido existir é encontrar-se vinculado ao Absoluto, é uma condição necessária da qual não se pode escapar, pois a impulsão que leva o homem a existir o leva a saltar, a aceitar o sofrimento de forma absurda:

A entrada de Deus no tempo, na história, provocou o paradoxo, pois a razão não consegue reunir a ideia de um Deus eterno com a figura deste servo humilde. O princípio de identidade fracassa; sobra a opção salto da fé, renunciando, neste ponto, à inteligência. Ante o paradoxo, ante o “fato do Absoluto”, o contemporâneo, que se serve dos sentidos para reconhecer o fenômeno, não possui nenhum frente aos pósteros.<sup>98</sup>

A existência que é mediada pela paixão, não é uma existência vazia; a impulsão que leva o homem a existir não elimina o sofrimento, o faz compreender-se, já “salto da fé”, comunica um escândalo, como pontuamos o escândalo do Absoluto. Assim, o homem sofre por não compreender o paradoxo, já que oscila por estar frente ao abismo:

Mais uma vez, nos fala Johannes Climacus:

Consequentemente, porém, aqueles que se constroem sobre um paradoxo são, afinal, humanamente falando, edificantes sobre o abismo, e o conteúdo total das consequências, que só se transmite ao indivíduo sob a concordância de que elas ocorrem em virtude do paradoxo, é claro que não deve ser tomado como um bem estável, já que tudo é flutuante.<sup>99</sup>

Não obstante, o paradoxo intensifica no homem a sua existência, mesmo que seja absurdo, por ser a existência mediante a fé.

<sup>97</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques. Le pathétique.** Tel Gallimard, 2008, p. 25. “Existent deux manières par lesquelles l'existant peut être excepté de l'existence que ils ne prennent pas à la médiation. Un consiste à faire la médiation d'elle même, en acquérant l'indifférence est l'ataraxie du sceptique. À autre il consiste à exister dans la passion ; mais au moment de la passion, la personne reçoit une impulsão qui l'amène précisément à exister”.

<sup>98</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacos.** Petrópolis: Vozes, p. 16.

<sup>99</sup> *Id. Ib.*, p. 140.

Sendo o sofrimento parte integrante da existência, e estando no momento paradoxal da fé, o sofrimento é digno de respeito e, a seu modo, intimidada.

O homem, em seu sofrimento, permanece um mistério inteligível, porque o sofrimento é incomunicável e silencioso.

### 3.1 O SOFRIMENTO SILENCIOSO COMO PARADOXO DA COMUNICAÇÃO INDIRETA: O SILÊNCIO DE ABRAÃO, SINÔNIMO PARADOXAL DA FÉ

É importante destacar, como ficou exposto acima, que Kierkegaard assinala, ainda, a existência de um terceiro estágio, a saber, a vida religiosa, apresentada na seção do livro “*Ou...Ou...*”, intitulada “*Ultimatum*”, onde, para o homem religioso, a vida é sofrimento. O estágio religioso, isto é, o momento onde o sofrimento é intensificado, implica uma devoção para com Deus, por meio do silêncio e da solidão.

A solidão<sup>100</sup> no sofrimento torna-se, por conseguinte, o centro das reflexões, a partir das quais o filósofo desenvolve o sentido da subjetividade e da existência. Apenas o sofrimento vivido continuamente força o homem a viver na solidão, que o conduz a descobrir o valor de sua individualidade, encontrando, enfim, a reconciliação com ele mesmo a partir da reconciliação absoluta com Deus. “Este pensamento que temos sempre vividamente frente a Deus, pára a dúvida e apazigua sua inquietude; ele encoraja e leva à ação”<sup>101</sup>, porque a ação silenciosa afirma que a comunicação deve ser indireta com o Outro, por meio do homem que a pratica.

---

<sup>100</sup> E este último desejo é decerto o melhor, porque a solidão sent-se quando se ouve os outros afastarem-se. No *Don Juan* a mais solitária das situações é a de Zerlina; Zeerlina não está só, antes *vai ficando* só; ouve-se o coro desaparecer, e, no progressivo desaparecimento desse som na distancia, a solidão torna-se audível, torna-se presente: vós Oito Caminhos, haveis simplesmente afastado de mim toda a gente, e haveis-me restituído somente os meus próprios pensamentos. KIERKEGAARD S.A. In *Vino Veritas*. Trad. José Miranda Justos. Antígona. 2005. p. 32.

<sup>101</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ou Bien Ou Bien**. *Ultimatum*. Tel gallimard, 2008, p. 606. “Cette pensée qu’à l’égard de Dieu nous avons toujours fort, arrête donc le doute et apaise son inquiétude; elle encourage et entraîne à l’action”.

Na sua dimensão subjetiva, como fato pessoal na existência, no íntimo do homem, o sofrimento parece ser algo quase inefável e incomunicável, pois é uma comunicação orante, não apenas tagarelices.

A comunicação orante, por meio da ação, não se limita apenas àquele que ouve, mas atinge a interioridade de quem fala; neste sentido, a oração silenciosa é a unificação da alma com a ação subjetiva e o Inteiramente Outro. Parafraseando-se Farago, pode se dizer o seguinte: “Assim, a inabitação de Deus no silêncio, a verdadeira oração se reduz a ‘ouvir’”. A verdadeira oração nada tem a ver com o requerimento ou com a reivindicação. O orante não é um mendigo. Fitando o mistério com os próprios olhos da sombra, faz-se receptivo ao eco da verdade, que vai abrindo caminho no próprio coração do silêncio. Vem a luz, então, iluminar os olhos da fé. Esta é a “Palavra” de Deus, para além dos sermões ou das tagarelices paroquiais, palavra silenciosa, interior, aquém das palavras, que dá o tom exato à palavra humana que venha falar em seu Nome e lhe confere o princípio de sua compreensão.

Kierkegaard não ignora que é necessário, também, mortificar essas palavras, sua imediatidade à qual se soma a inflação de uma repetição infundável, para alcançar o seu referente infrassimbólico, anterior a toda linguagem. É possível, então, no silêncio reencontrado, ouvir novamente o verbo inaudível aos surdos, ver a luz invisível para os cegos de nascença que não querem a cura de sua cegueira. Tudo se pode ouvir novamente. A miséria do espírito pode recuar, porque a fonte de vida comum a todos se deixa ouvir e tocar, quando tudo se cala. Somente estas núpcias do espírito com o silêncio de Deus permitem a cada pessoa nascer para sua mais profunda singularidade, para sua unicidade, longe do mimetismo do rebanho, que só produz artefatos de personalidade. O silêncio é reunião, unificação de si mesmo, sinal da síntese com gênese. “Se você verdadeiramente unificou sua alma, está no ‘silêncio’”. O silêncio permite pacificar as paixões muito perturbadoras, que deixam o coração febril. “ Cresce a tranquilidade à medida que cresce a sombra, à medida

que cresce o silêncio: poderosa fórmula mágica! De facto, que coisa será tão inebriante como a tranquilidade! Pois, por mais depressa que o bebedor leve a taça a boca, a sua embriaguez não cresce tão subitamente quanto a da tranquilidade que aumenta a cada segundo que passa! E que é o conteúdo da taça embreagante senão uma gota em comparação com o infindável oceano de silêncio do qual bebo! E o que é a infevescência do vinho senão miserável embuste em comparação com a fermentação do silêncio que ferve com vigor sempre maior!”<sup>102</sup> É a prece agônica que arranca do divertimento da contingência para enraizar no único necessário: a refontalização na origem que regenera as almas exangues ou agitadas.

A fé surge, assim, em Kierkegaard, como um combate solitário, a aventura da relação singular de si mesmo com Deus, que nenhum outro, a não ser nós mesmos, pode fazer em nosso lugar.<sup>103</sup>

Assim é o sofrimento de Abraão, em “Temor e Tremor”, onde Kierkegaard/*Johannes de Silentio* nos fala, na “Atmosfera”, da prova de Abraão. Nesse momento, o sofrimento é silencioso, pois trata-se do salto da fé, no limite entre o estádio ético e o estádio religioso, não permitindo, assim, um refúgio fora do sofrimento. É mais do que um mero calar-se, é uma comunicação da verdade, a verdade que Abraão descobre no silêncio da subida do Monte Moriija.

Abraão não pode falar, porque se trata de uma relação pessoal do indivíduo com o Inteiramente Outro. O sofrimento de Abraão é silencioso: “Permito-me, aqui, apresentar o relato da seguinte passagem da “*Atmosfera*” de *Temor e Tremor*”.

Raiava a manhã, Abraão ergueu-se, abraçou Sara, companheira da sua velhice, e Sara osculou a Isaac, que a livrou do escárnio e era seu orgulho e esperança para todas as gerações futuras. Andaram em silêncio. Abraão manteve o olhar obstinadamente fixo no chão até o dia quarto. Somente então ergueu os olhos e distinguindo no horizonte a montanha de Moriija, tornou a baixá-lo. Silenciosamente preparou o holocausto e atou Isaac; silenciosamente tirou a faca; foi então que enxergou o carneiro que Deus providenciaria. Sacrificou-o e tornou a casa... Deste dia em diante Abraão envelheceu; não conseguiu olvidar-se daquilo que Deus exigiu dele. Isaac foi crescendo, porém os olhos de Abraão tinham perdido o brilho; nunca mais voltou a ver alegria.

<sup>102</sup> KIERKEGAARD S.A. **In Vino Veritas**. Trad. José Miranda Justos. Antígona. 2005. p. 29.

<sup>103</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 116-117.

Quando o infante, já crescido, precisa ser desmamado, a mãe, com pudicícia, esconde o peito e o infante não tem mais mãe. Venturoso o filho que não perdeu a mãe de modo diverso!<sup>104</sup>

O silêncio de Abraão não é um silêncio qualquer, é o silêncio da escolha<sup>105</sup>, no limite entre o estágio ético e o estágio religioso. O que não se pode excluir neste silêncio é o sofrimento que se comunica pela escolha que Abraão tem que fazer, e isso implica uma certa medida de sofrimento, pois é singular, é uma escolha pela paixão, é interior ao homem, é uma escolha que Abraão faz enquanto caminha na solidão do monte Moriija.

### 3.2 SILÊNCIO: SOLIDÃO INTERIOR NÃO-HERMÉTICA

O sofrimento emerge como sinônimo de desespero interior, em certo momento hermético, um estado de solidão interior, mas que em seu princípio não é hermética, pois não se encontra no desespero demoníaco, como pontua Kierkegaard, em *“Temor e Tremor”*. O silêncio imposta-se na intensificação da possibilidade do indivíduo que escolhe por si, que faz a sua escolha e só comunica-se de maneira silenciosa, consigo mesmo. Exprime-se uma verdade interior, de angústia, de sofrimento ou de medo.

#### O DESESPERO SILENCIOSO

Já velho, Swift foi recolhido ao hospício que ele mesmo fundara em sua juventude. Ali, dizem, mantinha-se frequentemente em frente ao espelho, comprazendo-se com uma vaidade e uma volúpia de mulher, senão com os mesmos pensamentos. Olhava-se e dizia: “Pobre velho!”.

Era uma vez um pai e um filho. Um filho é como que um espelho em que o pai vê a si mesmo, e o pai é também um espelho, onde o filho vê como há de ser mais tarde. Contudo, só raramente olhavam assim um ao outro, pois a alegria de uma conversação animada encantava cada dia de seu convívio. Algumas vezes, entretanto, o pai interrompia-se, o rosto triste, e detinha-se diante do filho; observava-o e dizia: “Pobre criança, tu andas em um

<sup>104</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Temor e Tremor**. Humus, 2008 p. 8.

<sup>105</sup> Este tema da escolha de Abraão pode ser abordado em *“Temor e Tremor”*, no qual se reporta a avaliação ética da ação de Abraão.

desespero silencioso”. Isso jamais recebeu outra explicação, jamais foi examinada a sua verdade. E o pai acreditava ser culpado da melancolia de seu filho, e o filho acreditava ser a causa da tristeza de seu pai – mas nunca trocaram palavra a respeito.

Então, morreu o pai. E o filho viu muitas coisas; ouviu muitas coisas; ele viveu e conheceu muitas e diversas tentações; mas de uma só coisa ele carecia, uma só coisa o movia: era aquela frase e a voz de seu pai ao pronunciá-la.

E então, o filho também ficou velho; mas como o amor tudo descobre, assim também ele aprendeu, através de seu desejo nostálgico, não a arrancar alguma indicação ao silêncio da eternidade, mas a comparar sua voz com a de seu pai, até a semelhança não ser mais uma ilusão. Não se olhava, então, em um espelho, como o velho Swift, pois o espelho já não estava lá, mas na solidão consolava a si mesmo, escutando a voz de seu pai: “Pobre criança, vives em um desespero silencioso”. Pois o pai era o único que o tinha compreendido, e, no entanto, ele não sabia se o havia compreendido; e o pai era o único confidente que tivera; mas a confiança era tal, que permanecia a mesma, assim na vida como na morte.<sup>106</sup>

Esta condição silenciosa torna o sofrimento do homem incomunicável, pois não há linguagem e é uma comunicação indireta de uma interioridade ao Absoluto, a uma interioridade, como uma oração:

Orar, orar verdadeiramente é ficar silencioso, e no silêncio procurar primeiro o Reino de Deus. Guardar o silêncio diante de Deus é, essencialmente, ter o temor de Deus. Quando a oração é, na verdade, livre do tumulto interior ligado às ocupações do mundo, quando faz transpor suas fronteiras, é sinal de que “então, se faz silêncio.”<sup>107</sup>

O silêncio é autocentrado, autocrático, sinônimo de uma solidão que escapa à alçada do outro.

Por outro lado, muito frequentemente uma necessidade de solidão o invade, tão vital para ele como respirar ou dormir. Que ele tenha essa necessidade vital mais que as pessoas comuns, é uma mostra de uma natureza mais profunda. A necessidade de solidão é prova sempre em nós de espiritualidade e serve para medi-la. “Essa gente cercada por homens que não são, essa manada de inseparáveis” os provam eles, tão pouco que, como periquitos, morrem desde que se encontram sozinhos; como a criança que não dorme se a gente não cantar pra ela, eles precisam do suporte tranquilizador da sociabilidade para comer, beber, dormir, rezar, se apaixonar etc., mas nem na Antiguidade nem na Idade Média se negligenciava essa necessidade de solidão, respeitava-se o que ele exprimia. Nossa época, com sua indestrutível sociabilidade, treme diante da solidão, que só sabe (que ironia!) usá-la contra criminosos. É verdade que,

<sup>106</sup> ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: aforismos, novelas e discursos de Sören Kierkegaard. *Escritos*, 2004, p. 32-33.

<sup>107</sup> KIERKEGAARD, S. A. *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques. Le pathétique*. Tel Gallimard, 2008, p. 300.

atualmente, é um crime se consagrar ao espírito, portanto, não se espanta que os amantes da solidão sejam classificados como criminosos.<sup>108</sup>

Não obstante, a felicidade eterna é contemplada pelos amantes da solidão e o silêncio é o que conduz a esse encontro fora de si mesmo, contudo, está fora de si porque é uma condição necessária para aceitar o sofrimento.

Pelo sofrimento, o indivíduo revela-se num “outro” e, neste momento, cujo silêncio é religioso, Kierkegaard enfatiza a sua ambiguidade:

O silêncio é a armadilha do diabo; quanto mais ele é guardado, mais o diabo é terrível; porém, é ainda um estágio em que o indivíduo assume consciência de sua união com a divindade.<sup>109</sup>

Quanto mais profundo for o sofrimento pelo silêncio e pela solidão, maior será a distância que nos separa do mundo para um duplo esforço: sair de si, transcender-se como condição para regressar a si. O descentrar-se, saltar, retornar a si mesmo, mediado pelo silêncio e pela solidão, configura um salto que só o indivíduo, na constituição do seu “eu”, pode fazer.

Na realização do salto sou – não o mesmo, mas um outro enriquecido por este esforço de interiorização. O salto sucede a imanência do “eu”. Mas o “eu” tende a desesperar-se, chegando, como ficou dito acima, a um hermetismo, ao “*desespero demoníaco*”.

Neste sentido, temos de deixar claro o que vem a ser o hermetismo, para que este não seja confundido com o silêncio.

---

<sup>108</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir**. Tel Gallimard, 2008, p. 412. “Par contre, assez souvent un besoin de solitude le prend, aussi vital pour lui parfois que de respirer ou à d'autres fois de dormir. Qu'il ait ce besoin vital plus que le commun des gens, c'est un autre signe chez lui d'une nature plus profonde. Le besoin de solitude prouve toujours en nous de la spiritualité et sert à la mesurer. « Cette gent écervelée d'hommes qui n'en sont pas, ce troupeau d'inséparables » l'éprouvent eux, si peu que, comme des perruches, ils meurent dès qu'ils sont seuls; comme le petit enfant qui ne s'endort que si on lui chantonne, il leur faut le fredon rassurant de la sociabilité pour manger, boire, dormir, prier et tomber amoureux, etc. Mais ni l'Antiquité ni le Moyen Âge ne négligeaient ce besoin de solitude, on respectait ce qu'il exprime. Notre époque avec sa sempiternelle sociabilité tremble tant devant la solitude, qu'on ne sait (quelle épigramme!) s'en servir que contre les criminels. Il est vrai que, de nos jours, c'est un crime de s'adonner à l'esprit, rien donc que de régulier si nos gens, amants de la solitude, se classent avec les criminels ».

<sup>109</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Temor e tremor**. Humus, 2008, p. 81.

### 3.2.1 O hermetismo: desespero demoníaco

Kierkegaard compara o hermetismo a uma porta falsa, atrás da qual nada existe e está cuidadosamente fechada. É atrás dessa porta que o “eu” do desesperado se esconde e esse isolamento apresenta-se num duplo movimento: a recusa de ser si mesmo e o amor autodirecionado, tal como Kierkegaard/*Anti-Climacus* diz:

Esse desespero de um grau mais elevado que o anterior é daqueles que encontramos com menos frequência no mundo. Esta porta condenada, atrás da qual não havia nada mais que o Nada, é aqui uma verdadeira porta, mas outrora trancada, e, atrás dela, o eu, atento a ele mesmo, se ocupa e passa o tempo a negar de ser ele mesmo, fazendo pouco caso de se amar. É o que chamamos “hermetismo”, do qual vamos nos ocupar agora, este contrário do espontâneo puro, que ele despreza por fraqueza intelectual.<sup>110</sup>

Segundo Kierkegaard, o desesperado está tão fechado em si mesmo que mantém todos à distância de seu “eu”. Frequentemente, experimenta um desejo de estar só, que é uma necessidade vital, quase como respirar. Ele vive, no seu hermetismo, *horis successivis*, horas que, ainda que não sendo vividas para a eternidade, têm a ver com o eterno: ele se ocupa da relação do seu eu consigo mesmo. Mas, este homem não vai além disso, porque o seu desejo de solidão não deve ser considerado como signo de um espírito mais profundo, avesso à tagarelice, à companhia desses “tagarelas que nada têm de humano e só podem viver acompanhados”. O seu hermetismo é orgulho, o orgulho de desesperar da própria fraqueza. O desespero hermético conserva-se no distanciamento do homem com seu próprio “eu”.

Todo “eu”, ainda que seja pouco refletido, possui, entretanto, a ideia de se dominar. E nosso desesperado possui hermetismo suficiente para manter os importunos, isto é, todo mundo, à distância dos segredos de seu eu, sem perder o aspecto de um ser vivo.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir**. Tel Gallimard, 2008, p. 411. “Ce désespoir, d'un degré plus profond que le précédent, c'est de ceux qu'on rencontre moins souvent dans le monde. Cette porte condamnée, derrière laquelle il n'y avait que le néant, est ici une vraie porte, mais d'ailleurs verrouillée, et, derrière elle, le moi, comme attentif à lui-même, s'occupe et trompe le temps à refuser d'être lui-même, quoique Pétant assez pour s'aimer. C'est ce qu'on appelle *l'hermétisme*, dont nous allons nous occuper maintenant, ce contraire du spontané pur, qu'il méprise pour faiblesse intellectuelle ».

<sup>111</sup> *Id. Ib.*, p. 411-412. “Tout moi tant soit peu réfléchi, a cependant une idée de se dominer. Et notre désespéré a assez d'hermétisme alors pour tenir les importuns, c'est-à-dire tout le monde, à distance des secrets de son moi,

O hermetismo atinge o homem mais simples. Caso esse homem, por alguma revolução, não se ponha no caminho da fé, seu desespero, ou se eleva em potência até uma forma mais alta em que continua a ser hermetismo, ou se rompe, destruindo o disfarce exterior sob o qual este desesperado viveu incógnito. No primeiro caso, quando o desespero se condensa, transforma-se em desafio, e podemos ver a falsidade do desespero que se diz fraqueza; vê-se, com evidência, como é dialeticamente exato dizer que a primeira expressão do desafio é justamente o desespero a respeito de sua fraqueza. No segundo caso, ele se lançará na existência, distraído-se com grandes empreendimentos e se tornará um espírito inquieto em busca do esquecimento, ou buscará o esquecimento na sensualidade, talvez na libertinagem, para, em seu desespero, regressar à imediatidade, mas sempre com a consciência do “eu” que ele não quer ser.

Mas, se esse desesperado mantém seu hermetismo intacto, *omnibus numeris* absoluta, o perigo iminente é o suicídio. Ou seja, o de não aceitar o sofrimento. Se ele possuir um só confidente, experimentará tal alívio que haverá probabilidade de se evitar o suicídio. Mas, pode acontecer que a confiança dê lugar ao desespero e, então, lhe parecerá que teria sido melhor o silêncio:

Mas, lancemos um último olhar no fundo deste taciturno, não faz se não pisar em sua taciturnidade. Se ele a mantém intacta, *omnibus numeris* absoluta, o suicídio é seu primeiro risco. O comum dos homens não tem naturalmente a menor desconfiança do que um tal hermético pode suportar; eles ficariam estupefatos de o saber. Tanto isso é verdade que ele se arrisca ao suicídio, antes de tudo. Que ele diga a alguém o contrário, que ele se abra a uma pessoa, e é então nele, quase uma certeza, um tal relaxamento, um tal apaziguamento, que o suicídio deixa de ser a saída do hermetismo. Um confidente já, um só, é suficiente para abaixar em um tom o hermetismo absoluto. O suicídio tem chances, então, de ser evitado. Mas a própria confiança pode mesmo dar lugar ao desespero, hermético vê então, teria sido infinitamente melhor suportar a dor de se calar, do que tomar um confidente. Temos exemplos de herméticos levados justamente ao desespero

pelo fato de terem tido um. O suicídio pode, então, apesar de tudo, acontecer.<sup>112</sup>

O hermetismo levaria ao suicídio por não haver comunicação para o homem hermético; o seu sofrimento não pode ser comunicado, não há um confidente. Esse hermetismo é diferente de um poeta. Para um poeta, essa contradição dolorosa de um espírito demoníaco, incapaz tanto de ter um confidente quanto de passar sem ele, poderia expressar-se no tema do déspota demoníaco que mataria, sucessivamente, seus confidentes.

A revelação de seu segredo causaria angústia, já não seria o mesmo, e não haveria aprofundamento; a angústia estaria mascarada em suas revelações, seu sofrimento é agora visto, não mais sentido.

Toda a interiorização conduz ao aprofundamento e este só é possível porque o mundo nos angustia. Mas não são as ideias que permitem acender a esta interiorização, é o sofrimento.

Talvez nenhuma outra coisa exija ao mesmo tempo tanto como ele – na sua realidade subjetiva a ser tratada, meditada e concebida, dando ao problema uma forma explícita. É daí que a seu respeito se levantem questões de fundo e que para estas se procure uma resposta.

Assim, como é tratado de uma maneira subjetiva, o sofrimento humano, quando não comunicado, não é determinado por um tempo ou estágio de tempo, pois é inerente à temporalidade, “é a interioridade no homem”, não escapa a ele, é um refúgio poético.

O homem que não entende o seu sofrimento, mesmo que seja de maneira poética, que busca satisfação estética, descobre-se numa autorrealização efêmera. Nela, o indivíduo não

---

<sup>112</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir**. Tel Gallimard, 2008, p. 414 . “Mais jetons un dernier regard au fond de ce taciturne qui ne fait que piétiner dans sa taciturnité. S'il la maintient intacte, *omnibus numeris absoluta*, le suicide est son premier risque. Le commun des hommes n'a naturellement pas le moindre soupçon de ce qu'un tel hermétique peut endurer; ils seraient stupéfaits de l'apprendre. Tant il est vrai qu'il risque, avant tout, le suicide. Qu'il parle à quelqu'un au contraire, qu'il s'ouvre à un seul, et c'est alors en lui, presque à coup sur, une telle détente, un tel apaisement que le suicide cesse d'être l'issue de l'hermétisme. Un confident déjà, un seul, suffit pour abaisser d'un ton l'hermétisme absolu. Le suicide a des chances alors d'être évité. Mais la confiance même peut donner lieu au désespoir, l'hermétique trouve alors qu'il eût infiniment mieux fait d'endurer la douleur de se taire, que de prendre un confident. On a des exemples d'hermétiques poussés justement au désespoir pour en avoir eu un. Le suicide alors peut tout de même s'ensuivre”.

tem consciência de seu sofrimento, pois não o vivencia, ludibriado por uma felicidade imediata e poética que camufla o *pathos* do sofrimento.

De acordo com Le Blanc:

O indivíduo deve, portanto, tentar perseverar no sofrimento, a fim de se encontrar por meio dele e não fazer como o poeta que cria obras pelo sofrimento sem, todavia, assumir o dever de se compreender por meio dele. Sob esse ângulo, a obra do poeta é, precisamente, uma fuga diante do sofrimento.<sup>113</sup>

E, ainda, no *post-scriptum aux Miettes philosophiques*, encontramos o seguinte:

Que, por exemplo, o poeta não se deixa influenciar por sua própria produção poética, esta de acordo do ponto de vista estético; ou completamente indiferente, porque, esteticamente, a produção poética e a possibilidade são o plano mais elevado. Mas, eticamente, é ao contrário da mais extrema importância, porque eticamente, a vida do poeta é completamente indiferente, enquanto que sua própria existência deve ser o que há de mais importante para ele.<sup>114</sup>

O sofrimento humano pode ser explorado de modo mais amplo a partir da tragédia, pois não se prende ao hermetismo e, desde os gregos, e em certa medida até o nosso tempo, foi a forma objetiva de comunicar o sofrimento, e da maneira como ele se propagou no decorrer da história, tornando-a trágica, tendo em vista que o sofrimento ganha um sentido frio frente a ação humana.

<sup>113</sup> LE BLANC, C. **Kierkegaard: figuras do saber**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 22.

<sup>114</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques. Le pathétique**. Tel Gallimard, 2008, p. 329-330. “Que, par exemple, un poète ne se laisse pas influencer par sa propre production poétique est esthétiquement tout à fait dans l'ordre, ou tout à fait indifférent, car, esthétiquement, la production poétique et la possibilité sont le plan le plus haut. Mais, éthiquement, c'est au contraire de la plus extrême importance, car éthiquement l'œuvre du poète est complètement indifférente, tandis que sa propre existence doit lui être plus importante que tout.”

## CAPÍTULO 4: O SOFRIMENTO E O TRÁGICO

O pensamento de Kierkegaard assume diferentes estágios de existência, como seus fundamentos, e o trágico também se restringe a um desses estágios, a saber, o ético, que é preciso superar. A advertência que Kierkegaard faz refere-se ao trágico, encontrado nos estádios estético e ético. O que precisamos deixar claro é dizer que a partir dos dois estádios, o que permanece no trágico moderno e no trágico antigo são as heranças da melancolia e do *pathos*<sup>115</sup>, intinerantes ao destino do homem.

Encontra-se, ainda, uma advertência contra todo esforço exclusivo deste tipo para separar os dois trágicos, neste feito que os estéticos retornam sempre às definições estabelecidas por Aristóteles, e aderem às exigências que tinham para o trágico, considerando as suas definições como adequadas; deve ser uma advertência ainda mais impressionante que cada um não ateste, por outro lado, certa melancolia em constatar que, apesar das mudanças sofridas pelo modo, a ideia do trágico não varie como um todo, assim como chorar é sempre também natural ao homem.<sup>116</sup>

Não pretendemos, neste momento, nos aprofundar em tudo que o trágico pode representar, tanto para os antigos como no seu reflexo no mundo moderno, mas pretendemos ver, neste estudo de Kierkegaard sobre a tragédia, exemplificada na “Antígona”, a figura heróica de um equilíbrio que se mantém em pé de igualdade, a auto-afirmação do “eu” com seu sofrimento em absoluta liberdade. E temos, desta forma, como um meio para entender o

---

<sup>115</sup> Em Hegel, o destino é o que o homem é; é a sua própria vida, o seu próprio *pathos*, que lhe aparece como algo que se tornou estranho. “Pois o destino (...) é só a manifestação do que a individualidade é em si como determinidade interior originária” (HEGEL 8, p. 225). Tal unilateralidade do *pathos* constitui o fundamento das colisões trágicas. “Devido à sua efetividade, e em virtude do seu agir, a consciência ética deve reconhecer seu oposto como efetividade sua; deve reconhecer sua culpa: ‘Porque padecemos, reconhecemos ter errado’” (HEGEL 8, p. 325). Porque a punição que o homem recebe do destino é aquela da vida determinada, que oferece o caminho para a reconciliação; o destino é justamente o outro lado da sua ação; e ao reconhecer isso, ele pode restaurar a unidade, cessa de agir do modo pelo qual divide, e, portanto, cessa de chamar a si um destino alienado. Ao fazer isso, restaura a unidade da vida, supera totalmente a divisão causada pela transgressão.

<sup>116</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ou Bien ou Bien. Le reflet du tragique ancien sur l'ê moderne.** Gallimard, 2008, p. 109. “On trouve encore un avertissement contre tout effort exclusif de ce genre pour séparer les deux tragique dans ce fait que les esthéticiens reviennent toujours aux définitions établis par Aristote (109), adhèrent aux exigences qu'il avait pour le tragique et considère ses définitions comme adéquates; ce doit être un avertissement d'autant plus frappant chacun de nous n'est pas sans éprouver par ailleurs une certaine mélancolie à constater que malgré que malgré tous les changements subis par le mode, l'idée du tragique n'a pas varié dans son ensemble, de même que pleurer reste toujours aussi naturel à l'homme”.

trágico em seus dois momentos, como Kierkegaard o fazia. O próprio trágico pode ser representado na “Antígona”, de Kierkegaard.

A “Antígona”, de Kierkegaard, após a morte de seu pai, encontra-se de posse de um segredo que não pode partilhar com ninguém. Essa é a primeira característica, de acordo com Kierkegaard, de um trágico moderno. A culpa e o sofrimento encontram-se nestes dois momentos:

No que tange à luta trágica, uma diferença aparece evidente no trágico moderno, assim que ela se apropria do antigo, pois é somente assim que pode tratar-se atualmente. Pela sua piedade infantil, a Antígona grega tem seu lugar à culpa do pai, assim como na Antígona moderna; mas para a Antígona grega, a culpa e o sofrimento do pai são, na verdade, exteriores, fatos difíceis que não diminuem sua pena (*quod non volvit in pecclore*); e se ela sofre pessoalmente pela culpa de seu pai, por uma consequência natural, este sofrimento aparece de novo em toda sua facticidade externa.<sup>117</sup>

Poderíamos, aqui, nos ater a este segredo como uma reflexão de Kierkegaard, mas para nós, o que fica prudente entender, é que, com o segredo, há o sofrimento, e com isso, esse sofrimento é pensado nos dois momentos do trágico. Sob esta perspectiva, é que Kierkegaard escreve pensando nas relações características que existem entre o Trágico Moderno e o Trágico Antigo:

O objeto deste pequeno estudo não consiste tanto na relação entre a tragédia antiga e a tragédia moderna, senão em um ensaio para mostrar como as características do trágico antigo podem ser incorporadas no trágico moderno, de modo que o verdadeiro trágico se manifeste.<sup>118</sup>

O verdadeiro trágico é incorporado pelo sofrimento e pela angústia, mas qual a sua diferença?

---

<sup>117</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ou Bien ou Bien. Le reflet du tragique ancien sur le moderne**. Gallimard, 2008, p. 113. “En ce qui concerne la faute tragique, une différence apparaît facilement dans le tragique moderne lorsqu’il s’est approprié l’antique, car c’est seulement de cela qu’il peut s’agir actuellement Par sa piété enfantine l’Antigone grecque prend part à la faute du père, il en est de même de l’Antigone moderne; mais pour l’Antigone grecque la faute et la souffrance du père sont des faits extérieurs, des faits durs que sa peine n’ébranle pas (*quod non volvit in pecclore*) (137); et si elle souffre personnellement de la faute de son père par une conséquence naturelle, cette souffrance paraît à nouveau dans toute sa facticité extérieure”.

<sup>118</sup> *Id. Ib.*, p. 110. “L’objet de cette petite étude n’est pas tant le rapport du tragique antique et du tragique moderne, qu’un essai pour montrer comment les caractéristiques du tragique antique peuvent être incorporées dans le tragique moderne de façon que le vrai tragique s’y manifeste”.

Na seção intitulada “*Le Reflet du Tragique Ancien Sur le Tragique Moderne*”, do livro “*Ou... Ou...*” (1943), Kierkegaard toma a angústia como a definição moderna do trágico, dela destacando dois tipos de sofrimento: a pena trágica e a dor trágica.

A pena (*eleos*) mais evidenciada pela tragédia grega nos remete à determinação substancial do indivíduo por seu destino, ligando-o, objetivamente, a uma “falta” original, ou uma falta trágica, como a de Antígona, da tragédia grega, como nos diz Kierkegaard:

A verdadeira pena trágica exige, então, um elemento de culpa, a verdadeira dor trágica um elemento de inocência; a verdadeira pena quer o elemento da transparência, a verdadeira dor trágica um elemento de obscuridade. E assim, eu creio que posso esboçar, da melhor forma possível, a dialética, através da qual se encontram as definições de pena e de dor, e a definição que se encontra na ideia da falta trágica.<sup>119</sup>

Uma falta que não é subjetiva, que existe para além do próprio indivíduo como, por exemplo, na trilogia tebana de Sófocles, a pena que pesa sobre Antígona é a determinação do destino dos Labdácias. Kierkegaard, quando nos remete à trilogia tebana, testemunha o que vem a ser a sua própria vida e a condição do homem, representado no trágico moderno.

#### 4.1 O TRÁGICO MODERNO

O homem moderno é reflexivo e é necessário entender como se dá a sua ação frente ao geral sendo, desta vez, responsável por sua vida. “Ele pouco saberá destes palavrórios; sem mais, torna indivíduo o responsável por sua vida”<sup>120</sup>. Mas, em contrapartida, por perder-se no geral, vive de maneira irreflexiva, como na tragédia antiga.

---

<sup>119</sup> *Id. Ib.*, p. 118. “La vraie peine tragique exige donc un élément de faute, la vraie douleur tragique un élément d’innocence; la vraie peine veut l’élément de transparence, la vraie douleur tragique un élément d’obscurité. C’est ainsi, je crois, que je peux esquisser le mieux la dialectique par laquelle se touchent les définitions de peine et de douleur, et celle qui se trouve dans l’idée de la faute tragique”.

<sup>120</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ou Bien ou Bien. Le reflet du tragique ancien sur le moderne**. Gallimard, 2008, p. 113. “Il ne veut rien savoir de ces commérages; sans plus, il rend l’individu responsable de sa vie”.

Temos que entender, assim, a diferença que há entre a tragédia antiga e a tragédia moderna, assim como o reflexo do trágico antigo no moderno, a exemplo do que Kierkegaard nos adverte:

Por outro lado, não escapou, anteriormente à atenção de quem observa, que há uma diferença essencial entre a tragédia antiga e o trágico moderno, e já o público dos que lêem e vão ao teatro acredita estar em posse legítima desta observação, como de justa parte dos benefícios dos esforços dos conhecedores. Mas se alguém quisesse ver aí uma diferença absoluta e concordar com ela, primeiro insidiosa e seguidamente, talvez violentamente, entre o trágico antigo e o trágico moderno, o seu método não seria menos absurdo que o outro, porque fazendo isso se esqueceria que se apóia sobre o próprio trágico que, longe de querer separar, vincula pelo contrário o trágico antigo ao trágico e o moderno.<sup>121</sup>

Mas há uma peculiaridade consistente entre a época antiga e a nossa época, e essa peculiaridade consiste exatamente da melancolia e da angústia. A melancolia é o primeiro vestígio do *pathos* herdado, o de que vivemos em uma época de angústia:

Depois da Grécia, a nossa época tem uma particularidade que é a de ser mais melancólica e, conseqüentemente, mais desesperada. Assim, nossa época é suficientemente melancólica para não ignorar que existe algo que se denomina responsabilidade e que é importante.<sup>122</sup>

A responsabilidade adquirida na época moderna faz o homem tornar-se senhor de si mesmo, pois é uma particularidade do homem moderno, mas com a responsabilidade adquirida, engendra no homem a angústia.

Kierkegaard nos adverte que as interpretações da angústia, que os gregos consideravam como *pathos*, são características da tragédia moderna, ao passo que o trágico antigo insistia no fundamento objetivo do infortúnio.

---

<sup>121</sup> *Id. Ib.*, p. 109. “D’autre part, il n’a guère échappé à l’attention de qui observe qu’il y a une différence essentielle entre la tragédie ancienne et le tragique moderne, et déjà le public de ceux qui lisent et vont au théâtre croit être en possession légitime de cette observation comme de juste part des bénéfices des efforts des connaisseurs. Mais si quelqu’un voulait y voir une différence absolue et se dresser par elle, d’abord insidieusement et ensuite peut-être violemment, entre le tragique ancien et le tragique moderne, son procédé ne serait pas moins absurde que l’autre, car ce faisant il oublierait qu’il s’appuie sur le tragique lui-même qui, loin de vouloir les séparer, lie au contraire le tragique ancien au tragique moderne”.

<sup>122</sup> KIERKEGAARD, S. A. *Ou Bien ou Bien. Le reflet du tragique ancien sur le moderne*. Gallimard, 2008, p. 111. “Après de la Grèce, la nôtre a une particularité, c’est d’être plus mélancolique et, par conséquent, plus profondément désespérée. Ainsi notre époque est assez mélancolique pour ne pas ignorer qu’il existe quelque chose qui s’appelle responsabilité et qui a de l’importance”.

Ao tratarmos a tragédia de uma maneira teatral, podemos dizer, ainda, que outro princípio básico da tragédia é a identificação, *kátharsis*, cabendo aos atores provocar este sentimento nos espectadores, e estes, por sua vez, terão a oportunidade de expurgar seus problemas, suas ânsias.

A análise provisória de *kátharsis*, que nos oferece Aristoteles, é a seguinte: existe um certo tipo de música religiosa que provoca e desencadeia uma enorme excitação em pessoas impressionáveis, deixando-as, depois, apaziguadas e aliviadas, como se se tratasse de uma cura e expurgação. Aqueles, pois, que têm a tendência para a piedade, o medo e emoções semelhantes, têm necessidade de se submeter para o seu próprio bem ao mesmo tratamento, bem como todos os indivíduos, em graus variáveis. É uma das possíveis utilizações que o legislador prudente não deixará de ter em vista. E poderá mesmo admitir, com este fim em vista, certos gêneros ou estilos musicais que teria desaprovado noutras circunstâncias.<sup>123</sup>

Logo, o sentido do trágico está em representar certas aflições humanas, uma vez que o homem, por não ser um ser perfeito, erra, e ao errar, incide em *hybris* e, em consequência, cai na desmedida, a *hamartia*.

Para Kierkegaard, a tragédia trata da responsabilidade e da aceitação da culpabilidade e, partindo da existência de um paradoxo trágico da culpabilidade inocente, o filósofo afirma que a culpabilidade trágica é uma culpabilidade herdada do pecado original, da qual Antígona é a figura emblemática.

A importância do trágico pode ser comprovada pelo esboço de uma tragédia sobre Antígona em “*Ou...Ou...*”, na qual a versão tradicional da história de vida de Kierkegaard foi absorvida. A tragicidade de Kierkegaard era a mesma de sua Antígona. Ele tinha de fazer Régine infeliz, desmanchando o noivado, pois era a sua única esperança de fazê-la feliz. Kierkegaard interpretava seu próprio sofrimento a partir da imagem do sofrimento de Antígona, cujo sentido dialético está, precisamente, em que a libertação daquilo que traz a morte, acaba por causá-la. O espinho bíblico na carne tornou-se, para Kierkegaard, o emblema

---

<sup>123</sup> ALLAN, D. J. **A filosofia de Aristóteles**. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

trágico de sua vida; mais uma vez a pena trágica é herdada, não apenas pela infelicidade causada a Régine, mas pelo segredo paterno:

No que se refere à culpa trágica, uma diferença aparece claramente no trágico moderno, logo que este se apropria do antigo, pois é disso que se trata atualmente. Pela sua piedade infantil, a Antígona grega toma parte à culpa do pai, assim como na Antígona moderna; mas para a Antígona grega, a culpa e o sofrimento do pai são fatos externos, fatos difíceis que não suavizam sua pena (*quod non volvit in pectore*); e se ela sofre pessoalmente pela culpa de seu pai, por uma consequência natural, esse sofrimento aparece novamente em toda sua facticidade exterior. Para a nossa Antígona, as coisas são praticamente o oposto.<sup>124</sup>

Considerando ser Antígona a única que sabe a verdade acerca da situação incestuosa de seu pai, Kierkegaard afirma que este conhecimento engendra angústia na heroína trágica, punida pelos pecados paternos:

É bem como a nossa Antígona leva o seu segredo no seu coração, como uma flecha que a vida afundou sempre, cada vez mais profundamente, sem tirar-lhe a vida, porque enquanto se encontra no seu coração, Antígona pode viver, mas deve morrer no momento em que esta flecha será retirada. Arrancar-lhe o seu segredo é para chegar àquilo que a amante deve lutar, e no entanto, é ao mesmo tempo a sua morte certa.<sup>125</sup>

Na terceira parte da trilogia de Sófocles, encontramos a personagem Antígona, herdeira do trágico destino dos Labdácias, que se move em suas ações em função de um dever (*aidós*) que se coloca para além de qualquer lei dos homens. Trazendo consigo o peso de ser filha de Édipo e de Jocasta, o princípio que move a heroína trágica é sustentado pela herança de sua família. Diante da escuta das leis não escritas, que a obrigam a enterrar o corpo de seu irmão Polinices, Antígona descumpra as ordens do rei de Tebas, seu tio Creonte:

A casa de Labdakos é então o objeto da fúria dos deuses raivosos, Édipo matou a Esfinge, liberou Tebas, assassinou seu pai e casou com sua mãe, e

<sup>124</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ou Bien ou Bien**. Le reflet du tragique ancien sur l'ê moderne. Gallimard, 2008, p.125. "En ce qui concerne la faute tragique, une différence apparaît facilement dans le tragique moderne lorsqu'il s'est approprié l'antique, car c'est seulement de cela qu'il peut s'agir actuellement Par sa piété enfantine l'Antigone grecque prend part à la faute du père, il en est de même de l'Antigone moderne; mais pour l'Antigone grecque la faute et la souffrance du père sont des faits extérieurs, des faits durs que sa peine n'ébranle pas (*quod non volvit in pectore*) (137); et si elle souffre personnellement de la faute de son père par une conséquence naturelle, cette souffrance paraît à nouveau dans toute sa facticité extérieure. Pour notre Antigone il en va autrement".

<sup>125</sup> *Id. Ib.*, p. 128. "C'est ainsi que notre Antigone porte son secret dans son cœur, comme une flèche que la vie a enfoncée toujours de plus en plus profondément sans lui ôter la vie, car tant qu'elle se trouve dans son cœur Antigone peut vivre, mais elle doit mourir à l'instant où cette flèche sera enlevée. Lui ravir son secret, c'est pour arriver à cela que l'amant doit lutter, et pourtant c'est en même temps sa mort certaine ».

Antígona é fruto desse casamento. As coisas são assim na tragédia grega. Mas aqui, eu as mudei. Na minha casa tudo se passa exatamente assim, e portanto, tudo é diferente. Todos sabem que Édipo matou a esfinge e liberou Tebas; ele é honrado e admirado, e leva uma vida feliz com sua esposa Jocasta.<sup>126</sup>

Desta forma, como nos adverte Kierkegaard, a pena é de natureza ambígua: o indivíduo comete a falta, mas é inocente, pois sua falta lhe é ancestral. E a falta ancestral não provém de uma vontade que livremente teria escolhido o mal. A falta grega (*harmatia*) não é o pecado no sentido judaico-cristão, mas o erro decorrente da cega desmesura (*hybris*). Por conseguinte, a pena é o sofrimento decorrente objetivamente de um infortúnio exterior ao sujeito e, quanto maior é a inocência, mais profundos são a pena e o sofrimento.

Em oposição à pena, a dor trágica, mais característica das tragédias modernas, é correlativa à capacidade de interiorização, isto é, de realizar uma reflexão sobre o próprio ato de sofrer, que a pena trágica desconhece. Se a angústia é a definição moderna do trágico grego, é porque ela é uma reflexão e se distingue essencialmente da pena. Desta forma, para Kierkegaard, a angústia é o sentido pelo qual o ser se apropria da pena e a assimila; “*car l’angoisse est une réflexion et se distingue donc essentiellement de la peine*”<sup>127</sup>, pois a angústia é a via de passagem da pena à dor, através da memória.

A culpa trágica na Antígona se concentra sobre um ponto preciso: ela enterrou seu irmão apesar da proibição do rei. Se olharmos isto como um fato isolado, como um choque entre o amor, a piedade de uma irmã e uma interdição humana arbitrária, Antígona deixa de ser uma tragédia grega e seria, na verdade, um sujeito trágico moderno.<sup>128</sup>

De fato, a escolha de Antígona é uma escolha angustiante; não há como escapar da responsabilidade que ela implica a si mesma, a sua ação agora é uma ação reflexiva, o seu

<sup>126</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Ou Bien ou Bien. Le reflet du tragique ancien sur l’être moderne**. Gallimard, 2008, p. 120. “La maison de Labdakos est alors l’objet de la furie de deuses furieux, Édipo a tué à Esfinge, a libéré Tebas, il a assassiné son père et a marié avec sa mère, et Antígona est fruit de ce mariage. Les choses sont ainsi dans la tragédie grecque. Mais ici je les ai changés. À la ma maison tout se passe exactement ainsi, et donc tout est différent. Tous savent qu’Édipo a tué esfinge et a libéré Tebas ; il est honoré et admiré, et prend une vie heureuse avec sa femme Jocasta”.

<sup>127</sup> *Id. Ib.*

<sup>128</sup> *Id. Ib.* “La faute tragique dans *Antigone* se concentre sur un point précis: elle a enterre son frère malgré la défense du roi. Si on regarde cela comme un fait isolé, comme un choc entre l’amour, la piété d’une sœur et une interdiction humaine arbitraire, *Antigone* cesse d’être une tragédie grecque, et serait tout à fait un sujet tragique moderne”.

sofrimento já não é mais conceitual, mas como entendê-lo? Como sabê-lo pela razão, ou se existe uma razão de ser? Na tragédia moderna, a ação já não é mais dramática, pois tornou-se reflexiva, neste sentido, distanciou-se do trágico antigo.

## 4.2 O TRÁGICO ANTIGO

O trágico é o reflexo onde se colhe o *pathos* em direção ao sofrer excessivo, além da medida e além da conta dos pecados (*hamarthia* – erro, desvio...) cometidos. Na “mitologia trágica”, sabemos que o elemento dionisíaco, como o músico de Dionísio (Baco, para os romanos), está em contato profundo com uma dor e nostalgia com misto de êxtase, ao que deve assumir e também casar com o elemento apolíneo (deus Apolo). Nos próprios épicos apolíneos vemos a figura do herói trágico, que deve assumir o seu *pathos*, que é o contato com a divindade e natureza. Falamos, então, no *pathos* da tragédia e nos elementos épicos da tragédia, uma epopeia, uma aventura dolorosa do sujeito, mas também exploratória – da natureza e da natureza humana. Podemos vislumbrar a angústia altaneira de Édipo ao “resolver” o enigma da Esfinge, ou mesmo a esperteza de Odisseus (Ulisses), deglutindo os mistérios. Eis o “Herói”, neste modelo de individuação grega e que molda, também, o Ocidente. Ele faz a experiência do sofrer, do horror, do dionisíaco e do apolíneo, jogo entre caos e ordem. Estamos na dicotomia do “Drama”. Como o espectador que acompanha o advento do deus, do semideus e do herói na cena, ao que é tomado pelo *pathos*. O mito trágico tem o acontecimento épico e heróico como conteúdo, numa série de embates, e com a própria estranheza de si mesmo, na figura do assumir o seu destino, seus mistérios.

Kierkegaard observa que Aristóteles, ao analisar a tragédia grega, a entende como algo onde a coisa se oculta e, assim, o reconhecimento é um vestígio épico. O princípio deste vestígio épico é um fato, onde a ação dramática desaparece e de onde a tragédia retira sua

origem de mistério. O que ele deseja observar com essa análise é que em toda tragédia grega não há um fio condutor racional, ou seja, “a tragédia é cega”<sup>129</sup>, pois quem a realiza não a percebe como uma ação, daí o erro.

No Capítulo 13, da “Poética”, Aristóteles (1984) discute o caráter (*ethos*), ou seja, a natureza do herói trágico, e acaba por determinar a causa da tragicidade, que ele definiu como *hamartia*, um erro, uma falta.

Discute-se muito se a dimensão dessa *hamartia* seria moral, porém, observa-se a questão do próprio Édipo Rei (420 a.C.)<sup>130</sup>, de Sófocles, em que parece ficar claro que a *hamartia* é algo inconsciente, levando ao reconhecimento e à descoberta.

Fica entre esses casos extremos a situação intermediária: é aquela do homem que, sem se distinguir pela sua superioridade e sua justiça, não é, no entanto, nem mal nem pervertido, mas cai na infelicidade por causa de qualquer erro; é o caso do homem no ápice de seu renome e de sua prosperidade, tais como Édipo ou Thyeste, ou os conhecidos membros de famílias parecidas.<sup>131</sup>

No Capítulo 11, ainda, Aristóteles trata do *pathos*, que consiste de uma cena de grande sofrimento, uma ação destrutiva (*phthartiké*) ou dolorosa (*odynerá*). A atenção de Aristóteles concentra-se nos aspectos estruturais do drama. A matéria usada não são sentimentos humanos e ideias ou caracteres humanos.

O episódio é uma mudança de ação em uma direção oposta àquela que foi indicada e sempre, como dissemos, vai de acordo com o verossímil e o necessário. Assim, no Édipo, o mensageiro só acredita que irá agradar a ele e

---

<sup>129</sup> PAULA, M. G. de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard**: o escândalo e a loucura. Annablume: FAPESP, 2001, p.123-124.

<sup>130</sup> “Schelling, que, já nas cartas sobre o dogmatismo de 1795-1796, vê na tragédia, exemplificada por Édipo Rei, a figura heróica de um equilíbrio em que se mantém em pé de igualdade a potência ou a “superpotência” (*Uebermacht*) do mundo objetivo e a auto-afirmação do Eu em sua absoluta liberdade (*Selbstmacht*). Em suas preleções sobre a filosofia da arte (Iena, 1802-1803; Wüezburg, 1804-1805), Schelling ainda considerará a tragédia grega como forma suprema da arte (*Die höchste Erscheinung Kunst*) e verá no herói trágico (...) aquele que representa em sua pessoa o incondicionado, o absoluto (...), o símbolo do infinito, do que está além do sofrimento (*Leiden*). E somente – acrescenta Schelling – “no máximo do sofrimento que pode se revelar o princípio em que não há sofrimento algum, assim como nada se torna objetivo se não em seu oposto”. COURTINE; J. F. **A tragédia e o tempo da História**. Trad. de Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 144-145.

<sup>131</sup> ARISTÓTELES. **Art Rhétorique et Art Poétique**. Traduction Nouvelle avec Texte, Introduction et Notes par Jean Voilquin et Jean Capelle, p. 459.

livrá-lo da sua preocupação no que tange à sua morte, mas, ao partilhar isso com ele, produz justamente o efeito contrário.<sup>132</sup>

Ele afirma que a tragédia é imitação não de homens, mas de ação e de vida, e a vida consiste de ação. Para ele, a tragédia é imitação de uma ação que merece ser levada a sério. Chegando a esse ponto, Aristóteles apresenta uma definição de tragédia que serve de enquadramento para a discussão subsequente: com efeito, esta definição afirma que a tragédia é uma representação realizada por atores e não por um narrador, de uma razão humana séria, completa em si mesma e numa escala adequadamente grande, com um acompanhamento musical não contínuo, mas a intervalos, sendo a totalidade proferida num estilo “suavizado”.<sup>133</sup>

#### 4.3 O SOFRIMENTO NA ANTÍGONA DE SOFÓCLES

Antígona desobedece ao decreto do rei, por entender e acreditar que existem leis divinas, universais, que transcendem o poder de um soberano. Priorizando a ordem familiar, oferece ao seu irmão morto, as cerimônias fúnebres tradicionais. Por este motivo, é presa pelos soldados de Creonte e submetida a uma punição pelo próprio tio e rei de Tebas, ou seja, é condenada e enterrada em uma caverna, ainda viva. Hêmon, filho de Creonte e namorado de Antígona, tenta de todas as formas dissuadir o pai, de tal ato, alegando que, punindo Antígona, estaria contrariando a vontade do povo, e não há rei sem povo. Desesperado, não conseguindo convencer o rei a mudar de ideia e libertar sua noiva, vai ao encontro desta e, quando chega, encontra-a pendurada por um lençol. Hemon suicida-se em frente ao túmulo de

---

<sup>132</sup> *Id. Ib.*, p. 453-454. “La péripétie est un changement de l'action dans une direction contraire à celui qui a été indiqué et toujours, comme nous l'avons dit, en conformité avec le vraisemblable et le nécessaire. 2. Ainsi dans *Œdipe* 29 le messager qui n'arrive croire qu'il va faire plaisir à Œdipe et le délivrer de son inquiétude au sujet de sa mort, mais en se faisant connaître il produit l'effet contraire”

<sup>133</sup> ALLAN, D. J. **A filosofia de Aristóteles**. Lisboa: Editorial Presença, 1983, p. 177.

Antígona, diante do próprio pai, que nesse momento, percebe que é tarde demais para mudar os fatos.

Antígona age em defesa da identidade, do sagrado da intimidade. Age por necessidade. O seu sofrimento, ao ver o corpo exposto de Polinice, assume proporções gigantescas. Está exposta a face íntima da dor, em praça pública. O *oikós* foi violado, sua intimidade escancarada pela decisão do poderoso, que argumenta a legitimidade de seu ato, respaldado na determinação regulativa dos tebanos, porém, o luto de Antígona é um absoluto, sem dialeticidade, diferentemente do sofrimento que está imobilizado em si mesmo, e sua dimensão compacta impede outras compreensões, como as leis da *polis*. Nesse momento, Antígona não sabe lidar com as contradições e se insurge contra os interditos, pois a dor da perda do irmão é a plenitude da dor de uma identidade exposta.

Ouçamos Antígona, no seu diálogo com Ismênia:

(...) Pois não ditou Creonte que se desse a honra da sepultura a um de nossos dois irmãos, enquanto a nega ao outro? Dizem que mandou proporcionar justos funerais a Etéocles, com a intenção de assegurar-lhe no além-túmulo a reverência da legião dos mortos; dizem, também, que proclamou a todos os tebanos a interdição de sepultarem, ou sequer chorarem o desventurado Polinices: sem uma lágrima, o cadáver insepulto irá deliciar as aves carniceiras que hão de banquetear-se no feliz achado. Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte a mim e a ti (melhor dizendo: a mim somente); vê-lo-ás aparecer dentro de pouco tempo, a fim de alardear o edito claramente a quem ainda o desconhece. Ele não dá pouca importância ao caso: impõe aos transgressores a pena de apedrejamento até a morte, perante o povo todo. Agora, sabes disso e muito breve irás tu mesma demonstrar se és bem-nascida ou filha indigna de pais pobres.<sup>134</sup>

Ao optar pelo culto aos deuses, e não pela obediência aos humanos, Antígona ocupará, aparentemente, o lugar dos excluídos entre os cidadãos de Tebas. Sua desventura a deixa isolada até mesmo na relação fraterna com Ismênia, a outra filha de Édipo, que se perturba entre as determinações do público e do privado, e hesita ante tais esferas.

---

<sup>134</sup> SÓFOCLES. **A trilogia tebana:** Édipo Rei; Édipo em Colono; Antígona. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 202.

Antígona se reflete no trágico moderno, como nos pontuou Kierkegaard. A sua angústia é a de querer ter a responsabilidade de querer ser a si mesma; permanecendo oculta em seu segredo.

A Antígona moderna é do homem frente sua responsabilidade, que em momentos tenta fugir, não encara sua autorrelação por medo de sofrer, mas de qualquer maneira, busca se constituir, mesmo que sua angústia lhe traga sofrimentos.

## CAPÍTULO 5: A ANGÚSTIA ENGENDRA SOFRIMENTO

A angústia (*angst*) começa a fazer parte do vocabulário filosófico, como tema principal, em 1844, quando da publicação do livro de Kierkegaard, “*O Conceito de Angústia*”, no qual o dogma do pecado<sup>135</sup> original permitiu ao filósofo pensar o enigma da realidade da angústia e, mais precisamente, a relação do sujeito com a angústia, a partir da noção de culpabilidade e de inocência. “A angústia é esse intermediário entre a inocência que se perde e um salto que se precede”<sup>136</sup>, e como observamos, no segundo Capítulo, o salto procede por meio do sofrimento, mediante a angústia, onde o projeto principal é a construção do “eu”.

Esse projeto indeterminado da construção do “eu”, do qual o sofrimento é parte constituinte, colocado diante do abismo da possibilidade, causa um mal-estar que se manifesta como angústia, entendendo a existência como possibilidade, pois a existência individual é a angústia da qual o homem não pode desfazer-se:

A angústia é, portanto, o lugar onde o si mesmo começa a advir, experiência cuja tonalidade afetiva é absolutamente única, dado que, diferentemente do receio ou do medo, a angústia não tem objeto, não é de forma alguma intencional, privada que é de toda referência. Ela é o *pathos*, em cujo seio o indivíduo começa a chegar à consciência de si mesmo.<sup>137</sup>

O “*Conceito de Angústia*”, traz como subtítulo a seguinte observação: “simples reflexão psicológica, orientada para o problema dogmático do pecado original”. A especificidade do “*Conceito de Angústia*” consiste em situar a pesquisa psicológica frente a outros tipos de pesquisas, formulando o problema estudado em termos de psicologia e antropologia. A psicologia se distingue da dogmática, mas também da lógica e da ética. Isso

---

<sup>135</sup> “Para Agostinho, toda humanidade é afetada pelo pecado, em consequência da queda. A mente humana tornou-se obscurecida e enfraquecida pelo pecado. Ele fez com que se tornasse impossível para o pecador pensar com clareza e, especialmente, compreender verdades e ideias espirituais mais elevadas. Do mesmo modo, como já vimos, a verdade humana foi enfraquecida (mas não eliminada) pelo pecado. Para Agostinho, o simples fato de sermos pecadores significa que estamos seriamente enfermos, a ponto de não poder diagnosticar corretamente nossa enfermidade e muito menos curá-la”. MCGRATH, E. AR. **Teologia: sistemática, história e filosofia. Uma Introdução à Teologia Cristã.** Shedd Publicações, 2005, p. 508-509.

<sup>136</sup> RICOEUR, P. **Leituras 2: a região dos filósofos.** São Paulo: Loyola, 1996, p. 17.

<sup>137</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard.** Petrópolis: Vozes, 2006, p. 118.

para dizer que Kierkegaard não escreve um tratado de Psicologia no sentido estrito do termo. Não por acaso, coloca-se aqui uma “deliberação anti-hegeliana: salto, surgimento, evento opondo-se à mediação, síntese, reconciliação e, por essa razão, rompe-se a mistura equívoca da ética e da lógica”.<sup>138</sup>

A situação do homem no mundo é a de estar condenado a dar seus primeiros passos, relacionando-se ao movimento do “dever” como possibilidade, rumo à liberdade, a partir de seus atos. Então, o homem descobre-se angustiado e, voltando os olhos sobre si mesmo, encontra-se com uma realidade desigual, entre o querer e o poder.

Digamos, antes, que a interdição é a “palavra” — a “palavra enigmática” — que cristaliza a angústia: o interdito inquieta Adão porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O nada se torna “possibilidade de ‘poder’; é essa possibilidade que ele ama e da qual foge”.<sup>139</sup>

A possibilidade de poder culmina no desespero e no reconhecimento do mal. O homem está no mal e a angústia é o sentimento que corresponde à sua situação.

Que dizer da própria angústia? É o nascimento do espírito, desse espírito que a Bíblia chama de discernimento do bem e do mal, mas o espírito aí ainda está sonhando, pois não há mais inocência, não há ainda o bem e o mal. Então, com que sonha o espírito? Com o nada. Esse nada gera a angústia.

Temos, assim, que concordar com Kierkegaard/*Vigilius Haufnienses*:

A angústia é uma determinação do espírito sonhador e, a este título, tem lugar na psicologia. A vigília instaura a distinção entre mim mesmo e o outro-em-mim; o sono suspende-a, o sonho sugere-a como um vago nada. A realidade do espírito mostra-se sempre como uma figura que tenta a sua possibilidade, mas desaparece quando mal o queremos captar. Mas não pode, enquanto apenas se mostrar. Raras vezes, se vê tratado em psicologia o conceito de angústia e, assim, não quero deixar de vincar a completa diferença entre esse e outros conceitos semelhantes, como o de temor, que sempre reenviam para algo de preciso, ao passo que a angústia é a realidade da liberdade como puro possível. Por isso, não a encontramos no animal, cuja natureza carece, justamente, de determinação espiritual.<sup>140</sup>

<sup>138</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 118.

<sup>139</sup> RICOEUR, P. **Leituras 2: a região dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 18.

<sup>140</sup> KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 58.

A angústia é, assim, a possibilidade de liberdade, e isso se dá por uma reflexão sobre o ser humano que, por ser uma realidade dialética, se contrapõe a partir de seus elementos: corpo e alma, cuja sua síntese é o espírito. Apesar de sua possível relação, ambos se fazem como uma realidade ambígua. Prevendo-se como síntese de alma e corpo, o espírito constituiu a especificidade humana em poder eleger e eleger-se, pois ele – o espírito – é a essência humana. Sendo assim, o homem não pode renunciar a ele, isto é, não pode deixar de ser possibilidade de liberdade, podendo dizer que o homem se descobre angustiado, pois cabe a ele tender à liberdade da possibilidade. Assim, a angústia torna-se uma categoria humana. Afirma-se, ainda, que a liberdade é uma ambivalência, e é por isso que o homem é homem.

Se pensarmos sob a perspectiva do mal, vemos que este não poderia ser engendrado antes da existência da angústia, pois o mal é posterior à angústia e a angústia é anterior ao pecado, portanto, a angústia precede o pecado, “a angústia não é a causa do pecado, mas a sua pressuposição antropológica”.

## 5.1 COM O PECADO SURGE O SOFRIMENTO

O pecado é hereditário, e cada vez que o homem peca, ele dá o salto e se angustia, porque percebe que o pecado individual é um salto, mas o indivíduo, além de ser ele mesmo, é a espécie. Não havia mal no indivíduo, e realizar o mal, não é aceitá-lo em sua própria condição; é simplesmente realizá-lo. Encontra-se o homem em um “não saber que”! Seu estado é o de inocência (o espírito está sonhando no homem); ele é ignorância, não no sentido de brutalidade animal, pois sua ignorância é relativa ao nada e, abrindo-se sobre o nada, a angústia leva o homem a escolher.

“O nada engendra a angústia” e, frente ao nada, leva o homem ao pecado. “A inocência é, ao mesmo tempo, angústia; este é o seu profundo mistério”. Assim, a inocência

só pode ser perdida pelo salto qualitativo do indivíduo que, do ponto de vista dogmático, herdou o pecado como um modo de existência (Adão pecou) e, sem esse pecado, o homem não pode fazer o salto.

Quando falamos em pecado, não há possibilidade em falar no homem, pois o pecado é a condição que o indivíduo tem para constituir-se; é o dogma cujo seu mistério não se esclarece. Foi com o pecado que Adão padeceu em sofrimentos e ganhou a angústia da liberdade. Sem o pecado, Adão não saberia o que é o sofrimento. Pelo sofrimento de Adão, constituído a partir do dogma do pecado, Adão encontra-se frente à liberdade do “poder ser”, encontra-se amparado pela angústia; já conhece o pecado. Vejamos isso nas palavras do nosso autor:

Ao tentar explicar estes acontecimentos, nenhuma ciência pode fazê-lo. É a psicologia, no entanto, que mais se encerra ao interpretar a última fase aproximativa, isto é, a aparição a si própria da liberdade na angústia do possível, ou se preferir, no nada do possível, ou ainda, no nada da angústia. Se o objetivo da angústia for uma coisa qualquer, não haverá salto, mas uma transição quantitativa. O indivíduo, após Adão, pode muito bem possuir qualquer coisa, mas relativamente a Adão e até algo mais ou algo menos relativamente aos outros homens, que nem por isso, a vontade essencial deixa de ser esta: o objeto da angústia é sempre um nada. Se o seu objeto é qualquer coisa tal que, encarada sob um ângulo essencial, o da liberdade, tenha uma significação, já não haverá salto, volto a dizer, mas uma transição quantitativa que transforma todos os conceitos. Mesmo quando eu afirmo que em cada indivíduo, antes do salto, a sensualidade se põe como pecabilidade, a verdade é que não se põe essencialmente, porque, então, o indivíduo ainda não a pôs nem compreendeu assim; mesmo quando eu afirmo que no indivíduo procriado há algo mais de sensualidade, a verdade é que, do ponto de vista do salto, se trata de um mais irrelevante.<sup>141</sup>

A angústia é a vertigem da liberdade concedida pela própria angústia e pelo sofrimento que se delineiam como caminho da culpabilidade. Assim como o espírito querendo atuar encontra-se ante a necessidade de enfrentar infinitas possibilidades, de tal maneira é o encontro da angústia com o próprio abismo, isto é, uma vertigem que se perfaz nos olhos de quem o vê, como nele mesmo.

De acordo com Kierkegaard/*Vigilius Haufnienses*:

---

<sup>141</sup> KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 107.

Pode-se comparar a angústia à vertigem. Quando o olhar mergulha num abismo, há uma vertigem, que tanto nos vem do olhar como do abismo, pois que nos seria impossível de encarar. Tal é a angústia, vertigem da liberdade, que nasce quando, ao querer o espírito instituir a síntese, a liberdade mergulha o olhar no abismo das suas possibilidades e se agarra à finitude para não cair.<sup>142</sup>

A soma de possibilidades ante o abismo é um infinito abismal e esse abismo é possibilidade do conhecer, “comer do fruto proibido”. Como a liberdade nos coloca frente à possibilidade do infinito, que como vimos é o sofrimento intensificado no religioso e, o homem depara-se como ser finito, em seu sofrimento existencial de todo o infinito, deve eleger o finito e o concreto.

A liberdade elege a angústia, e a vertigem o abismo da finitude. Compreender e aceitar o finito como escolha diante da possibilidade do infinito é, portanto, a culpabilidade, e esta é uma categoria ontológica e uma necessidade de eleição dada ao homem, que vive o sofrimento no finito.

A infinitude do possível se faz presente quando o homem, com a possibilidade de eleger se faz eleito, aceito como finitude de eleito, vendo-se como angustiado, porém, eleito. Sabendo que a liberdade é responsabilidade do indivíduo como possibilidade, fica menos obscuro entender que a angústia leva o homem a escolher e é categoria da sua essência, tornando-se, assim, inevitável não sê-la.

A consciência será um novo elemento introduzido na obra de Kierkegaard. Como não sendo possível a síntese concreta do indivíduo, falamos, então, da síntese rompida do próprio “eu” do homem. A falta de síntese corresponde à ausência de consciência de pecado, pois, tendo Kierkegaard colocado a consciência como um novo caminho de pesquisa, a forma como era visto o pecado também se modifica, a angústia aparece, então, como sendo posterior ao pecado, não mais como anterior.

---

<sup>142</sup> KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 92.

Ressalta-se que cada uma das formas culturais de gradação de consciência do angustiado pode ser explorada de maneira mais ampla, o que nos compete dizer, também, de maneira sintética, que: “em cada estágio é dada a possibilidade e, conseqüentemente, a angústia. E neste sentido, a angústia engendra o sofrimento, pois o sofrimento é posterior ao pecado. Adão pecou, logo Adão sofreu, mas o seu sofrimento foi o sofrimento da escolha, da qual não poderia escapar.

A angústia, que é posterior ao pecado, mostra que existe sob diversas formas culturais, citando, também, “os graus que diz em respeito a maneira pela qual o homem se relaciona à angústia, seja ela consciente ou inconsciente”. O objeto pelo qual o homem se angustia é a angústia diante do mal ou do bem, assim, é o demoníaco.<sup>143</sup>

O indivíduo está em pecado e a sua angústia é a angústia do Mal. Vista de cima, esta formação situa-se no Bem, e é por isso que há uma angústia do Mal. A outra formação é o demoníaco. O indivíduo está no Mal e tem angústia do Bem. Se a escravidão do pecado é uma relação forçada com o Mal, o demoníaco apresenta-se com uma relação involuntária com o Bem.<sup>144</sup>

Conforme o exposto, pode ser oportuno dizer, segundo Kierkegaard, o pecado é necessário para o salto qualitativo. O homem, por sua natureza pecaminosa, posto que lhe é dado escolher, vive na inquietude. A angústia é o sofrimento que ocorre diante da possibilidade, caracterizando a situação de liberdade – o homem que é livre, é livre para o pecado. Ela surge em face do real estabelecido e do futuro. Tanto o pecado quanto a liberdade não se dão a partir de nenhuma premissa: a liberdade é infinita e provém do nada, enquanto o pecado não ocorre num processo contínuo como necessidade, mas em salto e como possibilidade.

A palavra é de Kierkegaard/*Vigilius Haufnienses*:

O homem é formado pela angústia, é formado pela possibilidade e só aquele que a possibilidade forma está formado na sua intimidade. Por isso, a

<sup>143</sup> Cf. capítulo 4. “Vigilius Haufnienses denomina o demoníaco de ‘angústia do bem’, de ‘não-liberdade’, de ‘hermetismo’, ‘revelação involuntária’, ‘subtaneidade’ (o repentino), ‘vazio’, ‘monótono’, ‘aborrecimento’. Todos esses caracteres, a bem da verdade, estão relacionados, a fim de que se possa entender os significados que o demoníaco possui”.

<sup>144</sup> KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 164.

possibilidade é a mais árdua das categorias. É verdade que se ouve dizer o contrário, que o possível é fácil e muito árduo à realidade.<sup>145</sup>

Em relação ao seu objeto, Kierkegaard afirma que a angústia é algo sem objeto assinalado ou designado, algo que escapa à localização e à determinação. Assim, não é uma simples metáfora que, após uma crise de angústia, o sujeito declare que não há “nada”. Este “nada” revela que a angústia não pertence ao regime comum da experiência, e situando-se para além de toda objetividade: ela não é nada de determinado, mas este nada não é vazio de conteúdo: (...) como a relação da angústia com seu objeto é algo que não é nada – em linguagem usual diz-se, com efeito, exatamente: angustiar-se de nada.

A angústia não é um afeto ordinário. Se ela é subjetiva, como todo sentimento, é por colocar radicalmente em questão a própria subjetividade. Quer seja definida como sofrimento do nada ou da liberdade, ela é, sempre, a revelação da própria subjetividade.<sup>146</sup>

A angústia ocupa um lugar fundamental na compreensão do homem em face de seu destino inexorável de mortal, a partir do caráter efêmero e contraditório de sua existência e a singularidade de sua condição: o infinito de suas possibilidades define o homem e, ao mesmo tempo em que a liberdade produz sua dignidade, ela revela o trágico e a angústia de sua existência:

A angústia é o possível da liberdade; somente esta angústia forma, pela fé, o homem, completamente dele devorando todas as finitudes, desnudando todas as decepções. (...) O homem formado pela angústia é pelo possível e somente aquele que forma o possível o é pela sua infinitude. É por isto que o possível é a mais dolorosa das categorias.<sup>147</sup>

O indivíduo encontra-se, assim, frente ao possível da liberdade; esse momento o provoca à fé, que só é possível com o desespero, que por sua vez leva o indivíduo a resignar-se, a entender o sofrimento como necessário para si.

<sup>145</sup> KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 212.

<sup>146</sup> Cournarie, L. **L'Existence**. Paris: Armand Colin, p. 124.

<sup>147</sup> *Id. Ib.*, p. 160.

## 5.2 O CAVALHEIRO DA RESIGNAÇÃO: UMA SÍNTESE DA ACEITAÇÃO ESPIRITUAL DO SOFRIMENTO

Em 1849, Kierkegaard publica o “*Traité du Désespoir*”<sup>148</sup>, no qual analisa o fenômeno do desespero humano, caracterizando-o como doença mortal que o sujeito experimenta diante da precariedade da vida e da escolha de si mesmo. Como doença mortal, o desespero nos remete à característica própria do homem, pois, como nos adverte Kierkegaard/*Anti-Climacus*: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade, em suma, uma síntese”<sup>149</sup>

E, é nesta obra que pretendemos concluir o nosso trabalho, pois aqui encontramos o cavaleiro da resignação como o signo último dos estádios da existência, a saber o religioso, onde o nosso cavaleiro faz o salto por meio da fé, em função do auxílio do Absolut, para assim afirmar a sua existência, sem negar o sofrimento:

E com efeito será tão verdadeiro como dizer: é evidente que o homem que sofre nada deseja tanto como o auxílio, contanto que alguém lhe possa dar...? Bem diferente é a realidade, se bem que a repugnância pelo socorro nem sempre tenha um acento desesperado. Habitualmente, o homem que sofre nada deseja tanto como ser auxiliado, mas duma certa maneira. Se o socorro é dado dentro da forma em que o deseja, de boa vontade o aceita.<sup>150</sup>

A necessidade do auxílio frente ao sofrimento do desesperado pode ser entendida como a dificuldade de relação consigo mesmo; é inegavelmente uma condição humana porque trata-se de uma relação imperativa, e é no desespero que se encontra concretamente a

---

<sup>148</sup> O Tratado do Desespero poderia ser estudado de maneira mais consistente, no entanto esta não é uma preocupação na nossa abordagem, mas poderemos dizer a termos de esclarecimento que: Climacus aborda as várias formas que o desespero pode assumir, sendo estabelecida de três maneiras para caracterizar o eu: a) O desespero em que não se tem consciência de não se ter um eu, ou desespero impropriamente dito; b) O desespero em que, de modo algum, o “eu” não quer ser ele próprio; c) O desespero em que o “eu” quer ser ele próprio a qualquer custo. A segunda e terceira são desespero. fraqueza e desespero desafio.

<sup>149</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l’angoisse Traité du désespoir**. Gallimard, 2008, p. 351. “L’homme est une synthèse d’infini et de fini, de temporel et d’éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse”.

<sup>150</sup> *Id. Ib.*, p. 419-420. “Et véritablement est-ce si vrai que cela de dire “ qu’il va de soi que l’homme que souffre, ne demande pas mieux qu’on l’aide, pourvu quequ’un le puisse...” ? Tout autre est la réalité, quoique la répugnance au secours n’ait pas toujours un accent aussi désespéré. Voici comme il en est. D’habitude l’homme qui souffre ne demande pas mieux qu’on l’aide. Mais de telle ou telle façon. Si l’aide est dans les formes qu’il désire, il l’accepterait volontiers”.

dificuldade dessa relação; essa dificuldade de relação consigo mesmo é bem retratada por Kierkegaard/*Anti-Climacus*:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas nesse caso o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mas, e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas o seu “voltar-se” sobre si própria o conhecimento que ela tem de si depois de estabelecida.<sup>151</sup>

No desespero, encontramos um caráter psicossomático, uma “síntese” espiritual entre alma e corpo e, com ela estabelecida, nos debruçamos sobre uma problemática. O homem, enfim, é incapaz de uma absoluta identidade unitária e inquestionável; o homem é uma síntese problemática.

Um ser que (ainda) não é, precisa tornar-se, e pode errar o caminho, perder-se e cair no desespero. Desesperar é duvidar de tudo, de si mesmo, de Deus e de todo o mundo. Diferente da falta de esperança, ausência de expectativas ou de saídas. Desespero é não acreditar em mais nada, por duvidar de tudo, inclusive de mim mesmo, do meu valor como pessoa, da minha dignidade ou, na dicção kierkegaardiana, do meu valor eterno<sup>152</sup>. O meu valor eterno só se estabelece com a síntese, que o desespero não me permite realizar.

Uma síntese que se concretiza como espírito que, por vez, se faz coincidir com o “eu”, que por sua definição contém modos de existência e nos desesperamos, ao mesmo tempo em que são unificados os demais elementos. O “eu” é uma síntese de elementos opostos que se relacionam entre si. Contudo, não é a unificação da síntese dos elementos que determinará o “eu”; neste momento o “eu” é passivo. “Mas quanto mais consciência há nesse ‘eu’ passivo, que sofre e quer desesperadamente ser ele próprio, tanto mais o desespero se condensa e tende para o demoníaco, eis a frequente origem”. Sem que haja uma realidade homogênea em que dilacera-se a separação das tensões dialéticas, pois no desespero da possibilidade teria a tensão, uma desarmonia:

<sup>151</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Miettes philosophiques, Le concept de l’angoisse Traité du désespoir**. Gallimard, 2008, p. 351. “L’homme est esprit. Mais qu’est-ce que l’esprit? C’est le moi. Mais alors, le moi? Le moi est un rapport se rapportant à lui – même, autrement dit il est dans le rapport l’orientation intérieure de ce rapport; le moi n’est pas le, rapport, mais le retour sur lui – même du rapport”.

<sup>152</sup> PAULA, M. G. de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. Annablume: FAPESP, 2001, p. 29.

A desarmonia que exprime o desespero não é uma simples desarmonia, é uma discordância de uma relação que se relaciona consigo mesmo e que tem que ser posta por outra coisa, de sorte que a discordância, existindo em si, se reflete, além disso, até o infinito na sua relação com seu autor. Tal é, em efeito, a fórmula que traduz o estudo do ‘eu’, uma vez que o desespero é estirpado inteiramente dele: o ‘eu’ que se relaciona consigo mesmo, orienta-se para si, querendo ser si próprio, aprofundar-se, através de sua própria transparência, até o poder que o criou.<sup>153</sup>

O querer tomar consciência de si seria, conseqüentemente, a relação da síntese consigo mesma, ou o realizar-se como espírito, donde surge a “*La Maladie a La Mort*”, posto que vai constatar-se a impossibilidade de realizar-se como síntese final. Assim é o ser desesperado do homem, uma “frustração do projeto existencial”<sup>154</sup>, o “eu” como uma síntese inacabada de elementos opostos.

Nesse último sentido, o desespero é, portanto, a “doença mortal”, esta torturante contradição, esta doença do ‘eu’ que consiste em morrer sem cessar, em morrer sem morrer, em morrer a morte. Porque morrer significa que tudo chegou ao fim, entretanto, morrer a morte significa viver a morte; e vivê-la um só instante é vivê-la para sempre. Se um homem morresse de desespero, como se morre de uma doença, o que há de eterno em si, seu ‘eu’ poderia morrer, como o corpo morre de doença. No entanto, isto é impossível! O morrer do desespero se transforma constantemente em um viver. Quem desespera não pode morrer; assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não consome a eternidade do ‘eu’, que é o seu próprio sustentáculo.<sup>155</sup>

O desespero é esta necessidade de não estar sempre em si, é esse refúgio no qual o ‘eu’ se esconde e, novamente, desespera-se por encontrar-se frente às possibilidades. Semelhante ao sofrimento, o desespero é uma condição necessária para o existente. Sofrimento de um desesperado é a sua própria morte, mas sofrer é ter a certeza de que se está vivo.

O sofrimento encontra-se na dialética do desespero, por isso, o desespero é constituído de relações e, são as relações que irão se fazer presentes em cada modo de ser do ‘eu’ desesperado: finito-infinito, necessidade-liberdade, temporal-eterno.

Conforme Kierkegaard/*Anti-Climacus*:

<sup>153</sup> KIERKEGAARD, S. A. *La Maladie a La Mort*. Paris: Éditions de L’orante, p. 172.

<sup>154</sup> PAULA, M. G. de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard*: o escândalo e a loucura. Annablume: Fapesp, 2001, p. 28.

<sup>155</sup> KIERKEGAARD, S. A. *La Maladie a La Mort*. Paris: Éditions de L’orante, p. 176.

O homem que desespera tem um motivo de desespero, é o que se pensa durante o momento, e só o momento; porque logo surge o verdadeiro desespero, o verdadeiro rosto do desespero. Desesperando numa coisa, o homem desesperava de si, e logo em seguida que a libertar-se do seu eu. Assim, quando ambicioso que diz ser César ou nada não consegue ser César, desespera. Mas isso tem outro sentido, é por não se ter tornado César que ele desespera, mas do que eu não deveio. Esse mesmo eu, que de outro modo teria feito a sua alegria – alegria, contudo, não menos desesperada – ei-lo agora, mas insuportável do que tudo. Ao olhar as coisas mais de perto, não é o fato de não se ter tornado César que é insuportável, mas o eu que não se tornou César, ou, antes, o que ele não suporta é não poder libertar-se do seu eu. Tê-lo-ia podido, tornado-se César, mas tal não sucedeu, e o nosso desesperado tem de se sujeitar. Na sua essência, o seu desespero não varia, pois não possui o seu eu, não é ele próprio, ele não se teria se tornado ele próprio, tornando-se César, é certo, mas ter-se-ia libertado do seu eu. É, portanto, superficial o dizer dum desesperado, como se fosse o seu castigo, que ele destrói o seu eu. Porque é justamente aquilo de que, para seu desespero, para seu suplício, ele é incapaz, visto que o desespero lançou fogo àquilo que nele é refratário, indestrutível: o eu.<sup>156</sup>

O desesperado busca dar sentido ao seu desespero, cujo sentido encontra-se em seu próprio “eu”, mesmo que seja por tempo desigual.

O mundo é um paradoxo composto de realidades desiguais, onde o homem experimenta a desesperação e a ânsia de infinitização, que se produz na sua existência, a qual sempre se mostra finita. Sobre a mesma perspectiva, encontra-se o desespero em relação à possibilidade-necessidade. No seio da existência real, faz-se o desespero como sendo impossível de exercer a liberdade em seu próprio seio. A liberdade é o dialético, e é no dialético que se intensifica o *pathos*, a síntese de necessidade e possibilidade que é o abismo onde o “eu” deve enfrentar-se.

O desespero não é apenas uma dialética outra que uma doença, mas até seus sintomas todos são dialéticos, e é por isso que o vulgo corre o risco de se enganar, quando considera alguém como sendo, ou não, um desesperado. Não o ser pode, com efeito, significar: que se é, ou ainda: que tendo-o sido, se está salvo dele. Estar confiado e calmo pode significar que o somos: esta calma, esta segurança podem ser desespero. A ausência do desespero não equivale à ausência dum mal; porque não estar doente não significa que o sejamos, mas não estar desesperado pode ser o próprio indício de que o somos. Nada, portanto, de idêntico a doença, na qual o mal-estar é a própria doença. Nenhuma analogia. Aqui o próprio mal-estar é dialético. Nunca o ter sentido, eis precisamente o desespero.<sup>157</sup>

<sup>156</sup> KIERKEGAARD, S. A. **La Maladie a La Mort**. Paris: Éditions de L’orange, p. 177.

<sup>157</sup> *Id. Ib.*, p. 182.

O desejo e o sofrimento apresentam-se como formas de desespero, e por ser este mal-estar dialético, o homem anseia pelo reflexo do seu “eu”, sem saber onde se encontra a sua verdadeira imagem, o seu verdadeiro “eu” não refletido. “É desta relação consigo próprio, tampouco como do seu eu, que o homem pode estar quite, o que não é, afinal, senão o mesmo fato, pois que o eu é a relação voltada sobre si própria”<sup>158</sup>. Não obstante, trata-se da decadência da relação que se orienta para si própria, na perspectiva de um desespero consciente.

O desespero consciente é o mais radical, quando o homem toma consciência do que realmente ele é. “Quanto mais consciência mais desespero”, mesmo que não o saiba, o homem é assim mesmo, inconsciente do não saber-se desesperado, o que torna mais perigoso ainda o seu desespero, pois não sabe como superá-lo. O homem, consciente de sua incompreensibilidade e fragilidade, não quer ser “si mesmo”, então, desespera em razão do que é, pois vislumbra seu “eu” dentro da sua vontade de querer ser distinto, buscando outro modo de ser que o absurdo da realidade não lhe permite atingir. O homem quer “ser si mesmo” e, então, desespera em razão do que não é, mas este querer ser si mesmo se rompe diante da impossibilidade, pois há de se reconhecer como finito que provocará no querer ser, o hermetismo diabólico, o desespero no próprio eu.

A existência do homem é uma derivação de angústia, desespero, pecado, mal e sofrimento que se fazem como qualidade de ser contingente; o homem é espírito e sua existência afirma-se pelo dado da libertação. Na realidade dialética da doença mortal, o sofrimento está estabelecido como um estado, não podendo ser compreendido se não for colocado sob o exercício de cada homem em busca da possibilidade da liberdade, por meio do “salto”. Com o salto, há a necessidade do desprendimento do mundo e, assim, faz o cavalheiro

---

<sup>158</sup> KIERKEGAARD, S. A. *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse Traité du désespoir*. Gallimard, 2008, p. 355.

da resignação infinita, diferente do cavaleiro da fé. Porém, em ambos, o sofrimento é necessário, por encontrar-se na realidade dialética.

Primeiro, Kierkegaard/*Johannes Climacus* apresenta a resignação e a fé infinita como possíveis respostas de pessoas que, como Abraão (ou como o próprio Kierkegaard em sua relação com Regina), é intimado a sacrificar o objeto de todas suas esperanças mundanas. O sacrifício implica uma melancolia, primeiro sinal de sofrimento frente ao sacrifício, que é tão profunda quanto a sua existência.

Como afirma Kierkegaard/*Johannes Climacus*:

Como aquele cavaleiro, tão falado nas lendas, que subitamente vê uma ave rara e teima em persegui-la, julgando-se, a princípio, prestes a atingi-la, mas a ave de novo se distancia até o cair da noite, o cavaleiro, longe de seus, perdido na solidão, já não sabe o caminho: assim é o possível do desejo. Em vez de reportar o possível da necessidade, o desejo persegue-o até perder o caminho de regresso a si próprio. Na melancolia, acontece o contrário, de maneira idêntica. O homem, possuído por um amor melancólico, empenha-se em perseguir um possível da sua angústia, que acaba por afastá-lo de si próprio e o faz morrer nessa angústia ou nessa mesma extremidade, na qual tanto receava perecer.<sup>159</sup>

O “cavaleiro da resignação infinita” realiza o sacrifício, mas depois não encontra prazer ou esperança no finito e, ao invés disso, busca repouso em uma transcendência mais ou menos estóica de todas as preocupações mundanas, pois liga-se ao geral. Perde-se o paradoxo da fé, que deverá ser restabelecido pelo cavaleiro da fé. É o momento da resignação, da aceitação do sofrimento como um modo paradoxal da existência.

### 5.2.1 O cavaleiro da fé: o paradoxo da existência sofrida

Neste momento, não iremos descrever a moralidade na ação de Abraão, mas nos ateremos no que diz respeito ao seu sofrimento, na representação do cavaleiro da fé, como nos apresenta *Johannes de Silentio*.

---

<sup>159</sup> KIERKEGAARD, S. A. *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse Traité du désespoir*. Gallimard, 2008, p. 194.

O “cavaleiro da fé”, bem como o cavaleiro da resignação, também prepara o sacrifício, e faz o movimento espiritual da resignação – mas, ao mesmo tempo, faz outro movimento: por virtude do absurdo, ele acredita que este sacrifício não será exigido dele, ou que ele receberá novamente o que sacrificou. Neste sentido, podemos seguir o raciocínio de Márcio Gimenes de Paula:

Um homem pode ter fé, mas jamais poderá fazer isso por outro homem. O cavaleiro da fé, segundo *Johhanes de Silentio*, um tipo quase extinto, deve ser admirado onde quer que se encontre, pois ele é incapaz de fazer o movimento singular. O cavaleiro da fé faz primeiro o movimento infinito, retornando depois ao finito. Esse movimento vai do terreno para o infinito e depois do eterno para o religioso. A resignação infinita do cavaleiro da fé é o último estágio que precede a fé. Notemos que é exatamente isso o que Abraão fará com Isaque: ele vai primeiro até Deus, retornando depois ao menino.<sup>160</sup>

A fé do “cavaleiro da fé” torna-se ainda mais absurda, pois, o que a pratica faz isso consciente do absurdo; o seu principal apoio encontra-se em si mesmo e em seu sofrimento:

O cavaleiro da fé não encontra outro apoio senão em si próprio; sofre por não fazer-se compreender, mas não sente nenhuma vã necessidade de guiar os outros. A sua dor é a sua segurança; ignora o vão desejo; a sua alma é demasiada séria para isso.<sup>161</sup>

Para Kierkegaard/*Johhanes de Silentio*, ela não age de maneira estética e nem por um instinto imediato do coração, mas pelo paradoxo da vida. A fé é imprescindível para obter a mínima coisa, mas ela não é indispensável para resignar. O resignar só é possível quando entendido como necessário, é o *pathos* da existência, o sofrimento sem o qual o homem não poderia compreender-se existente. Parafraseando Farago, podemos dizer: Isto se chama viver. Na medida em que nascer a segunda imediatidade, após a provação e o sofrimento, caso o homem se dispuser a dizê-la, isto só pode ocorrer no modo de louvor da adoração. E até mais além, a existência renovada é suspensão de toda a linguagem: presença real. Temos aí um ensinamento muito profundo. Nossa época vive uma espantosa ignorância dessas coisas. Que a provação possa criar o homem, que o sofrimento esteja ligado ao próprio processo de existir,

<sup>160</sup> PAULA, M. G. de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard**: o escândalo e a loucura. Annablume: FAPESP, 2001, p. 110.

<sup>161</sup> KIERKEGAARD. S. A. **Temor e tremor**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 158.

que possa aprofundar a alma humana; eis uma lição que nossa época não quer ouvir. Reconhecer essa verdade não quer dizer procurar o sofrimento pelo sofrimento, mas atravessá-lo e sublimá-lo quando se apresenta. Não há masoquismo algum na aceitação corajosa deste princípio de realidade. Na sua negação, porém, escondem-se o mal e a infelicidade, pois a ironia da vida alcança, mais cedo ou mais tarde, quem não se inclina diante de suas leis inelutáveis.<sup>162</sup>

O dilema existencial para o qual tanto a fé quanto a resignação infinitas são respostas parece, fundamentalmente, o de que todo eu humano está, por natureza, preocupado com bens finitos. Não obstante, todos os bens finitos são contingentes e relativos, e nenhum pode ter sua posse garantida, nenhum pode, sem alguma medida de empobrecimento ou distorção do espírito, ser seu próprio fim absoluto. Por isso, o cavaleiro da fé faz o movimento para salvar-se no absurdo, reconhece em si a possibilidade de resignar-se, e encontra, por isso, um modo de identidade com a sua existência.

Somente aquele que superou o sofrimento da interioridade que se procura pode, na verdade, chegar à alegria, jamais de maneira definitiva, contudo, pois a existência é um esforço para recomeçar sempre. Essa nada tem a ver com a “felicidade” burguesa ou pequena burguês, que é hoje o ideal do indivíduo “médio”. Ao contrário, o sentido fundamental da vida não poderia ser invalidado por nenhum sofrimento físico, que é para Kierkegaard, em suma, algo de indiferente quanto ao essencial.<sup>163</sup>

A existência é o fim último no finito; existir é estar preparado para saltar, entregar-se ao desespero para encontrar-se, é estar diante de si, de seus modos de existência, nos quais o sofrimento é presente. O sofrimento, neste sentido, dá identidade à existência; o sofrimento edifica o homem que, por realizar o salto, encontra-se frente ao Inteiramente Outro.

---

<sup>162</sup> FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 150.

<sup>163</sup> *Id. Ib.*, p. 222.

### 5.2.2 O sofrimento edifica<sup>164</sup>

O pensamento de que somos sempre culpados é retomado e desenvolvido nos *Estádios no caminho da vida* e no *Evangelho dos Sofrimentos*. Em ambos os textos Kierkegaard vê o sofrimento como a busca de uma virtude que atinge o homem na sua existência. Mas, o que significa de fato a virtude? Ela é, a princípio, um tema de espanto, pois se dirige não ao são, mas ao doente; não ao forte, mas ao fraco; ou seja, aquele que sofre. Assim, portanto, a virtude torna-se motivo de espanto para o homem são e vigoroso. Quem sofre sabe, naturalmente, se sujeitar ao tratamento do médico mas um homem que goza da mais perfeita saúde ficaria chocado de se ver entre as mãos do médico, que o trataria, evidentemente, como doente. Acontece o mesmo com essa virtude, que é de imediato um tema de espanto: para aquele que não sofre, ela começa por representar um abatimento físico e moral.

A virtude aproxima o homem daquilo que ele é realmente, um existente com sua existência, e o distancia do medo de existir com sofrimento; é encontrar-se inteiramente com o Outro, com sua eternidade, mas sem abandonar a própria vida. O sofrimento é uma passagem para ir em direção a si mesmo:

De tal modo o edificante é seguro de si e digno de confiança, que não devemos ter medo do espanto que ela inspira, como se isso fosse obstáculo à edificação; nem de mantê-la por ignorância afastada, esperando tornar o processo de edificação mais agradável, pois essa edificação desaparece com o medo. Porém, por outro lado, a edificação reside, precisamente, no próprio medo. O virtuoso é tão vitorioso que o que poderia parecer a uma primeira análise seu inimigo, torna-se a condição preliminar, o servidor e amigo. Se o médico triunfa da dificuldade de transformar um veneno em remédio, no

---

<sup>164</sup> É no Prefácio à “Fenomenologia do Espírito”, que Hegel critica o edificante, quando este se insere no trabalho filosófico e especulativo. É igualmente em um Prefácio, na “*Doença para a morte*”, que Kierkegaard (Anti-Climacus) considera o edificante um conceito importante e decisivo para o homem. Tudo, diz o autor – e, portanto, está incluída a filosofia, a especulação – deve servir de pretexto para edificar. Para Hegel, o sério é o especulativo, o difícil e penoso trabalho da razão. Anti-Climacus usa o mesmo termo e o aplica ao edificante: “Mas o sério é, eu vô-lo afirmo, aquilo que edifica”. Hegel é um pensador que tem em vista a edificação de um sistema filosófico, elevar a filosofia à condição de ciência, e Kierkegaard visa, como pensador cristão, à elevação do ser humano, enquanto indivíduo, dirigindo-lhe reflexões que possam lhe servir como instrumento de edificação.

edificante, o medo se transforma de forma muito mais magnífica em edificação.<sup>165</sup>

No “*Evangelho dos Sofrimentos*”, Kierkegaard insiste nestas duas proposições: diante de Deus, todos os homens são sempre culpado e “Deus é amor”. Estas duas proposições apontam para a possibilidade da reconciliação entre o homem e Deus. Se o homem se sente culpado terá, em consequência, uma tarefa a realizar. Se, por outro lado, não tem essa consciência de ser sempre culpado diante de Deus, desesperar-se-á diante dos sofrimentos, não saberá porque sofre e não terá nada a fazer, senão desesperar-se. No entanto, a culpa edifica e faz do sofrimento mais um caminho nos estádios da vida; o sofrimento é assim, algo tão necessário para o homem quanto a sua passagem por ele:

(...) O sofrimento é uma passagem, uma transição. Você precisa percorrer esta passagem; e mesmo se ela durar toda a vida, mesmo se ela for cruel como a espada que atravessa o coração, é só, no entanto, uma passagem. Não é o sofrimento que passa por você, mas você que passa pelo sofrimento – são e salvo do ponto de vista do eterno. Na temporalidade, e deste ponto de vista, o sofrimento parece terrível; uma ilusão te faz acreditar que ele te trespassa e te faz morrer, enquanto que é você que passa por ele. Trata-se de uma ilusão. É o mesmo caso de um drama, onde um autor mata o outro; ele finge que o mata, mas todos nós sabemos que ele, na verdade, não toca em um único fio de cabelo de sua cabeça.<sup>166</sup>

O homem não suportaria o peso desta verdade, de dizer a si mesmo: sou sofredor. Ninguém seria capaz, por exemplo, de suportar a ideia, a cada dia, a cada hora, a todo instante, de que é mortal, de que sofre na existência, de dizer para si mesmo esta verdade intransferível: eu sofro, um dia irei morrer! Na vida cotidiana, nós agimos mais ou menos nos

---

<sup>165</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Discours chrétiens. La soucis des païens, Sentiments dans la lutte des souffrances, Les pensées qui blessent... pour édifier, Discours pour la communion.** Trad. P. H. TISSEAU. Delachaux et Niestlé, p. 96. “Tellement l’édifiant est sûr de lui et digne de confiance. On ne doit pas avoir peur de l’effroi qu’il inspire, comme s’il faisait obstacle à l’édification d’autant plus agreeable; car l’édification disparaît alors avec l’effroi. Mais d’autre part, l’édification reside précisément dans l’effroi. L’édifiant est si victorieux que ce qui pourrait sembler au premier coup d’oeil son ennemi en deviant la condition préliminaire, le serviteur et l’ami. Si le médecin triomphe de la difficulté de faire du poison le remede, dans l’édifiant, l’effroi se transforme de façon beaucoup plus magnifique em édification”.

<sup>166</sup> *Id. Ib.*, p. 100. “La souffrance est un passage, une transition. Il faut parcourir ce passage; et même s’il dure toute la vie, même s’il est cruel comme l’épée qui transperce le Coeur, il n’est pourtant qu’un passage. Ce n’est pas la souffrance qui passé par toi, mais toi qui passes par la souffrance – indemne, au poit de vue éternel. Dans la temporalité et de ce poit de vue, la souffrance paraîte terrible; une illusion te fait croire qu’elle te transperce et te fait périr, alors que c’est toi qui la traverse. Il s’agit d’une ilussion. Il en est ici comme dans le drame ou un acteur tue l’autre; il semble à s’y méprendre qu’il le transperce; mais nous savons tous que ce n’est pas vrai et qu’il ne touche pas à un cheveu de sa tête.”.

conformando com a regra humana, mas a verdade de que somos sempre culpados diante do nosso próprio sofrimento permanece, a cada dia e a cada instante, no fundo de nossa alma. Quando o impaciente, porém, quer de alguma forma, se revoltar contra si mesmo, pretendendo obter ganho de causa, a relação fundamental se dirige contra ele próprio, o qual aprende que a relação consigo mesmo é, essencialmente, necessária e, por conseguinte, sempre sofrida.

O homem não deve pensar que o seu sofrimento seja o pagamento de uma falta precisa. Aquele que sofre, aos nossos olhos, como inocente, deve crer que é sempre culpado diante de Deus, diante das escolhas. Sofremos porque existimos, e sofrer é triunfar, não poderíamos dizer vencer, mas de acordo com Kierkegaard, existir e triunfar, que pressupõe crer.

Nós só sofremos uma vez, mas o triunfo é eterno. Mas não se triunfa também uma só vez? Certamente. No entanto, há uma infinita diferença: a única vez do sofrimento é o instante, e a única vez do triunfo é a eternidade; a única vez do sofrimento, uma vez tendo ficado para trás, se torna nada, da mesma forma que, em outro sentido, a única vez do triunfo, já que ela nunca passou; a única vez do sofrimento é uma passagem, uma transição; a única vez do triunfo é um triunfo que dura eternamente.<sup>167</sup>

Triunfar é edificar, é construir para cima, é aceitar o sofrimento como uma passagem através da existência, é obra de uma subjetividade encarnada, não egoísta, mas de receptiva no inalienável respeito à diferença e à constituição do outro, em sua alteridade.

Edificar é a condição da alteridade. Esta é a chave da questão e que soluciona o enigma do que significa sofrer e existir: ser-para-os-outros, ser-com-os-outros, ser um si-mesmo e na relação com o Absoluto, que edifica aquele que sofre, mas que pela relação existe.

---

<sup>167</sup> KIERKEGAARD, S. A. **Discours chrétiens. La soucis des païens, Sentiments dans la lutte des souffrances, Les pensées qui blessent... pour édifier, Discours pour la communion.** Trad. de P.H. TISSEAU. Delachaux et Niestlé, p. 97. “On ne souffre qu’une fois, mais le triomphe est éternel. On ne triomphe donc aussi qu’une fois? Assurement. Cependant, il y a une différence infini: la seule fois de la souffrance est l’instant, et la seule fois du triomphe est l’éternité; la seule fois de la souffrance, une fois passée, n’est donc aucune fois, et de même, en un autre sens, la seule fois du triomphe, puisqu’elle n’est jamais passée; la seule fois de la souffrance est un passage ou une transition; la seule fois du triomphe est un triomphe qui dure éternellement”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos este trabalho, propondo analisar o que Kierkegaard entendeu por *pathos*, o sofrimento na existência do homem. Estamos certos de que logramos alguma mudança de perspectiva da percepção daqueles que se dispõem ao estudo kierkegaardiano.

Com relação à angústia, observamos que não há possibilidade do “eu” se constituir a não ser que se desvencilhe dele “eu”, desta angústia que é, ao mesmo tempo, sofrimento.

Desde Aristóteles, a ideia de *pathos* sempre esteve presente, mesmo que na concepção do trágico grego, tendo se difundido muito rapidamente, acarretando interpretações sociais e psicológicas a respeito do sofrimento.

O sofrimento não é consequência unicamente de situações religiosas, mas, conforme ficou visto, é no estágio religioso que o sofrimento se intensifica. É no encontro factual com a própria existência que faz-se necessário mergulhar nas profundezas do sofrimento, entendendo-o como um paradoxo, e não como uma fuga da transcendência.

Observamos, então, que o sentido etimológico do *pathos* é de passividade e sofrimento, e é por isso que foi dito que o doente padece, mas a doença não limita o *pathos*, pois seu sinônimo é paixão, e significa muito mais do que doença, pois é a paixão pelo Absoluto no limite das escolhas.

Ao falarmos da condição humana e da necessidade do sofrimento, não poderíamos ter deixado de falar da angústia e do desespero, que são questões relevantes no pensamento de Kierkegaard, uma relação dialética uma com o sofrimento.

A ideia de sofrimento, como condição necessária para a existência, nos deixa perplexos. Sabendo-se que o *pathos* como dialética encontra-se entre os estádios da existência, e que os estádios evocam um “silêncio”, isto nos conduz a realidades de uma existência.

Kierkegaard é um pensador inaugural, para alguns considerado o “pai do existencialismo”. O autor escreve uma filosofia da subjetividade voltada ao desespero e à angústia. Com isso, concordarmos com Hannah Arendt:

Já que Kierkegaard manteve-se ligado ao seu desespero em relação à filosofia, ele tornou-se, por esta razão, mais importante para o desenvolvimento ulterior da filosofia. A filosofia tomou-lhe todos os seus novos conteúdos concretos.<sup>168</sup>

A filosofia kierkegaardiana é voltada à realidade, tem sempre no Indivíduo o seu principal foco, pois é a condição humana a sua principal preocupação, e sua relação do indivíduo consigo mesmo e com o Inteiramente Outro. O indivíduo, entendido como Kierkegaard o entende, é aquele que está frente ao seu próprio eu e diante das suas escolhas. Por isso, o pensamento de Kierkegaard é tão atual:

A atualidade de Kierkegaard se constata na unidimensionalidade, com que meios de comunicação de massa e sistemas políticos reduzem a individualidade a uma massificação desprovida de vontade própria e de liberdade, incapaz de reduplicar em si mesmo o dom e a exigência do ato de existir (...). O filósofo tem um papel importante na transformação das estruturas que impedem a dignidade da vida humana. A tensão dialética entre pensar, existir e reduplicar o pensamento na ação, requer dos filósofos um gesto de humildade e um diálogo fecundo, com o que constitui interesse e importância para a concretização da dignidade humana.<sup>169</sup>

Para Kierkegaard a questão mais relevante sempre foi a existência do homem como processo de autoconstituição que implica a relação do eu consigo mesmo, com os outros e com Deus.

Kierkegaard, ao contrário dos seus contemporâneos, viu, nitidamente, que a concepção moderna de homem é aquela que procura, a todo custo, afastar-se do seu sofrimento, sem entendê-lo como condição necessária de sua existência. “No entanto, pensa ele, quem não

<sup>168</sup> ARENDT, H. **A dignidade da política**. Relume Dumará. Rio de Janeiro, 2002, p. 26-27.

<sup>169</sup> ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 8.

sofre também não aprende o lado profundo das coisas, não o sente porque permanece na superfície”<sup>170</sup>.

Enfim, não há edificação sem sofrimento, poderíamos, sim, viver sem sofrer, desde que vivêssemos longe da edificação. Mas, deste modo, não haveria possibilidade de liberdade, de relação do eu com o Absoluto.

---

<sup>170</sup> FARAGO, F. **Comprender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 221.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução do texto em Língua Portuguesa, diretamente dos originais. São Paulo: Paulus, 1996.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Trad. de Oliveira Santos Ambrosio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ALLAN, D. J. **A filosofia de Aristóteles**. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

ALMEIDA, J. M. de; VALLS, A. L. M. **Kierkegaard: filosofia passo-a-passo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, 78p.

ARENDT, H. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. **A dignidade da política, ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CAÑAS, J. L. **Soren Kierkegaard: entre la imediatez y la relación**. Colección Estructuras y procesos, Série Filosofia, Madri: Editorial Trotta, 2003.

CLAIR, A. **Kierkegaard: existence et éthique**. Paris: Presses Univertaires de France, 1997.

COURNAIRE, L. **L'existence**. Paris: Armand Colin, 2001.

COURTINE, J. F. **A tragédia e o tempo da história**. Trad. de Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006.

ÉSQUILO, SÓFOCLES & EURÍPIDES. **Prometeu acorrentado, Ajax, Alceste**. Trad. De Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Trad. de Ephraim F Alves. Petrópolis: Vozes, 2006, 259p.

GOUVÊA, R. Q. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre razão e fé em Temor e tremor**. São Paulo: Custom, 2002.

\_\_\_\_\_. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética**. Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, v. 4. São Paulo: Edusp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Escritos de juventud**. Trad. de José Maria Ripalda e Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura Económica de Espana, 2003.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, G. W. F. **The Philosophy of History**. Trad. de J. Sibree. New York: Dover Publications, 2004.

HEIDEGGER, M. **El ser y el tiempo**. Trad. de José Gaos. 2. ed. México: FCE, 1971, 479p.

HYPPOLITE, J. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito**. São Paulo: Discurso, 1999.

KIERKEGAARD, S. A. **Discours chrétiens**. La soucis des païens, Sentiments dans la lutte des souffrances, Les pensées qui blessent... pour édifier, Discours pour la communion. Trad. de. P. H. TISSEAU. Delachaux et niestlé.

\_\_\_\_\_. **Étapes sur le chiming de la vie**. Trad. de F. Prior ET M. H. Guignot. Paris: Éditions Galimard, 1948, 592p.

\_\_\_\_\_. **In Vino Veritas**. Trad. de José Miranda Justos. Antígona, 2005.

\_\_\_\_\_. **La Répéticion, Craint et Treblement**, 1846. Trad. de Tisseau, Paul Henri et Jacque-Tisseau, Else-Marie, Paris: Éditions de L'orante, 1972.

\_\_\_\_\_. **Le Journal Du Séducteur**. Trad. de F. Prior ET M.- H. Guignot. Paris: Éditions Galimard, 1948, 592p.

\_\_\_\_\_. **Miettes philosophiques**. Le concept de l'angoisse Traité du désespoir. Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacos**. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **O conceito de angústia**. Trad. de João Lopes Alves. Lisboa: Editorial presença. 1972, 224p.

\_\_\_\_\_. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991, 283p.

\_\_\_\_\_. **Ou bien Ou bien. Ultimatum**. Tel Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ou Bien ou Bien**. Le reflet du tragique ancien sur lê moderne. Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. **Poit de vue explicatiff de mom ouvre d'esrivan, Duex petits traités éthico-religieux**. La maladie e La Morte, six dicours, 1848-1849. Trad. de Tisseau, Paul Henri et Jacque-Tisseau, Else-Marie, Paris: Éditions de L'orante, 1980.

\_\_\_\_\_. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. L' Orante, 1859.

\_\_\_\_\_. **Post-Scriptum aux Miettes philosophiques**. Le pathétique. Tel Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. **Post-Scriptum**. Définitif et non scientfique aux miettes philosophiques, 1846. Trad. de Tisseau, Paul Henri et Jacque-Tisseau, Else-Marie, Paris: Éditions de L'orante, 1977.

\_\_\_\_\_. **Temor e tremor**. Humus. Trad. de. Torriere Guimarães, 2008.

\_\_\_\_\_. **Temor e tremor**. São Paulo. Abril Cultural, 1979.

LE BLANC, C. **Kierkegaard: figuras do saber**. Trad. de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LÖWITH, K. **De Hegel a Nietzsche**. Trad. de Rémi Laureillard. Paris Gallimard, 1969.

LUKÁCS, G. **A teoria do romance**. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2000.

PAULA, M. G. de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001, 140p.

REDYSON, D.; ALMEIDA, J. M. de.; PAULA, M. G. de. (Orgs.). **Soren Kierkegaard no Brasil**. João Pessoa: Ideia, 2007. [Coletânea de textos em homenagem a Álvaro L. M. Valls, com pesquisadores brasileiros e argentinos]

RICOEUR, P. **A região dos filósofos**. Leituras 2. Trad. de Marcelo Perine e Nicolas Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como um outro**. Trad. de Lucy Moreira César. Campinas, São Paulo: Papiros. 1991.

SHAKESPEARE, W. **Tragédias: Romeu e Julieta; Macbeth; Hamlet, príncipe da Dinamarca; Otelo, o mouro de Veneza**. Trad. de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana: Édipo Rei; Édipo em Colono; Antígona**. 15. ed. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

VALLS, A. L. M. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**. Aforismos, novelas e discursos de Soren Kierkegaard (organizador, tradutor e apresentador). Porto Alegre: Escritos, 2004, 104p.

\_\_\_\_\_. **Entre Sócrates e Cristo: ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, 232p. [Coleção filosofia 113]